

# LA LIBERTAD POLÍTICA EN SAN AGUSTÍN

## *Political freedom in Saint Augustine*

CORNELIO ATTICUS

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2024

*Abstract:* Christianity is skeptical of men's political ideas about social good. This is the step that Saint Augustine took in the issue of political freedom starting in the year 410. From that date on, Christian freedom will not expect any paradise that comes from men. This article explains this process using the city as ideography. We will arrive at the city of God according to Saint Augustine through the political context that the city represents in Greece, in Rome and to the Hebrew people.

*Keywords:* "City"; "personal freedom"; "San Agustín"; "justice".

*JEL Classification:* A13; B52; D74; F51; ES2; E59; P16; L26.

*Resumen:* El cristianismo es escéptico con las ideas políticas de los hombres acerca del bien social. Este paso lo dio San Agustín en el tema de la libertad política a partir del año 410. A partir de esa fecha, la libertad cristiana no esperará ningún paraíso que venga de la mano de los hombres. En este artículo se explica este proceso usando como ideografía la ciudad. Llegaremos a la ciudad de Dios de San Agustín a través del contexto político que supone la ciudad en Grecia, en Roma y para el Pueblo hebreo.

*Palabras clave:* "ciudad"; "libertad personal"; "libertad política"; "San Agustín"; "justicia".

*Clasificación JEL:* A13; B52; D74; F51; ES2; E59; P16; L26.

## I. INTRODUCCIÓN

Las notas que hacen que San Agustín sea un autor fundamental para la comprensión de la *libertad política* son las siguientes:

- a) Su análisis de la *libertad política* parte de una *comprensión integral* del ser humano: como individuo, como ser social e histórico. En este sentido, es un autor dentro de la corriente clásica que fundamenta el orden social en la *amistad* (vgr. Aristóteles, Cicerón).
- b) Cuenta con la *tradición* y la *autoridad* como principios para dar cohesión a la sociedad.
- c) Es *ontológica* e *intelectualmente aditivo* (su pensamiento se desarrolla en el espectro ontológico total de Dios, mundo y hombre, a la vez que reinterpreta *la cultura* de su tiempo a la luz del cristianismo).
- d) No cuenta con la posibilidad de que algún hombre (político, científico, sociólogo, politólogo, etc.) o idea política humana vayan a traer el paraíso a este mundo.

Estas cuatro notas no aparecen en la inmensa mayoría de los autores que se han dedicado a reflexionar sobre la *libertad política* en la “modernidad” o “postmodernidad”. Al optar por una visión *cientificista* sobre la comprensión de la acción humana, no han ido más allá de la noción de *utilidad satisfactoria* del uso de la *libertad*, de la vacuidad del imperativo categórico y, en definitiva, de acabar justificando que la *ley estatal* es la que ha de ordenar la vida humana (Bentham, Kant, Stuart Mill, Mises, Kelsen, etc.). Este enfoque “moderno” sustituirá la “*amistad*” como fundamento de la sociabilidad por la idea de “*contrato social*” basado en la utilidad<sup>1</sup> y, de ahí, se derivarán las ideas tan dispares sobre la nación, la soberanía, etc., que, a fin de cuentas, se traducirán en que, según el “contrato social”, el Estado *ha de ser* todo (totalitarismo) o *nada* (anarquismo). En la mayoría de los casos, tampoco la *tradición* juega ningún papel

---

<sup>1</sup> Contra el aforismo de Cicerón: “*Igitur non consecuta est amicitia utilitatem, sed utilitas amicitiam*” (la amistad no es hija de la utilidad, sino su madre) (*De amicitia*, 71).

positivo (sobre todo en Europa continental): de manera que cuando los autores modernos se refieran a la “costumbre”, no la engranan con la *idea de autoridad* (vgr. “órdenes espontáneos”). En definitiva, los autores que escribieron sobre política durante la “modernidad” sí que pensaron que sus ideas podían llevar al hombre al paraíso en esta Tierra.

Evidentemente, el balance del nivel de humanidad desde el año 1600 hasta hoy es trágico. De manera que, por la fuerza de los hechos, resulta imposible creer en la promesa ilustrada de que esa nueva era de la razón, que comenzó en el siglo XVII, nos haya traído la tan exaltada por Kant *paz perpetua*<sup>2</sup>. Así que volver los ojos al *siempre moderno* San Agustín en el tema de la *libertad política* puede ser muy útil para dejar de abusar tanto de la razón y, en cambio, potenciar la idea de que las *comunidades morales* (*amistad*)-<sup>3</sup>son el entorno para dar lugar a las *buenas costumbres* y que éstas sirvan al crecimiento personal y la paz social.

Para explicar la importancia del pensamiento de San Agustín sobre la *libertad política* vamos a usar nuestra propia metodología, es decir, la relación de la *ideografía* y la *ideología* de nuestro MFI<sup>4</sup>. Para seguir leyendo no hace falta estar al tanto del modelo. Así que, en primer lugar, consideraremos la *ciudad* (ideografía) antes de la época de San Agustín. Lo cual nos permitirá observar perfectamente la *tradición* de la que procede su pensamiento acerca de la *libertad política*. En consecuencia, estudiaremos la *ciudad* en *Grecia*, en *Roma* y en el *Pueblo hebreo*. En cada caso, dejaremos constancia de los principios sobre los que se asienta cada noción de *ciudad*, lo cual nos servirá para entender la dialéctica con la que chocarán cuando la historia las haga confluir. Hecho esto, podremos pasar directamente a lo que San Agustín nos dice de la *libertad política* a través de la *Ciudad de Dios*.

---

<sup>2</sup> Kant, I., *La paz perpetua* (1786), ed. español 1999.

<sup>3</sup> Dirá Cicerón: “*amicitiam non posse esse nisi in bonis*” (la amistad no puede existir sino entre buenos) (Cicerón, *De amicitia*, 18, ver también: 32, 44); Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1156-1162. Sobre la referencia de San Agustín a Cicerón es esta materia (Ep. 258).

<sup>4</sup> Eiranova, E., (Cornelio Atticus) “Ideología e ideografía”, en *Procesos de Mercado*, nº 2, 2022, pp. 51-93; Atticus, C., “Modelo de funcionamiento de la ideología”, en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, (LVII), 2024.

## II. LA CIUDAD EN LA ANTIGÜEDAD

Tres ideas son importantes para juzgar lo que vamos a decir a continuación. La primera es que nos vamos a referir a la *ciudad* en Grecia, en Roma y en el Pueblo hebreo, lo cual, básicamente, es dirigirnos a los tres pilares sobre los que el cristianismo daría forma a Occidente. La segunda, es que haremos descripciones arquetípicas. Es decir, nos serviremos de lo más característico de cada una buscando el contraste entre ellas. Ahora bien, ello no quiere decir que, efectivamente, la historia no afectase evolutivamente a esas ideas matrices<sup>5</sup>. Por ejemplo, la ciudad griega de Solón tiene muy poco que ver con la idea de ciudad de Alejandro Magno, como la época hebrea de los Jueces no tiene mucho que ver con la época de Salomón, ni tampoco la República romana es la misma antes y después de la batalla de Puerta Colina (a. 82 a JC). De la misma manera, en la evolución de cada arquetipo de *ciudad* podremos encontrar muchas similitudes entre una y otra clase. Por ejemplo, la elección ideográfica de *imperio* puede darnos claves compresivas comunes a la de *ciudad* en la época griega de Alejandro, romana de Augusto y hebrea de Salomón. Por lo tanto, nuestro trabajo *ideográfico* será el de buscar en cada caso los principios que no cambian en cada *tipo* para, así, ver y valorar mejor lo que puede aparecer como similar y dialéctico cuando enfrentemos estas distintas maneras de concebir la *ciudad*.

La tercera idea que quisiéramos dejar apuntada es la de que en los s. IV y V d. JC la doctrina filosófica del cristianismo en muchas cuestiones está muy evolucionada. En esa fecha ha culminado la

---

<sup>5</sup> La idea del arquetipo y de dinamismo supera las visiones que han dominado el estudio histórico a partir de la "modernidad". Para nosotros la cuestión del método no es algo que anteceda necesariamente a la comprensión de la historia. Según aquello que intentamos explicar, intentaremos servirnos de todo el material que sea posible y, valorándolo, ir dando cuenta de las razones de aquello que explicamos. Por lo tanto, respecto de la Antigüedad, rechazamos ideas como las de que la tradición no tiene nada que decir en el estudio de la historia (Cfr. Voltaire, Lessing, Herder, etc.), o las idealizaciones románticas de la Antigüedad (Cfr. Schiller, Goethe, Boeckh, Grote, etc.), como también el simple estudio positivo de la historia (Cfr. Kenyon, Meyer, Beloch, etc.). A nosotros todo nos sirve.

dialéctica desatada (a través de los apologetas) con respecto a las *tres ciudades* que vamos a examinar enseguida. Será dentro de esta inercia histórica que hemos de entender a San Agustín.

Describamos, pues, los tres arquetipos de ciudad que nos interesan.

### A) La ciudad en Grecia

En Grecia se consideraba al *individuo* según las *virtudes* que adquiriría en la *ciudad*. Así que ya tenemos cuál es la noción de *amistad* sobre la que los griegos fundamentaran el *orden social*. De todas ellas, la virtud maestra será la *justicia* (*Dike*). Ahora bien, no entendían los griegos la justicia exactamente igual que nosotros. Para ellos tenía mucho que ver con la relación de la parte con el todo (armonía). Así que el hombre, como parte de la *ciudad*, se entendía a través de la *virtuosidad cívica*<sup>6</sup>. Y, de esta manera, cuando los

---

<sup>6</sup> La evolución y el cambio fundamental puede explicarse del paso del prototipo del *caballero* (guerrero y héroe) en Homero, a la consagración del ideal en las formas de gobierno (Aristóteles, *Política*, IV,1297b,16-25). En ese camino aparece claramente el *fenómeno de colectivización*. Del héroe personal se pasa a que éste sólo podía ser modelo para los demás en la medida que su acción estuviera encaminada a la salvaguarda de la *ciudad*. La consagración a la *ciudad* tiene una palabra propia: *πόλις*; es ella la que hace que los hombres sean tales. Hay un pasaje de Tirteo en el que puede observarse perfectamente el cambio al que aludimos: “No juzgaría a un hombre digno de memoria, ni haría caso alguno de él sólo por su valor en la carrera pedestre o en la lucha, así fuer tan grande y fuerte como los Cíclopes, más veloz que el tracio Bóreas, más hermoso que Titono, más rico que Midas o Ciniras, más poderoso que el Rey del Peloponneso, hijo de Tántalo, así fuera su lengua más dulce que la de Adrasto y poseyera toda suerte de gloria, si carece de valor militar, si no fuera un hombre capaz de aguantar en pie en la batalla (...): qué éste es el valor verdadero, el más alto premio que un hombre pueda obtener entre los hombres; es un bien comunitario, útil a la ciudad y al pueblo entero, que cada cual, bien plantado sobre sus dos piernas se mantenga firme en primera línea, apartando de su corazón toda idea de fuga” (*Fr.*12, 1-18). El texto ha de interpretarse sabiendo que, en la fecha en la que escribe Tirteo (s. VII a JC), la falange espartana, como forma de combatir en el campo de batalla, se había impuesto con éxito. A propósito de la importancia de Tirteo para ilustrar el cambio al que nos referimos, remitimos al lector al magnífico estudio de Jaeger, W., *Tyrtaios über die wahre Arete*, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, vol. 32, 1932, pp. 537-596; del mismo autor: *Paideia*, I, pp. 119-132. Este esquema podemos observarlo en las distintas ciudades de la Grecia antigua, no obstante, en Atenas, los ciudadanos fueron los primeros (según el testimonio de

griegos se referían a la *ciudad*, o a las formas de gobierno, lo hacían del mismo modo que cuando trataban sobre ser humano, esto es, preguntándose por su *perfección cívica* o, en su caso, por las causas de la falta de perfección. El *hombre* y la *ciudad* serán un molde el uno para el otro; el hombre no podía formarse sin la *ciudad*<sup>7</sup> y la *ciudad* era entendida desde el arquetipo ideal del *hombre virtuoso*<sup>8</sup>. En la famosa frase de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”<sup>9</sup>, tenemos la regla y el compás formal del *colectivismo* helénico. Pero, como hemos dicho, la *ciudad* representa lo mejor del ser humano, lo ideal según la razón, de ahí que “*jamás*” —dirá Sócrates a Teodoro— “concederemos que el hombre sea la medida de todas las cosas, si no es un hombre prudente”<sup>10</sup>.

La mejor expresión de esta idea se encuentra en *La República* y *Las Leyes* de Platón<sup>11</sup>. En esos libros, los individuos están llamados

---

Tucídides) en abandonar las armas. Ello dio lugar a que, en Atenas, a diferencia de Esparta, la *ciudad* fuera concebida a través de otras virtudes distintas a las de la guerra y, así, además del valor guerrero (que era el que inspiraba el colectivismo espartano), se tuvieron en cuenta valores como la justicia y la sabiduría. Esto es muy patente en Platón que, como se sabe, distingue al filósofo del guerrero y, a éste, de los artesanos, para organizar la *ciudad* racionalmente (ej. *Las Leyes*, I,628e-630c). Ello supondrá un giro importantísimo en la educación griega. En Atenas, la educación se dirigirá especialmente a la *educación del político* (Marrou, H-I., *La historia de la educación en la antigüedad* (1964), ed. español 2004, pág.72).

<sup>7</sup> Por ejemplo, para el ciudadano ateniense abstenerse de participar en las pugnas políticas podía suponer la pérdida de la ciudadanía (Arendt, H., *La condición humana*, (1958), ed. español 1993, p. 35 nota a pie de página 10).

<sup>8</sup> Leemos en *Antígona* de Sófocles que “el peor hombre es aquel que rehúsa poner su capacidad al servicio de la ciudad por motivos egoístas” (181). Platón, *Las Leyes*, 643d-e.

<sup>9</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1053<sup>a</sup> 31; Platón, *Teeteto* (125<sup>a</sup>); Sexto Empírico (*Adv. Math*, VII, 60 y *Diels*, II, 262).

<sup>10</sup> Platón, *Protágoras*, 183 c.

<sup>11</sup> Dice Platón: “Cuando los hombres investigan en las leyes, casi todo su examen tiene en cuenta los placeres y los dolores que se dan en las ciudades y en la vida de los hombres. Esas dos son, en efecto, las fuentes que manan y corren por la naturaleza, de las que bebiendo la debida cantidad en el lugar y tiempo que procede, resulta feliz lo mismo la ciudad que el individuo y, en general, todo ser; y el que la bebe sin conocimiento y a destiempo lleva una vida enteramente opuesta a la de aquél” (*Las Leyes*, 636 d-e). Y, como es necesaria la razón (el conocimiento), es necesaria la política. Y, así, en *Las Leyes*, Clinias, responderá al ateniense: “¡Oh extranjero ateniense! (...), fácilmente has deducido lo que he venido anunciando, que todos los hombres son pública o privadamente enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo” (Platón, *Las Leyes*, 626c; sobre la necesidad que tienen los hombres de agruparse para

a ocupar una posición en la sociedad según sus cualidades morales, intelectuales y físicas; con ello, la *ciudad* representará una *persona perfecta*<sup>12</sup>. Por lo tanto, la *ciudad* es un *arquetipo ideal*<sup>13</sup>. Bajo el influjo de este esquema, la *libertad del hombre* queda circunscrita a la *libertad política*, es decir, a aquello que se espera de él por la *ciudad*. Por eso, en Platón la noción de *amigo* y *enemigo*, de *amistad virtuosa*, está íntimamente relacionada con quien está o no dentro del orden de la *ley*. Y, así, en el *Critón* se introducirá la idea de si es justo o no *hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos*<sup>14</sup>.

Hegel se fijará en el sentido autárquico del pensamiento político de los griegos y lo relacionará con la *libertad política* de la siguiente manera: “Lo que más nos familiariza con los griegos es la conciencia de que supieron hacer de su mundo su verdadera patria (...). En efecto, su desarrollo espiritual sólo utiliza lo recibido, lo extraño, a manera de materia y de impulso; los griegos jamás pierden la conciencia de actuar, en ello, como hombres libres”<sup>15</sup>. A partir de aquí, nos costará poco seguir el rastro de la serie de idealizaciones: *hombre perfecto, ciudad perfecta, dirigente perfecto*,

---

sobrevivir: *La República*, II, 396 b). Lo mismo leemos en el *Protágoras*: (los hombres) “procuran, pues, agruparse y salvarse construyendo ciudades; pero una vez se habían agrupado, acaban por hacerse daño mutuamente porque carecían del arte de la política, de manera que, dispersos de nuevo, perecían” (320 c). De aquí deriva la idea para la ciudad y el individuo de que el autodomínio sea importantísimo para llegar a la *justicia* (*Las Leyes*, 644b). Nos dice Platón en la *Carta VII*: “Antaño, cuando era joven yo tenía, como tantos otros, la intención de consagrarme a la política tan pronto como fuese dueño de mis actos”.

<sup>12</sup> Los griegos se concentrarán en que la dimensión ética de la educación. Marrou sintetiza muy bien el ideal griego desde la expresión: *καλοκαγαθία* (hombre bello y bueno) (Marrou, H-I., *La historia...*, op.cit., p. 67).

<sup>13</sup> En la primera época de Aristóteles se mantiene la visión platónica. En el *Protrépico* que se atribuye a Aristóteles, éste indica que el conocimiento político es exacto y, para ello, es imprescindible separarse de la experiencia: “Así como no hay hombre que sea un buen constructor si no usa un cordón u otro útil semejante, sino que se reduce a imitar otras construcciones, de igual manera, quizá, si un hombre que hace leyes para la ciudad o practica la política se reduce a mirar e imitar otras acciones humanas o constituciones, espartanas, cretenses u otras semejantes, no es un buen y perfecto legislador. Pues la copia de una cosa que no es ideal no puede ser ideal, y la copia de una cosa que no es divina y permanente no puede ser divina y permanente” (*Protr.* 55.1.24).

<sup>14</sup> Platón, *Critón*, 49 a y s.s.

<sup>15</sup> Hegel, G: W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, 18, (1971), p. 174.

“amigo-enemigo”<sup>16</sup>, que suponen la matriz de cualquier *racionalismo* e *idealismo romántico político* en Occidente en los s. XVIII y XIX.

Pues bien, como decíamos, para los griegos habrá una virtud cívica y personal por encima de todas: la *justicia*<sup>17</sup>, es decir, la que relaciona proporcionalmente la parte con el todo (armonía). La cual se concretará en que la *amistad* pueda entenderse a través de relaciones de *justicia conmutativa, retributiva y distributiva*<sup>18</sup>. En este sentido, dado que *no hay amistad justa sin virtud*, esas tres relaciones de justicia según la amistad estarán determinadas por el *autodominio* (autarquía)<sup>19</sup>. Este *autodominio personal* tiene su paralelo en la *ciudad* en el poder político que amalgama la sociedad; de ahí que, en el líder político haya de ser el mejor o el sabio. De la noción de *armonía* se deriva la de *paz política*: la tranquilidad del orden<sup>20</sup>.

La importancia del *orden racional* para los griegos podemos considerarla a través del *suicidio*<sup>21</sup>. Si la vida es lo que en principio puede valorar más el hombre, esta pregunta nos pone en el camino de entender por qué *valor* o *principio* los griegos estarían dispuestos a sacrificar su vida<sup>22</sup>. Así, en los diálogos de *Sócrates* y el *Critón* de Platón, cuando el orden cívico es perturbado, será precisamente el *suicidio* del mejor, de Sócrates, el síntoma que delate la causa del desorden en la *ciudad*. Pero, más gráficamente, es en la tragedia

<sup>16</sup> Tan importante después en el pensamiento de Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen* (1917).

<sup>17</sup> Platón, *Las Leyes*, 643 d-e.

<sup>18</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2, 6, 1107a; 3,1, 1110b; 3,2,1111b; y 1112 a.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097 b 5-10.

<sup>20</sup> En la *Política* Aristóteles tratará al ser humano como el ser racional que habla (Aristóteles, *Política*, I,2 1253<sup>a</sup> 10-11). No obstante, en Aristóteles, se observa cierto conflicto respecto de la importancia de la *justicia*. Lo vamos a dejar apuntado, sin que creamos que sea posible una resolución satisfactoria del mismo. Mientras en el L.VIII de la *Ética a Nicómaco* la justicia aparece como una virtud *subordinada a la amistad* (con lo que podríamos utilizar a Aristóteles como autoridad en las interpretaciones realistas del orden político), lo cierto es que, en el L. X de la *Ética a Nicómaco*, recupera la idea platónica del filósofo racional y, por lo tanto, de la justicia como idea.

<sup>21</sup> Desde los comienzos de la Sociología se ha tratado el suicidio como síntoma de la ruptura del orden social en lo individual: Durkheim, E., *El Suicidio* (1897), ed. español 2000.

<sup>22</sup> Según el paralelismo que hemos explicado a propósito del “autodominio” también podríamos realizar este estudio desde el *magnicidio*. De los ciclos de Minos y de Tebas de las tragedias griegas puede derivarse toda una teoría sobre el *magnicidio* y la importancia de la *ciudad*.

griega donde podemos examinar la relevancia del suicidio respecto de los valores que supone la *ciudad*. Nos tenemos que fijar en que, entre el nacimiento de Sófocles (496 a JC) y la muerte de Platón (347 a. JC), suceden la guerra de Platea (489 a JC) y la de Queronea (338 a JC); es decir, estamos en el periodo al que podría estar refiriéndose el comentario anterior de Hegel, aquél en el que Grecia estuvo más libre de influencias<sup>23</sup> y en el que cristaliza la *ciudad Estado griega*. Pues bien, en esa época Sófocles compone *Edipo Rey* y Platón escribe el diálogo *Sócrates*. En las dos obras, el *suicidio* de los personajes sirve para indicarnos el lugar de la *virtud* en la *ciudad*.

En el proceso judicial de *Edipo Rey* comparecen todos los sujetos relevantes en la *ciudad* a declarar: lo hacen los dioses y el profeta (Apolo y el adivino Tiresias), también los reyes, Edipo y Yocasta, y los servidores y esclavos, representados por los pastores. Todos ellos constituyen la *ciudad* y, entre todos, van a resolver la trama. La *ciudad* está padeciendo una peste (perturbación del orden) y su

---

<sup>23</sup> En esta época la política de Grecia se caracteriza por el enfrentamiento con Persia. Mientras, internamente, la dualidad entre Atenas y Esparta se agudiza. En estos dos procesos dialécticos, la preponderancia es de Atenas. Ella será quien dirija la *Liga marítima Delo-Ática* y la que consiga en el a. 499 a JC la firma del tratado de Calias con Persia. Fijémonos en que aquella *Liga* fue posible por Temístocles y pese a la oposición de Esparta. De manera que, la firma de la paz con Persia en el año 499 puso a Atenas a la cabeza a los griegos de la Jonia (el terremoto del año 464 en Esparta acabó con cualquier pretensión de recuperarse frente a Atenas). A partir de ahí, la *Liga* no dejó de crecer y, en cierta medida, sería usada por Atenas justamente para mantener la cohesión entre las *polis* (caso de Naxos) desde la costa jónico-eolia hasta Euba, desde la Calciadia hasta Rodas. A su vez, internamente, hizo posible que en Atenas apareciera la *democracia radical* de Efialtes y Pericles. Efialtes moría en el año 461 a JC. La radicalización democrática consistió en que Atenas separó la virtud política del éxito en la guerra. Lo mismo que Gran Bretaña se libró del primer ministro Churchill después del éxito de ese país en la Segunda Guerra mundial, los atenienses se libraron de su héroe frente a los persas en Salamina (Temístocles). La reforma de la democracia de Elfiades consistió en restringir las funciones políticas del Arópago (órgano que representaba a la nobleza) a las de vigilancia y jurisdicción sobre delitos graves. A la vez, tomó preponderancia la Asamblea del Pueblo, el Consejo y los tribunales jurados. Todas las reformas se entienden bajo un único principio: la *desconfianza en el personalismo político*. No obstante, después de la muerte de Elfiades, la política que desplegaría Pericles fue directamente en contra de ese principio. Usó el poder precisamente para otorgar dádivas, para proteger a ciertos grupos sociales frente a otros y, en definitiva, para pasar a ser visto como un “padre” del que el pueblo podría esperar su salvación. En cierto sentido, con Pericles la democracia ateniense comienza el camino de su descomposición demagógica (en este sentido: Beloch, J., *Die attische Politik seit Perikles* (1884), ed. 2019).

rey, Edipo, busca la causa para solucionar el problema. Lo hace por la *amistad virtuosa* que le une a los miembros de la *ciudad*. La búsqueda de la verdad lleva al rey a algo que no podía sospechar. Aunque las circunstancias son ajenas a la voluntad del rey, él es el causante del mal. Había matado a su padre Layo y se había casado con su madre. Así, la vuelta al orden de la *ciudad* pasa por la *justicia*: Yocasta se *suicida* y el rey se arranca los ojos.

En el diálogo de *Sócrates* de Platón la visión del orden político es la misma que en Sófocles, pero se presenta de forma inversa; aquí la *ciudad* está en decadencia. No hay una *amistad virtuosa* entre los miembros de la *ciudad*. La *ciudad* también está aquejada de un mal, la mentira, los *sofistas*. El filósofo, que es quien está en la verdad, Sócrates, es *condenado a muerte injustamente* y se *suicida*. En este diálogo aparecen como opciones para Sócrates la de huir, la de retratarse o, incluso, la de usar la violencia. Todas son rechazadas. El suicidio de Sócrates constata la muerte moral del orden político griego<sup>24</sup>. Mientras que en Sófocles la *ciudad* permanece indemne

---

<sup>24</sup> Wener Jaeger ha estudiado en profundidad la manera en que la concepción del mundo que acabamos de explicar se rompe con el Aristóteles más maduro (Jaeger, W., *Aristóteles* (1923), ed. española 1993). La *Política* de Aristóteles, a diferencia de la de Platón, parte del realismo de las situaciones de *lo social*. En el Libro I de la *Política* atiende a los “ingredientes” de la vida social, acercándose a lo sociológico y lo económico. Este punto de vista, le distingue suficientemente en su enfoque del de Platón. Ciertamente que los L.VII y VIII de la *Política* de Aristóteles parecen idealistas, pero, también lo es que ha desaparecido la idea de que la ciudad es “copia” de la Idea. Se tiende a una idealidad por la naturaleza de las cosas. Dice en el LL.cap.2 de la *Política*: “pues el estado se comporta respecto a ellos como el fin al que tienden; pero éste es, precisamente, la naturaleza. Pues a la condición que tiene cada cosa al término de su génesis la llamamos naturaleza de la cosa...” (1252b-1254b). La perspectiva de Aristóteles le lleva a examinar *lo social* a través de la idea del Estado y sus “enfermedades”, como formas de desnaturalización del Estado —ver L.IV y VI. El mal de *lo social* no se resolverá con una apelación general a la mala copia o falsificación de la Idea. Aristóteles cree poder hacer una analítica social y del hombre sobre la base de que las enfermedades morales son causas de las sociales. Fijémonos en el modo en que Aristóteles conecta su ética con la política. Dirá en la *Ética a Nicómaco*: “Primeramente, si los pensadores anteriores han dicho algo bien en detalle, tratemos de examinarlo; luego, a la luz de las constituciones que coleccionamos, estudiemos qué clases de influencias conservan y destruyen los estados, y qué clases conservan o destruyen las distintas formas constitucionales, y a qué causas se deben que unas están bien administradas y otras mal. Una vez estudiadas estas cosas, habrá, quizá más probablemente, que ver, echando una amplia mirada al entorno, qué constitución es la mejor, y cómo debe ordenarse cada una, y de qué leyes y costumbres debe usar, si ha de irle a satisfacción” (*Eth. Nic.*, X,10, 1181b 13).

frente a la descomposición de la *parte*, con Platón se acentúa la idea de que la muerte de la *ciudad* hace imposible la *justicia*.

| AMISTAD                            |           |                                 |          |                   |
|------------------------------------|-----------|---------------------------------|----------|-------------------|
| <i>Principios</i>                  | Individuo | ORDEN                           | Sociedad | <i>Principios</i> |
| Virtud                             | Justicia  | Ley=Ciudad=Persona              | Justicia | Virtud            |
| DESORDEN                           |           |                                 |          |                   |
| Injusticia personal<br>(Edipo Rey) |           | Injusticia social<br>(Sócrates) |          |                   |
| Suicidio                           |           | Suicidio                        |          | <b>Pena</b>       |
| RECUPERACIÓN<br>JUSTICIA           |           | IMPOSIBILIDAD<br>DE LA JUSTICIA |          |                   |

B) La ciudad en Roma

La concepción Romana de la *ciudad*<sup>25</sup> se distingue de la griega por su peculiar sentido de la *tradición*. Si el origen del desarrollo de la *libertad política* en la *ciudad griega* lo hemos explicado evolutivamente desde la *virtud del héroe homérico* hasta la *virtud colectiva* en la *ciudad*, en cambio, en Roma el origen de todos los principios está en los *campesinos* y sus *costumbres*<sup>26</sup>. Esta circunstancia es de capital

Respecto del suicidio, en Aristóteles se relaciona con la virtud del valor y no de la justicia (*Eth. Nic*, III,8).

<sup>25</sup> Desde que se fundó Roma (754 o 753 a JC) y, más o menos, hasta la muerte de Justiniano (565 d JC), Roma pasa por distintas épocas muy marcadas. Los historiadores nos hablan de Monarquía (753 a JC a 510 a JC), República (519 a JC a 27 a JC), Principado (27 a JC a 284 d JC) y Dominado (284 d JC hasta el 565 d JC). Como hemos hecho con Grecia, nos vamos a fijar en lo que creemos más característico de la ciudad romana, es decir, el periodo de la República.

<sup>26</sup> Así se pronunciaba un discípulo (como Platón) de Sócrates a cerca de los oficios artesanos (que muy bien podría decirse de los agrícolas también); dice Jenofonte en el *Económico*: “Los oficios llamados artesanos están desprestigiados y es muy lógico que se les tenga en gran desprecio en las ciudades. Echan a perder el cuerpo de los obreros que lo ejercen y de los que les dirigen, obligándoles a llevar una vida casera, sentados a las sombras de sus talleres, pasando a veces toda la jornada al amor de la lumbre. Así, los cuerpos se aplacan y las almas se vuelven ruines.

importancia; a partir de ella es que entenderemos que la *aristocracia* y la *tradición* se formen desde las instituciones de la *familia*<sup>27</sup> y el *derecho de propiedad sobre la tierra*<sup>28</sup>. Esta característica del pueblo romano se aprecia muy bien en el uso de los nombres personales. Frente al uso del nombre que hacen muchos pueblos antiguos, con el que marcaban el destino de la vida de la persona, el romano usará un nombre (*tria nomina*) con el que indica que su destino está señalado por la familia. Con el *praenomen* (Quintus, Sextus...) se indicaba el orden en la descendencia familiar. El *nomen* indicaba la familia a la que se pertenecía. Es decir, las personas que lo llevaban descendían de un mismo *pater gentis* y por lo tanto pertenecían a la misma *gens*. Por último, el *cognomen* hacía mención a lo característico de la persona. Al elegirlo los romanos no es que fueran muy originales y, de hecho, observamos muchos nombres relacionados con la agricultura. Son frecuentes apelativos como *Fabius* (haba), *Lentulus* (lenteja), *Cicero* (garbanzo).

El espíritu campesino y familiar lleva a que la *regularidad* fuera productora de normas y, en fin, a que la *costumbre* fuese una fuente de conocimiento y de autoridad para los romanos (*mos maiorum*). De ahí que diga Cicerón que "*Moribus antiquis res stat Romana iurisque*"

---

Además, estos oficios llamados artesanos no dejan ningún tiempo libre para ocuparse de los amigos y de la ciudad; tanto que estas personas parecen malos amigos y defensores de la ciudad. En algunas ciudades, sobre todo en aquellas que pasan por guerras, se llega a prohibir a todos los ciudadanos la práctica de los oficios artesanales". Esta forma de pensar choca con la mentalidad romana que ve positiva la educación agrícola (Catón, *De agri cultura*). Un autor tan importante como Ihering ha considerado que el origen del Derecho romano está en el guerrero (Ihering, R., *El espíritu del Derecho Romano* (1818-1892), ed. español 1998, t. I, §.10). Esta idea, que podría tratarse de manera similar al héroe homérico, tampoco llega a encajar plenamente con los griegos.

<sup>27</sup> Si en Platón la educación del niño depende del Estado, en Roma corresponde a la familia. Esta característica de la educación romana hará de las mujeres romanas las tutoras y pedagogas principales de sus hijos en sus primeros años, después, los varones, pasaban a ser educados por sus padres (Münzer, F., *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, 1929, pp. 4 s.s). Cuando un poco más adelante, cuando veamos la distinta importancia de Santa Mónica (madre de San Agustín) y de su padre en la conversión de San Agustín, este dato es fundamental para entender la distinta relación y ascendencia que ejercieron los progenitores sobre del Obispo de Hipona.

<sup>28</sup> Villacañas, J.L., *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, 2016, p. 23.

(la fortaleza de Roma descansa en las viejas costumbres)<sup>29</sup>. El hombre romano *jamás conoció algo así como una moral individual autónoma*. Lo más cerca que estuvieron de ello fue con los *estoicos*, pero, las ideas estoicas no calarían en el pueblo romano. Así que para los romanos la consistencia de su sociedad estaba fundamentada en la *amistad familiar* y a la *ciudad*<sup>30</sup>.

De esta situación deriva la noción de *status*<sup>31</sup>. Idea que nos sirve para diferenciar la *tradición romana* del *idealismo colectivo de los griegos*<sup>32</sup>. Usando una terminología moderna, para el romano el “grupo intermedio” (en especial: la familia) era desde donde explicaba su posición en el mundo. Por eso, jamás vivió el romano ningún tipo de tensión entre la gloria individual de Aquiles o la de Atenas. Si los griegos fluctuaron en su historia entre héroes colectivos (Temístocles o Pericles) e individuales (Aquiles, Alejandro), para los romanos la familia era algo en lo que se reunía lo colectivo y lo individual (vgr. gloria, honor). Esta es la razón de que la inmensa mayoría de los generales romanos no recibiera una preparación militar especial. Ocuparon ese cargo por méritos políticos (lo cual, como veremos, dependía en buena medida de la riqueza de la familia a la que perteneciese)<sup>33</sup>. Su posición en el campo de batalla también era muy diferente a la de los generales griegos (lo cual denota también la enorme diferencia que sobre la virtud y la gloria del héroe tenían griegos y romanos). Y, así, a diferencia de los griegos, los generales romanos se quedaban en la retaguardia, observando y decidiendo cuestiones estratégicas<sup>34</sup>.

*En la evolución de la República al Principado y el Imperio la tradición fue capital*<sup>35</sup>. De hecho, la *gloria familiar* es la que en realidad dará

<sup>29</sup> Cicerón, *Resp.* V, 1.

<sup>30</sup> Cicerón, *De Amicitia*, 70, 61.

<sup>31</sup> D’ors, J.A, *Derecho privado romano*, 1991, pág.267.

<sup>32</sup> Cfr. Marrou, H-I, *Historia de la educación...*, op. cit., p. 306.

<sup>33</sup> Sobre el nombramiento de los comandantes romanos: Fuller, J., *Julius Caesar: Man, Soldier and Tyrant*, 1965, p. 74; Adcock, F., *The Roman Art of War under the Republic*, 1940, p. 101. Dice Adrian Goldsworthy que los generales eran soldados a la vez que políticos (Goldsworthy, A., *In the Name of Rome. The Men who Won The Roman Empire*, 2003, p. 23).

<sup>34</sup> Sherwin-White, S., y Kuhrt, A., *From Samarkhand to Sardis: A new Approach to the Seleucid Empire*, 1993, p. 129.

<sup>35</sup> Linke, B., “Gürger ohne Staat? Die Integration der Landbevölkerung in der römischen Republik”, en Jehne y Pfeilschifter, 2006, pp. 65-95.

sentido a la de Roma<sup>36</sup>. Si se quiere, Roma se formará a través de sagas familiares (Claudios, Elios Tuberones, Quintios, etc.). Ellas serán las que den todo el peso al Senado (a los senadores se les llamará “*patres*”) y autoridad a la *tradición*<sup>37</sup>. De ahí también que su piedad religiosa fuera muy familiar (*sacra gentilitia*)<sup>38</sup> y que su forma de gobierno republicana fuera el resultado de impedir la preponderancia de algunas familias.

Por lo tanto, si el punto de partida de la explicación de la *libertad pública* en Grecia lo hemos puesto en la evolución que se produce desde el héroe de Homero, en el caso de los romanos lo ponemos en el *heredium*<sup>39</sup>. Este es el huerto, la casa antigua, inalienable, transmisible de padres a hijos. Al lado de esta propiedad existía el *uso* que, en ciertos bienes, no coincidía con la propiedad los mismos<sup>40</sup>. Desde aquí se distinguen distintos tipos de relaciones de las personas con las cosas y las diferentes clases de acciones interdictales para proteger la posesión y la propiedad. Al conjunto del *heredium* y los derechos de uso común es a lo que se llamaría *fundus*. Esta mínima estructura patrimonial y familiar constituía la posición de la persona en el conjunto de la comunidad: *gens* que, naturalmente, se relaciona con el *status*. Este mínimo principio

---

<sup>36</sup> Por ejemplo, según Tito Livio dirá Decio: “¿Por qué he de vacilar en seguir el destino de mi familia? A nuestra casa le ha tocado ofrecerse como víctima expiatoria cuando la patria está en peligro” (cita tomada de Marrou, H-I., *Historia de la educación...*, op. cit., pág 308).

<sup>37</sup> La fuerza de la familia se puede observar en la época de los reyes (753 a 510 a JC). Los monarcas tenían encomendada una función jurisdiccional y religiosa. En el momento en que los reyes etruscos quisieron convertir la monarquía en una tiranía (Tarquino el Soberbio) el sistema mutó hacía el nombramiento de dos magistrados anuales.

<sup>38</sup> Altheim, F., *A History of Roman religion*, 1938. Sólo durante el Imperio y el culto al emperador puede decirse que la *civitas* tuviera un componente religioso. Pero esta característica, en realidad, es una degeneración de la piedad familiar de los romanos. Estos matices deben tenerse en cuenta al examinar algunos análisis que se han hecho de la noción de “ciudadanía” y que deducen una equiparación de la ciudad romana y la griega (Cfr. Ratzinger, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, en Obras Completas, Tomo. I, ed. español 2015, p. 282 y 292). En cambio, manteniendo la distinción que hemos hecho se entiende que la *civitas* era una derivación formal del *populus* y, así se entiende que, por ejemplo, Cicerón la llamara *corpus* o *res populi*.

<sup>39</sup> Mommsen, Th., *Römische Geschichte*, 1912, p. 182.

<sup>40</sup> Esta diferencia dará lugar con posterioridad a innumerables polémicas sobre qué entender por propiedad y usufructo: ej. Savigny, F-C., *Das Recht des Besitzes*, 1875 y Ihering, R., *Über den Grund des Besitzes*, 1889.

explica que la *función pública* adquiriera una fisonomía muy diferente a la griega. Mientras que para los griegos era la *virtud política* la que justificaba la función pública, para el romano será una cuestión de poder pagarla. Es decir, la función pública romana la ejerce quien es capaz de apropiarse económicamente de ella<sup>41</sup>.

Esta manera de entender la política tiene cierta similitud con lo que sucede en los Estados Unidos actualmente donde el candidato político tiene que buscar dinero para pagarse su campaña o con concepciones de la libertad basadas en el derecho de propiedad<sup>42</sup>. En cualquier caso, serán las grandes familias propietarias las que velen en el Senado por el mantenimiento de una *tradición* que, naturalmente, protege su posición en el mundo. Por otro lado, la generalización del principio patrimonial en la sociedad llevó a que muchas funciones públicas (recaudar impuestos, servicios sacerdotales, etc.) también se patrimonializasen; de manera que serán asumidas por ciertas familias y acabaran siendo transmitidas por herencia. Y, así, el aspecto general de la República de Roma en el s. V a JC es el de una sociedad dividida principalmente entre clases de propietarios, de las cuales, la más polar es la de *patricios* y *plebeyos*.

No obstante, esta situación entraría en crisis. El acoso de los sabinos, aruncos, ecuos y los volscos a la ciudad de Roma (495 a JC) daría ocasión a los plebeyos para reclamar ciertos derechos. Si ellos iban a luchar por Roma, reivindicarían la posibilidad de poder adquirir la propiedad sobre la tierra y más derechos políticos. La *Ley de las Doce tablas* (450 a JC) permitiría la venta de lotes concretos del *fundus*, la *Lex Publilia Voleronis de plebeis magistratibus* (471 a JC) reconoció derechos políticos a los plebeyos que, a partir de entonces, elegirían tribunos en los concilios de la plebe. También, en el año 445 a. JC la *Lex Canuleia* puso fin a la prohibición de los matrimonios entre patricios

---

<sup>41</sup> Servio Tulio creó las *comitia centuriata*, las cuales eran un trasunto la organización del ejército que, y esto es fundamental, agrupaba a los ciudadanos según su riqueza. Así, para pertenecer a la primera clase de ciudadanos se exigían cien mil sestercios y, de manera, descendente se pagaba menos hasta llegar a la quinta clase. Cada una de estas clases estaba reflejada en el ejército por su obligación de aportar centurias. De manera que, si se quería tener más poder político y militar, esa clase social debía hacer un mayor desembolso (Cornell, T., *The Beginnings of Rome*, 1995, pp. 173-197).

<sup>42</sup> Rothbard, M., *La ética de la libertad* (1982), ed. español 2009.

y plebeyos; y un poco después, en el año 367 a. JC, se aceptó que uno de los cónsules fuera plebeyo (*leges Liciniae Sextiae*), por último, las *leges Publiliae Philonis* y *Hortensia* equipararon los plebiscitos de las asambleas de la plebe con las *leges* votadas en los comicios.

Esta nueva situación suponía que el comercio y el ejército se convirtieron en dos caminos de promoción social. Por un lado, cualquier plebeyo podía, a partir del año 450 a. JC, adquirir tierras<sup>43</sup> y dar origen a una familia *rica* si tenía éxito en el comercio, pero, además, también se recompensaba a los veteranos de guerra con tierra (*ager assignatus viritium*). No obstante, con el tiempo, la aristocracia tradicional entraría en pugna con los *equites* (aquellos que se fueron enriqueciendo con la guerra y el comercio) y los *populares*. Las causas de estos conflictos explican el paso a la época imperial.

Así llegamos a los s. III y II a JC. Dirá el griego Polibio que la constitución romana no podía encuadrarse en ninguna de las formas políticas de los griegos<sup>44</sup>. Podía parecer monárquica, si nos fijamos en el poder de los cónsules y que estos solían pertenecer a las familias más antiguas y ricas (pero eran dos y por tiempo limitado). Podía parecer aristocrática, si nos fijamos en el Senado (pero existía también cierto poder de veto y poder legislativo por parte del pueblo). Por último, podría parecer democrática, si atendemos a la Asamblea (pero, ciertamente, el Senado y los dos cónsules ostentaban mucha autoridad por la *tradición*). En definitiva, el sistema romano sustentado en la “amistad familiar” daba como resultado el *principio de desconfianza* en el poder político. Si en Grecia veíamos que la opción democrática, como manera de controlar el poder político individual, nacía de su peculiar sentido de la virtud política (*Dike*) y la razón, en el caso de Roma, fue la fuerza del juego de la libertad y la propiedad privada familiar la que, básicamente, daría forma al *sistema de separación de poderes* que hemos explicado. Ello llevaba a una noción de *ley* muy distinta. Mientras que los griegos concibieron la *ley* como un producto de la razón y la

---

<sup>43</sup> En un principio la tierra conquistada pertenecía al *populus romanus*. El pueblo lo cedía a los particulares que debían pagar a los *tributum* o *stipendium* (Gayo, *Institutas*, 2, 21). A partir de aquí existe una evolución en la que intervienen factores de todo tipo, hasta que en el derecho postclásico la propiedad y la posesión están unidas.

<sup>44</sup> Polibio, *Historias*, 6, 5.

amistad política (*epieikeia*), los romanos usaron de la *equidad* para el descubrimiento de la ley<sup>45</sup>.

A diferencia de los griegos, que trataron al político como un filósofo y, por lo tanto, entendieron la educación como el modo de formar al político, los romanos hablarán de la *República* de una manera mucho más práctica, como una “empresa del pueblo” y, el pueblo, no era cualquier grupo de personas, sino “la asociación de personas basada en la aceptación de unas leyes y en la comunión de unos intereses”<sup>46</sup>. Para los romanos, por lo tanto, la *amistad* era muy práctica<sup>47</sup>. La ley no se fundamentaba en lo que alguien pensase que sería lo mejor, sino que eran las costumbres, el uso continuado de las mismas y la equidad lo que provocaba el desarrollo del Derecho<sup>48</sup>. Por

<sup>45</sup> *Irisprudentia como iusti atque iniusti scientia* (aquí “scientia” equivale a “ars”) (D 1.1.10, 2).

<sup>46</sup> Cicerón, *De republica*, 1,25,42.

<sup>47</sup> Como hemos visto, Cicerón en la amistad pone por delante la virtud a la utilidad, pero no de manera absoluta (*De Amicitia*, 61). La Ley de las XII Tablas, redactadas según la tradición, a propuesta de Terentilo Arsa (461 a JC), eran una recopilación de costumbres en las que se venían a equiparar los derechos de los plebeyos con los patricios. Cicerón las considerará *tota civilis scientia* (*Orat.*, 1,43), y eran recitadas por los niños en verso para aprendérselas de memoria. La Ley de las XII Tablas declaró la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y exigiría que cualquier norma o precepto fuera público (hasta ese momento los Pontífices ocultaban muchos preceptos, ello, sin duda, por la confusión del *ius* —relaciones jurídicas entre las personas—, con el *fas* —relaciones con las divinidades—). En cualquier caso, de las XII Tablas parte el desarrollo del Derecho romano, pues como dirá Pomponio, de esta ley comenzó a fluir el derecho civil (*fluere coepit ius civile*) (Dig. 1.2.2.4).

<sup>48</sup> La ley en Roma no aparece como una idea individual o un deseo de alguien particular en la República. El magistrado proponía la ley a los ciudadanos, los cuáles la tenían que aceptar o rechazar por completo. Ello suponía una doble dificultad. Por un lado, no podían hacerse leyes excesivamente largas pues, en ese caso, podrían ser rechazadas; por otro lado, había que estar muy seguro de que la ley que se propusiera se iba a aceptar, es decir, que no contradecía las costumbres. Todos estos inconvenientes provocaban que hubiese muy pocas leyes y que, así, el desarrollo del Derecho romano se produjera por lo que hoy se llama Jurisprudencia. La Filosofía de Roma fue su Jurisprudencia. Sobre el método casuístico ver García Garrido, M.J., *Derecho Privado Romano*, 1995, págs.112 s.s. Ahora podemos entender la definición de *lex* que nos ofrece, por ejemplo, Papiniano: “Ley es el precepto común, el dictado de personas prudentes, la represión de los delitos que se cometen voluntariamente o por ignorancia, el convenio de la república” (Dig. 1.3.1). En el Principado, el sistema se descompone y el Senado comienza a tener potestad legislativa a través de los *senadoconsultos*. A partir de ahí, el *ius civile* comenzó a retroceder frente al poder político. Un ejemplo de esa tensión lo tenemos en el siguiente fragmento de Ulpiano —en el que puede verse como un *senadoconsulto* extendió el usufructo

ello, se ha dicho correctamente que la semilla que propició la grandeza de Roma estuvo en su rechazo a la monarquía, para lo que “crearon magistraturas anuales, repartiendo el poder entre dos a quienes llamarón cónsules, derivado de *consulere* (deliberar), en lugar de llamarles reyes o señores, que se relacionan con los términos *regnare* (reinar) y *dominari* (imponer su dominio)”<sup>49</sup>. A los magistrados, una vez superado el tiempo de su cargo, se les obligaba a jurar que habían respetado la ley (*nihil contra leges fecissent*). Este juramento no era baladí. Suponía un enorme desprestigio para la familia que el magistrado se hubiera corrompido. Además, si abusaban de su poder podían ser acusados de *crimen repentundarum*.

El desorden del sistema vino provocado por las tensiones sociales. El momento que consideramos clave para entenderlo es aquél en que *la función se separa del cargo*. El paso al Imperio desde la República se hizo inevitable cuando Sila, después de la batalla de Puerta Colina (a.82 a. JC), consiguió a través de ciertas tretas dominar la función de los cónsules y senadores, vaciando de contenido esos cargos. Al vaciar los cargos de senador y de cónsul de sus funciones, la separación de poderes fue sólo nominal. Sería cuestión de tiempo que se llamasen a las cosas por su nombre y se hablase de Principado y después de Imperio.

Hemos terminado el apartado dedicado a la *ciudad* de Grecia utilizando el *suicidio* como situación para explicar la virtud en la *ciudad*. Hagamos lo mismo con Roma. Vamos a omitir ejemplos como el de Séneca, similar en muchos sentidos al de Sócrates, porque, como hemos dicho, el estoicismo no caló en el pueblo romano ni siquiera en la época de Marco Aurelio. Así que, respecto de la importancia de ciertos valores en las acciones de suicidio en Roma, tenemos, en primer lugar, el hecho de que se reconoció que, para defender a la *familia* de los acreedores, el deudor podía suicidarse. Con ello, conseguía que los bienes pasaran a los herederos y salvar el patrimonio familiar<sup>50</sup>. Otro ejemplo, esta vez histórico, es el que

---

a las cosas consumibles, en contra de lo que disponía el *ius civile*: “con arreglo al derecho civil es nulo el usufructo constituido sobre tales cosas, pero hay que condescender con el senadoconsulto, que habla de la caución de estas” (Dig. 7.5.11).

<sup>49</sup> Cicerón, *De legibus* 3, 8; *De republica*, 1,26,4.

<sup>50</sup> Veyne, P., “Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain”, en *Latomus* 40/1 (1981), pp. 227-228. Sin embargo, hay que decir que este punto no está del todo claro ni en las

se produjo en el año 295 a JC, en Sentium, Publio Decio Mus, que marchaba al frente de un ejército contra los samnitas, etruscos y galos, se ofreció en holocausto a los dioses para conseguir la victoria. Hecho el ritual de oblación, espoleó a su caballo y acometió en solitario al ejército enemigo y murió. Ello se debió a que su padre, en el año 340 a JC, había actuado de la misma manera<sup>51</sup>.

Finalmente, aunque no tiene que ver con el suicidio, no nos resistimos a traer la explicación que Cicerón hace el magnicidio, porque en ella se aprecia una preponderancia de las ideas griegas: se supedita la *familia* a la *ciudad*. Dice Cicerón respecto del tirano que es asesinado por un familiar: “¿Un tirano, aunque familiar? No, por cierto, lo parece al pueblo romano, quien, entre todos los preclaros hechos, ése estima el más bello. ¿Venció, por consiguiente, la utilidad a la honestidad? Por lo contrario, la utilidad ha seguido a la honestidad”<sup>52</sup>.

| FAMILIA                             |                  |                                     |                     |                      |
|-------------------------------------|------------------|-------------------------------------|---------------------|----------------------|
| <i>Principios</i>                   | <b>Individuo</b> | <b>ORDEN</b>                        | <b>Sociedad</b>     | <i>Principios</i>    |
| Familia y patrimonio                | <i>Gens</i>      | Costumbres=<br>Orden de Familias    | <i>Gens+Gens...</i> | Familia y Patrimonio |
| DESORDEN                            |                  |                                     |                     |                      |
| Injusticia personal<br>(Suicidio)   |                  | Injusticia social<br>(Magnicidio)   |                     |                      |
| <b>PROTECCIÓN<br/>DE LA FAMILIA</b> |                  | <b>PROTECCIÓN<br/>DE LA FAMILIA</b> |                     |                      |

fuentes ni en la bibliografía. En las XII Tablas no aparece que el suicidio del deudor sea causa de extinción de sus deudas para el heredero. Por su parte, algún autor recuerda que Tácito menciona procesos por deudas después del suicidio del deudor (Grisé, Y., *Le suicide dans la Rome Antique*, 1982, p. 25). La solución a la cuestión creemos que está en la necesidad de una condena para ser tenido como deudor y, en consecuencia, el suicidio del deudor daría lugar a que el proceso en muchos casos no pudiera iniciarse o proseguir. Pero, esto requeriría un estudio más preciso, a la vista del juego procesal del acreedor sobre la herencia yacente. En todo caso, a partir del s. I el suicidio no impedirá el embargo patrimonial del suicida que hubiera cometido un delito que comportará el embargo de sus bienes (Dig 48,21,3; 48,21,3,1-3; 4, 21, 2,1).

<sup>51</sup> Goldsworthy, A., *In the Name of Rome...*, op.cit., p. 23.

<sup>52</sup> Cicerón, *De officiis*, III, 4.

### C) La ciudad en el Pueblo hebreo

El pueblo de Dios comenzó su andadura en la historia con la orden de Dios a Abraham de *abandonar la ciudad* de Ur para instalarse en otra tierra (Gn11, 28). A partir de ahí (s. IX a JC) se inicia una historia personal de *amistad de un Pueblo* con Dios, una historia que corre paralela a la del destierro, el cautiverio, la liberación por la mano de Dios, etc. Por lo tanto, para el pueblo hebreo *la ciudad del pueblo hebreo está allí donde está Dios*. Ya sea en la montaña, en la tienda por la que llevan el arca durante el destierro de Egipto o en el Templo, ya sea frente a otros dioses, formas de gobierno y posibles influencias de otros pueblos, lo singular es la *alianza con Dios*<sup>53</sup>. Nosotros vamos a tratar esta idea fijándonos en el periodo del s. II a JC. Es el momento en el que se ha expandido la *cultura griega*, en expresión feliz de James H. Breasted, por el “creciente fértil” a causa de las guerras de Alejandro y, un poco más adelante, los romanos suplantando el poder Seleúcida en oriente próximo. En esta época podemos ver lo propio de la *ciudad hebrea* en pugna cultural con Grecia y Roma.

Alejandro Magno conquistó Judea en el año 332 a JC. De la impresión que Alejandro causó al pueblo hebreo tenemos testimonio en el primer libro de los Macabeos; se dice de él que a causa de sus conquistas “*su corazón se llenó de soberbia y orgullo*” (1 Mac 1, 1-9). La exaltación dionisiaca de Alejandro a través de la impresión de su imagen en las monedas, adornado con los cuernos y las orejas de un toro<sup>54</sup>, no podía resultar más antagónico a un pueblo al que Dios había castigado por adorar un becerro de oro (Ex 32).

Los reyes que pasaron a repartirse y gobernar el imperio de Alejandro tenían su misma mentalidad. En el caso de Judea, la disputa sobre esta región puso en liza a los Tolomeos frente a los Seléucidas desde el 274 a JC. En el año 200 a JC, Antíoco III (Seléucida) derrotó a los ejércitos egipcios y reclamó la soberanía sobre Fenicia y Palestina. En esta victoria fue capital la alianza de Antíoco

<sup>53</sup> Atticus, C., “El origen del “contrato social” en el “ברית”, en *Procesos de mercado*, núm. 2, 2023, págs.166-225.

<sup>54</sup> Sobre si la efígie es de Alejandro o Seleuco I ver Hadley, R.A., “Seleucos, Dionysus, or Alexander”, en *Numismatic Chronicle* 14 (1974), pp. 9-13. A nuestros efectos, esta discusión carece de importancia.

III con los judíos. Flavio Josefo en las *Antigüedades judaicas* se refiere a una carta de este rey a su *strategos* Zeuxis (gobernador en Celesiria y Fenicia) y a un decreto relativo a las cuestiones de la pureza<sup>55</sup>. En la carta señala diversos privilegios para los judíos (les autoriza a reconstruir el Templo, les exime de impuestos en el transporte de materiales para la reconstrucción, se exime de impuestos a los sacerdotes y funcionarios del culto, permite al pueblo gobernarse por sus leyes, etc). Por su parte, en el decreto se prohibirá a los extranjeros entrar en el Templo, también prohíbe que la carne y la piel de los animales impuros para los judíos sean introducidos en la *ciudad*, autorizando a los judíos que se habían purificado a que ofrezcan sacrificios ancestrales. Todas estas normas nos dan a entender que para los judíos era capital que el rey extranjero respetara la relación que ellos mantenían con Dios. Esta relación era la que determinaba la idea de “cuerpo social”<sup>56</sup>, es decir, la *ciudad*.

La noción y función de la ley es muy importante para entender el proceso que siguió a esta situación. Que Antíoco III dejara que los judíos se gobernarán por su “*ley ancestral*” originaba una duda a los judíos: ¿Acaso era una autoridad humana la que les iba a permitir gobernarse por la Ley de Dios? Es decir, ¿existía un poder político mayor al de Dios? Así que la medida de Antíoco III, que sobre el papel puede parecer muy favorecedora para los intereses judíos, examinada de cerca tenía sus problemas. Pero las dificultades no terminaban ahí: no estaba nada claro qué debía entenderse por “*ley ancestral*”. Pensemos que según la tradición judía Moisés recibió de Dios la *Ley escrita* pero también la *oral*. El *material oral* es lo que constituye la *Mišná*. Ese “material” se formó buscando apoyatura bíblica para dar rango normativo a ciertos *usos y costumbres*. Esta verdadera fuente del derecho hay que entender que estaba vigente en el momento que estamos examinando, pues, el primer periodo de su desarrollo duró hasta la destrucción del Templo por los romanos (a. 70 d. JC). Pero, además, paralelamente a la *Mišná*, existen otra serie de narraciones e interpretaciones del texto bíblico que usa de la *deráš* (interpretación del texto bíblico distinto al *pešat*

---

<sup>55</sup> Josefo, F., *Ant. Jud.*, 12, pág.138-144.

<sup>56</sup> Berquist, J., *Controlling Corporeality: The Body and the Household in Ancient Israel*, 2002, p. 59.

—literal—) y que, efectivamente, puede tener contenido normativo: *midráš halajá*. Por último, a todo ello hay que añadir que, desde la invasión de Alejandro y en la época Seléucida, toma mucha importancia la *agadá*. Con este nombre se hace referencia a los comentarios y narraciones que tenían como finalidad mantener la unidad del pueblo a través del comentario rabínico del texto bíblico en la sinagoga<sup>57</sup>. En definitiva, con todos estos mimbres, que Antíoco III dejara a los judíos gobernarse por su “Ley ancestral” supondrá que éstos continúen buscando en Dios, la tradición y los comentarios rabínicos las razones de su *libertad política*.

A los diez años de que Antíoco III tomara Judea sintió la mano de Roma. Con el tratado de Apamea (188 a JC), el gobierno seléucida quedó prácticamente a merced de Roma. Ahora, los seléucidas debían pagar tributo a Roma, de manera que los reyes griegos se concentraron en esquilmar a sus gobernados. Según el segundo libro de los Macabeos, Seleuco IV envió a su ministro Heliodoro para apoderarse del tesoro del Templo de Jerusalén (2 *Mac* 3, 4-4)<sup>58</sup>. Este hecho fue de una enorme gravedad y rompía con lo que hemos visto que fueron las condiciones de ocupación de Antíoco III. Aunque según 2 *Mac* 3, 24-30, la crisis se superó en ese momento, en el año 175 a. JC sube al poder Antíoco IV Epífanes (*dios manifiesto* o *loco*). En ese momento, Jasón compra el cargo de sumo sacerdote y comienza la reforma helenizante de los judíos<sup>59</sup>. Esta reforma es un intento de suplantar la “amistad con Dios” por la “amistad por la ciudad” —tal y como la entendían los griegos. Los dos libros de los Macabeos son muy claros al denunciar que muchos del pueblo judío habían abandonado la Ley para colaborar con la aplicación de las nuevas ordenanzas griegas<sup>60</sup>. Si recordamos lo que hemos

<sup>57</sup> Romero, E., *La ley en la leyenda*, 1989, p. 3 s.s.

<sup>58</sup> Se han encontrado unas cartas entre Seleuco IV y Heliodoro que ayudan a entender esta situación (Cotton, H., y Wörrle, M., “Seleukos IV to Heliodoros: A New Dossier of Royal Correspondence from Israel”, en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 159, 2007, pp. 191-205).

<sup>59</sup> En el estudio de la relación del helenismo y el judaísmo es ya un clásico: Hengel, M., *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vol., 1974.

<sup>60</sup> Sobre si esta sustitución fue moderada, agresiva, dando de lado a la ley antigua, se ha discutido mucho. A nuestros efectos lo fundamental es la reacción que provocó en quienes se negaron a helenizarse.

visto sobre la *ciudad griega*, podemos intuir que las leyes griegas atacaban la misma raíz del pensamiento hebreo. Para los griegos, por ejemplo, la gimnasia y los gimnasios eran fundamentales para educar al ciudadano en la disciplina (*eutaxia*) de la obediencia a la autoridad política de la *polis*<sup>61</sup>, además, consideraban al desnudez como un signo de distinción frente al resto de pueblos bárbaros<sup>62</sup>. Naturalmente, para los judíos disciplinar al ser humano para servir a un político era una abominación (*Dn* 4, 9; *Jer* 17, 5) y una inmoralidad mostrar la desnudez en público (*Dt* 25, 11).

Pues bien, entre los años 170 y 168 a JC los imperios seléucida y tolemaico se enfrentaron entre sí en la que se llama sexta guerra siria. Para esta guerra Antíoco IV necesitaba de muchos más recursos económicos. Ello dio ocasión a que Melenao prometiera a Antíoco IV doblar el tributo anual del Templo a cambio del cargo de sumo sacerdote que ocupaba Jasón. Antíoco IV aceptó (2 *Mac* 4, 24). Esta acción conduciría a que Jasón iniciara una guerra civil contra Melenao. Los historiadores cuestionan la versión de dos bandos bien definidos que presenta Flavio Josefo<sup>63</sup>. La impresión más exacta parece ser la de judíos que cambian de uno a otro bando con la finalidad última de eliminar la influencia helenizante. En todo caso, Antíoco IV reprimió con violencia esta guerra<sup>64</sup> y saqueó el Templo (2 *Mac* 5, 12-16).

La oposición del pueblo hebreo a Antíoco IV se articula desde Dios. Los seres humanos están creados a imagen de Dios (*Gn* 1, 26), así que la *amistad con Dios* es de donde deriva la justicia y el bienestar con el que Dios gobierna la creación. El gobierno de Dios será la medida para juzgar la acción de gobierno humano<sup>65</sup>. De manera que, en el libro de Daniel, Antíoco IV es tratado como alguien injusto, desprovisto de sabiduría y lleno de engaño; es decir, alguien que se intentaba hacer pasar por Dios (*Dn* 8, 11-25; 11, 36).

<sup>61</sup> Kennell, N., *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*, 1995; Chanoist, A., *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*, 2005.

<sup>62</sup> Crowther, N., *Athletika: Studies on the Olympic Games and the Greek Athletics*, 2004, p. 140.

<sup>63</sup> Josefo, F., *Ant. Jud.*, 12, 239.

<sup>64</sup> Hacia el año 167 a JC Antíoco IV publicó un edicto en el que prohibía la práctica de la religión judía. La matanza de Jerusalén se produjo en el año 169 o 168 a JC.

<sup>65</sup> Middleton, R., *Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, 2005, p. 55.

Ahondando en las imágenes apocalípticas que contiene este libro, se señalan a los reinos del mundo como monstruos, productores del desorden natural, siendo los helenísticos los más terribles de todos. El vidente del libro de Daniel describe así a la cuarta bestia de la que sale el cuerno de Antíoco: “Y vi una cuarta bestia, terrible y espantosa, con una fuerza extraordinaria y dientes de hierro” (*Dn*, 7,7). Inmediatamente a esta escena, el libro de Daniel hace aparecer al Anciano que, desde el trono brillante, impartirá Justicia (*Dn* 7, 9-10)<sup>66</sup>. Naturalmente, el libro de Daniel indica que es la alianza con Dios lo que el pueblo debe conservar para ser salvado de la tiranía (*Dn* 11, 32).

¿Cómo queda reflejada esta noción de la ciudad y la libertad política a través del *suicidio*? La pauta y medida de la justicia o injusticia de esta acción la da la Ley de Dios. Pensemos en el caso de Sansón. En él, el suicidio se justifica por el fin de la acción. Recuérdese que Sansón se suicida destruyendo el templo de los filisteos (*Ju* 16, 29-30). Pero también el Antiguo Testamento trata el suicidio como una consecuencia del pecado. Zimri se suicida quemando el palacio al ver ocupada la *ciudad*. El libro de los Reyes lo explica así: “por los pecados que había cometido, haciendo lo malo ante los ojos de Jehová, y andando en los caminos de Jeroboam, y en su pecado que cometió, haciendo pecar a Israel” (1 *Re* 16, 19-20).

| AMISTAD-DIOS        |                       |                   |                       |                   |
|---------------------|-----------------------|-------------------|-----------------------|-------------------|
| <i>Principios</i>   | Individuo             | ORDEN             | Sociedad              | <i>Principios</i> |
| Alianza             | <i>Pueblo de Dios</i> | Ley de Dios       | <i>Pueblo de Dios</i> | Alianza           |
| DESORDEN            |                       |                   |                       |                   |
| Injusticia personal |                       | Injusticia social |                       |                   |
| Castigo             |                       | Castigo           |                       |                   |

<sup>66</sup> Además del libro de Daniel, durante la época de Antíoco IV encontramos, al menos, estas obras de resistencia política: *Apocalipsis de las semanas* y el *Libro de los sueños*. No podemos extendernos en este interesantísimo tema. Barbar Harlow ha atinado totalmente al dar al libro en el que estudia, entre otros, estos textos como *literatura de resistencia* (Harlow, B., *Literatura de resistencia*, (1987), ed. español 1993).

### III. LA CIUDAD DE DIOS EN SAN AGUSTÍN

Examinaremos el pensamiento de San Agustín a través de los tres principios que hemos que dan forma a la *amistad* en la comprensión de la *ciudad*; estos son: la *virtud (colectiva)*, la *gens* y la *Alianza*. Para ello, en primer lugar, hemos de identificar lo característico del pensamiento cristiano. A nuestro modo de ver, son las dos virtudes desde las que concibe la idea de hombre: la *caridad* y la *humildad*<sup>67</sup>. A partir de ellas podemos entender el principio nuclear que guía la elaboración del pensamiento cristiano: *toda verdad nos pertenece*<sup>68</sup> y, en consecuencia, de que veamos reflejos de las ideas que hemos expuesto en lo que nos va a decir San Agustín. En efecto, es un pensamiento que proviene de la *caridad*, pues exige atender a la verdad que pueden alcanzar los hombres por sí mismos y de culturas distintas a la cristiana; y, por otro lado, supone la *humildad*, pues el Maestro del cristiano es Cristo (Jn 14, 6). El cristiano no conoce para hincharse, sino para *servir* a la Verdad y *crecer* (1 Cor 8, 1-13). De esas dos virtudes y principio se deriva la idea de sabiduría de San Agustín como *docta ignorantia*<sup>69</sup>.

Y así, al examinar la *libertad política* en San Agustín ésta habrá de entenderse desde la manera en que la *humildad* y la *caridad* dan forma a la *libertad humana*<sup>70</sup>. En este sentido, tendremos que explicar la diferencia que va a suponer que el hombre sea *imago*

---

<sup>67</sup> Era frecuente relacionar la humildad con condición baja, la ignorancia y la debilidad. En Aristóteles, por ejemplo, se opone a la magnanimidad (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1123b5-1125<sup>a</sup>30). Naturalmente, en un sentido teológico la humildad no era en la Antigüedad una virtud de Dios. El cristianismo cambia esto. San Agustín se referirá a Dios como "*humilis deus*" (*Cat. Rud.*, IV, 8) o maestro de la humildad (Jo. Ev. Tr., 25, 16; 59, 1; *Serm.*, 61, 1). Ello da un sentido nuevo a la caridad. El amor no nace directamente del ser humano, sino que es un don que el hombre recibe (*Trin.*, IX, 8, 13; *Ep.* 117, 7). Un estudio más en detalle en el último capítulo de nuestro libro: Atticus, C., *De Duae civitates*, 2024.

<sup>68</sup> San Justino, *Apologías*, I, 11; Tertuliano, *Apología por los cristianos*, I, 23; San Agustín, *De doc. Chr.*, II, 40, 61.

<sup>69</sup> San Agustín, *Epist.* 130, 28; *Civ. Dei*, XII, 7.

<sup>70</sup> "Yo deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? ¡Ninguna cosa más!" (San Agustín, *Solilo.*, I, 2, 7).

*Dei*<sup>71</sup> respecto de lo que hemos visto en griegos, romanos y hebreos. Y es que el Hiponense es racional como los griegos<sup>72</sup>, pero, a su vez, ningún otro autor antes de él en Occidente ha dado un peso tan enorme al corazón<sup>73</sup>. También verá en la *familia* la célula nuclear de la sociedad<sup>74</sup>, como los romanos, pero exaltará la castidad como forma de amor<sup>75</sup>. También se referirá a la importancia de las costumbres, igual que los romanos, pero, como los griegos, las valorará como buenas o malas al examinarlas en el marco de la virtud (cristiana)<sup>76</sup>, dando con ello otro sentido a la noción de *amistad*. La belleza será para el Hiponense una manifestación del orden, como sucede con los griegos<sup>77</sup>, pero distinguirá el placer de la belleza del concupiscible<sup>78</sup>. Encumbrará el *Doctor de la gracia* a la *libertad* como don de Dios en el ser humano<sup>79</sup>, pero apunta a su peligro cuando opera sin la brújula de la tradición para la razón<sup>80</sup> o sin el refuerzo de la gracia para la voluntad<sup>81</sup>. Entenderá que la ciudad terrena es importante, pero no pondrá ninguna esperanza y fe definitiva en ningún hombre u orden comunitario (civil o eclesiástico)<sup>82</sup>. Y, en fin, por no cansar más al lector con la serie de temas y matices en la obra del Obispo de Hipona, San Agustín se atenderá a la argumentación apofántica propia del retórico romano, pero, a la vez, usará en muchos casos la noción de “potencia” griega para ir a los fundamentos<sup>83</sup>.

---

<sup>71</sup> San Agustín, *Conf.* I s.s., en relación con *De Trinit.*, XIV, 8, 11. Una de las partes más inspiradas de *De Trinit.*, es aquella en la que San Agustín explora la imagen de Dios en el hombre a través de las tres facultades del alma (*De Trinit.*, XIV, 7, 10).

<sup>72</sup> San Agustín, *Contr. Acad.*, I, 2, 5; *Retrac.*, I, 1, 2; *De Trin.* 8, 5, 8; 12, 12, 25; 14, 1, 3. En las *Retractaciones* San Agustín se arrepentirá de haber dado tanta importancia al platonismo en su primera época.

<sup>73</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, XXII, 30, 3.

<sup>74</sup> San Agustín, *De bono conjug.*, I, 1.

<sup>75</sup> San Agustín, *Sol.*, I, 10, 17.

<sup>76</sup> San Agustín, *Doc. Chr.* I, 24, 25; *Civ. Dei*, XXI, 27.

<sup>77</sup> San Agustín, *De ord.*, II, 14; *De mus.*, I, 13.

<sup>78</sup> San Agustín, *Conf.* V, 3, 5; 6, 10 y 13, 23; *Civ. Dei.*, XIV, 16, 18 y 20, 23.

<sup>79</sup> San Agustín, *Gr. et pecc. Or.* I, 22, 24.

<sup>80</sup> San Agustín, *Doc. Chr.* IV, 21.

<sup>81</sup> San Agustín, *Contra Faust.*, 8, 2; *Doc. Chr.*, III, 8; *Ep.* 167; *Lib. arb.* II, 13, 37.

<sup>82</sup> San Agustín, *Civ. Dei.*, XIX, 21.; en *Ps.* 51, 6.

<sup>83</sup> San Agustín, *De ord.*, II, 5, 16.

### A) El dilema político del cristianismo entre el s. II y el s. V.

En la época que escribe San Agustín la Iglesia se debatía en un dilema respecto a la *libertad política*. Por un lado, era muy consciente de la persecución sangrienta del Imperio a los cristianos. Lo que llevó a que los cristianos, igual que los judíos en la época de Antíoco IV Epífanés, usaran clichés milenaristas para interpretar su situación de *perseguidos políticos*. Y así, Roma será vista en el Apocalipsis como una ramera adornada de púrpura y escarlata (*Ap* 17, 9). A partir de ahí, con una simetría casi exacta con la época de la persecución a los macabeos (*Dn* 7, 21; 12, 2-13; 2 *Mac* 6, 12 y *Mc* 13, 1-37), se llegó a considerar que la venida de Cristo era inminente y que daría lugar a un periodo de paz y felicidad de mil años en la tierra<sup>84</sup>. No obstante, en el s. II el paso del tiempo empieza a sugerir otra interpretación a la “inminencia” de la segunda venida de Cristo. Ello puede observarse con claridad en 2 *Pe* 3, 8. En este texto se supera la *interpretación inmedatista* de la segunda venida, usando las palabras del salmista a propósito de que para Dios un día es como mil años (*Sal* 90, 4). A finales del s. II, Orígenes rechazará las ideas milenaristas. Al hacerlo dirá algo que después va a ser fundamental para San Agustín. No se va a instaurar ningún “poder político” en la tierra en el que Dios sea el gobernante y que lleve a mil años de felicidad. En concreto: “Israel es una estirpe de almas”, “Jerusalén es una ciudad que está en el cielo”<sup>85</sup>.

Pero, por otro lado, en el año 380 Teodosio proclamó al cristianismo religión oficial del imperio. Este paso suponía ir de la libertad religiosa del *Edicto de Milán* (a.313) —Constantino— a la confesionalidad del Estado y, así, que el poder de éste se usara en favor de la *creencia cristiana*. Es en este contexto que aparece la *teología palaciega* de Eusebio de Cesarea. Este autor no pensará en la segunda venida de Cristo para referirse al gobierno de Dios en el mundo. Pondrá su esperanza en el Emperador cristiano. En efecto, conjeturará que “Tal vez ésta sea la nueva y segunda Jerusalén anunciada por los oráculos proféticos”<sup>86</sup>. Esta situación provocó

<sup>84</sup> San Irineo, *Adv. haer.*, V, 33, 3; San Justino, *Diálogo con Trifón*, 81.

<sup>85</sup> Orígenes, *De Princ.*, II, 11, 2 y IV 3, 8.

<sup>86</sup> Eusebio, *Vit. Const.*, 3, 33.

que la Iglesia adoptara formas políticas imperiales, pero, y esto es fundamental, aparecieron otra clase de conflictos. Ahora, la cuestión será la de limitar y ordenar las relaciones del poder político y el eclesiástico. Constantino, como emperador romano pagano, era *Pontifex maximus* de la religión romana, de manera que, después de su conversión, por mimesis, creyó que podía tener el mismo ascendente sobre los cristianos que había tenido sobre los romanos paganos (lo cual sería avalado por la teología palaciega a la que nos hemos referido). Pensemos que en el Concilio de Nicea (a.325) dijo de sí mismo que era un “enviado de Dios”<sup>87</sup>.

Pese a la ventaja que suponía para la Iglesia contar con la protección del Imperio, lo cierto es que, como decimos, *la relación no fue tranquila*. La Iglesia no se dejó absorber por el poder político. Aparecen distintos conflictos, de los cuales nos interesa la negativa de San Ambrosio, obispo de Milán —a quien San Agustín llama “ángel de Dios”<sup>88</sup>— a admitir al emperador Teodosio en la Iglesia después de la matanza de Tesalónica (a.390) (obligándole a hacer penitencia).

Pues bien, en el año 410 se produjo la caída de Roma. Ello reprodujo y acentuó el dilema político de los cristianos. Por un lado, la invasión suponía la constatación de que la Nueva Jerusalén no era de naturaleza política<sup>89</sup> y, por lo tanto, daba pie a la recuperación de las imágenes milenaristas del Apocalipsis<sup>90</sup>; lo que, por otro lado, chocaba con la teología de Orígenes, que había dicho de quienes pensaban de esa manera que “rechazan el esfuerzo de pensar seriamente”<sup>91</sup>. Es en este contexto cuando San Agustín comienza a escribir la *Ciudad de Dios*<sup>92</sup>. Según lo que venimos explicando, la

<sup>87</sup> Sanz de Diego, R., *Moral política*, 2012, p. 50.

<sup>88</sup> San Agustín, *Conf.*, VI, 1,1. Sobre las experiencias en Milán (*Serm.*, 178, 8; 286, 4; 318, 1).

<sup>89</sup> Antes de esta fecha, San Agustín se había mostrado partidario de un imperio cristiano de manera similar a Eusebio de Cesarea (C. *Faust.*, XXII, 60). Pero, como decimos, después de esta invasión se volverá mucho más realista.

<sup>90</sup> San Jerónimo había dicho de este momento: “el mundo entero perecía en una sola ciudad” (San Jerónimo, *Coment. Ezequiel*, I Pref. 25, 16). Se refiere a ellos San Agustín de forma irónica (*Serm.*, 113, 8). Sobre lo que estaba suponiendo la invasión de Roma para los fieles (San Agustín, *Serm.*, 25, 81, 105, 296, 397).

<sup>91</sup> Orígenes, *De Princ.*, II, 2,3.

<sup>92</sup> San Agustín, *Retr.*, II, 43. El título recoge la exclamación del *Salmo* 87, 3: “Cosas gloriosas se dicen de ti, oh ciudad de Dios”. Y, por su concepción retórica (respuesta a

importancia de esta obra está en que es la *primera obra de resistencia política* escrita no en clave de leyenda, sino en clave *teológico-histórico-filosófica*.

San Agustín se alinearé con las ideas que hemos indicado de Orígenes<sup>93</sup>. Rechaza las ideas de autores como Eusebio acerca de que el Imperio romano vaya a ser la salvación de la humanidad<sup>94</sup>. También se opone a cierto pesimismo acerca de la caída de Roma como el de San Jerónimo<sup>95</sup>. Con San Agustín el pensamiento *político cristiano* deja de depender de las formas históricas de los gobiernos, de los caracteres de los pueblos, de los principios que gobiernan las fuerzas de la guerra y la paz. Sencillamente pasa a descansar en la *naturaleza del ser humano*. En consecuencia, el pensamiento político de San Agustín desconfiará de que algún tipo de sistema ideado por el hombre para la organización de la sociedad vaya a ser, por sí mismo, el que le lleve a la “paz perpetua” en este mundo.

## B) “Si fallor, sum”

La naturaleza del hombre es la de *fallar*<sup>96</sup>. Así que ni *la familia*, ni *la ciudad ideal*, ni aún la *ley* a que da lugar la *Alianza*, se libran del hecho de que la naturaleza humana falla. Dicho de otra manera, si la *familia*, la *ciudad* o la *ley* son importantes para entender el orden humano, claro que sí, pero el hombre *falla*. De ahí, que el ser humano necesite *ser salvado de sí mismo* por Alguien que no sea como otro

---

las acusaciones que se vertían frente a los cristianos), es que nosotros leemos este libro en este trabajo como un texto de *literatura de resistencia*.

<sup>93</sup> En este punto. Rechazará la idea de Orígenes de la caída de las mentes en los cuerpos (San Agustín, *Ep.*, 164, 7, 20).

<sup>94</sup> Existe el “*agustinismo político*”. Se le cita como fuente de autoridad para señalar que el “*amor al prójimo*” constituye el contenido de un *precepto jurídico* (ver en general: Arquillière, H., *L’agustinisme politique*, 1934). Ahora bien, el Obispo de Hipona no suponía que de ello se derivara un mundo perfecto en esta tierra. Al contrario, al abogar porque el poder del Estado se usará para corregir la herejía, lo que se indicaba es que había que actuar, efectivamente, pero sin que en este *mundo* fuera a instaurarse por ello el Reino de Dios.

<sup>95</sup> San Jerónimo, *Ep.*, 127, 12; 123, 6; *Ep. ad Demetriadem*, 1, 30.

<sup>96</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, XI, 26; *De lib. arb.*, III, 1, 2; *De perfec. Just. Hom.* XXI, 44; *De natura et grat.*, XXXVI, 42; *De spir. et litt.*, III, 5; *Ench. ad Laurent.*, VIII, 6.

como él. Sin *salvación* no hay orden. Fijémonos que estas ideas podemos llevarlas la política sin especiales dificultades. No existe el político que no se encare con la muchedumbre para prometerle la salvación. La diferencia con San Agustín está en que éste pone en el centro de la *libertad política* a Cristo, es decir, Dios-Hombre que salva<sup>97</sup>. En consecuencia, ello va a suponer que cualquier *esperanza* que se ponga exclusivamente en unas ideas o unos líderes políticos sea una idolatría. Naturalmente, estas ideas son mucho más revolucionarias que cualquiera de las que puedan ocurrírseles a los ideólogos de nuestra época; suponen una *desconfianza radical* sobre cualquier propuesta humana de organización social para la paz.

Ahora bien, ello no quiere decir que no se pueda hacer nada. San Agustín lo que dirá es que cualquier consideración sobre la *libertad política* pasa antes por lo que los individuos *hayan decidido hacer con su libertad personal*. Y en este sentido, San Agustín enlaza con la idea clásica a la que ya nos hemos referido de que no hay *amistad sin virtud*, pero, desde un punto de vista cristiano, esa *amistad* (como los hebreos), pasa por Dios. En este sentido, la política, a diferencia de lo que se piensa hoy, *no absuelve al hombre de su responsabilidad acerca del uso que haga de su libertad*. La *ley política* no es lo bueno necesariamente. Cuando los seres humanos idean *ideologías políticas* para elaborar leyes y justificar sus acciones, no quedan absueltos de su responsabilidad si esa ideología es una abominación. Ejemplo: No quedamos absueltos en nuestro indiferentismo porque el aborto se apoye en una ley que lo permite, otra lo subvencione o el puesto de trabajo de alguien pueda estar en riesgo si se dejan de matar niños a cambio de un precio.

La consecuencia de esta idea es muy profunda y de largo alcance para la *libertad política*. El cristianismo pone a la *persona fuera del mundo*, precisamente, para que *pueda ser persona*. Constata San Agustín que la *ciudad*, la *familia* y la *ley* pueden ser un entorno capaz de producir en el hombre un marco de justificación inmoral para sus acciones. Ahora bien, con Dios, ese mismo entorno se *vuelve moral*. El ser humano que se dirige a Dios, al Dios-Hombre (que no ocupó ningún cargo político, ni escribió ningún libro de

---

<sup>97</sup> San Agustín, *De Trin.*, VII, 6, 12.

teoría política, ni se mostró violento con el poder civil y eclesiástico) es responsable personalmente de su perfeccionamiento moral, de su santidad<sup>98</sup>.

Con San Agustín resplandece Dios como fundamento y orientación de la *libertad personal* para el crecimiento hacia la semejanza a Dios desde la desemejanza<sup>99</sup>. Si la *libertad política* no está dentro de esta dinámica, sencillamente habrá que rechazar la ley.

### C) La comunidad y el fallo

De la persona pasemos a la comunidad. En San Agustín encontramos las dos referencias que hoy usa la Sociología para tratar a la sociedad como objeto de su disciplina: la sociedad como *conjunto de personas individuales* y lo social como *ente*<sup>100</sup>. Teniendo en cuenta esta doble perspectiva<sup>101</sup>, vamos a partir de la visión de la sociedad por parte de San Agustín desde el individuo, es decir, como adición de personas, y, así, la sociedad nuclear es la unión de marido y mujer<sup>102</sup>. A partir de aquí, nos dice el Obispo de Hipona, que la relación entre padres e hijos es de *amistad*<sup>103</sup> y, más ampliamente, que no es posible la felicidad sin la *amistad*<sup>104</sup>. Pero la *amistad* es entendida por San

<sup>98</sup> San Agustín nos dice que él se ejercitó (*exercitatio animae*) para alcanzar la visión de la Belleza (*Conf.*, VII, 10, 16; VII, 17, 23; VII, 20, 26). A partir de esta experiencia podemos entender mejor los diálogos de Casiciaco y *De beata vita*, en donde San Agustín habla de la necesidad de que la vida de la persona quede comprometida en la búsqueda de la verdad. Contra los pelagianos San Agustín insistirá en la necesidad de la *gracia* para que el ser humano pueda llevar una vida de crecimiento hacia Dios.

<sup>99</sup> San Agustín, *Conf.*, VII, X, 16. La idea de que Dios es allende de quien lo busca es muy importante en San Agustín. Esta característica de la búsqueda remite al hombre a sí mismo y, en San Agustín, es clave para su felicidad (*Conf.*, VII, 19, 16; IX, 10, 24; X, 27; XV, 6). Sin conocerte no conocerás a Dios, sin conocer a Dios no sabrás quién eres (*Trin.*, X, 8, 11), sin este doble movimiento la felicidad (*Conf.*, X, 20, 29), como tranquilidad en el orden, no será posible. De aquí la llamada vía regia

<sup>100</sup> Por ejemplo, se referirá a Roma o la Iglesia como entes colectivos (San Agustín, *Civ. Dei*, II, 1,2; *Bapt.*, IV, 1,1).

<sup>101</sup> Extensamente: Ratzinger, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, en *Obras Completas*, Tomo. I, ed. español 2015, pp. 21 s.s.

<sup>102</sup> San Agustín, *De bono conj.*, I,1.

<sup>103</sup> San Agustín, *De bono conj.*, IX, 9.

<sup>104</sup> San Agustín, *Conf.*, IV, 6,11.

Agustín de forma distinta a cómo la pudieron entender Platón, Aristóteles o Cicerón; la verdadera *amistad* es la que se fundamenta en Cristo<sup>105</sup>, de ahí que la mejor sociedad sea aquella en la que mayoritariamente se es cristiano<sup>106</sup>. En este sentido, el único modelo posible de *ciudad ideal* es la *comunidad de los santos*<sup>107</sup>.

Pero, en la comunidad de este mundo (sea la que sea, familia, ciudad, asociación, etc.) se padece exactamente la misma tragedia que hemos visto con la persona<sup>108</sup>. En efecto, pues, en línea con Cicerón, la comunidad no es más que un conjunto de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en intereses comunes<sup>109</sup>. De manera que una comunidad, como el hombre, puede caracterizarse por aquello que ama y, claro, no siempre ama lo que debe.

En el orden de los dos amores (al mundo o a Dios), la imagen de Dios puede estar más o menos desdibujada en la comunidad que consideremos, según que en ella predomine más o menos la orientación hacia Dios. Así que, lo mismo que sucede en cada hombre, en cada *ciudad*, hay dos ciudades en pugna: la *civitas diaboli* y la *civitas Dei*<sup>110</sup>. Si en el ser humano individual el *fallo* se explica desde la idea del pecado original, exactamente sucede lo mismo con cualquier comunidad política (unión de personas). En este sentido, San Agustín no se queda atrás con sus calificativos. Tratará a los *reinos del mundo* como bandas de forajidos o latrocinios inmensos<sup>111</sup>.

Es muy ilustrativo que San Agustín, frente a historiadores como Salustio (que defendían que Roma tuvo un momento original inocente y perfecto), defendiera la idea de que Roma nació viciada,

<sup>105</sup> San Agustín, *Serm.*, 335, 2; *Gn. Litt.*, XI, 34, 46; *Trint.*, V, 16, 17.

<sup>106</sup> San Agustín, *Ep.* 91, 6; 138, 5; *Conf.*, III, 8, 15; *Civ. Dei*, II, 19.

<sup>107</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, II, 21.

<sup>108</sup> El conflicto entre el mal y el bien no tiene características maniqueas. No es una oposición entre sustancias idénticas, sino que el mal es una disminución del bien (San Agustín, *Contr. Jul. Im.* V, 30; *Gen. Litt.*, X, 12, 20).

<sup>109</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, 24.

<sup>110</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, XI, 1. El Obispo de Hipona usará en ocasiones la contraposición de las imágenes de la ciudad de Babilonia y la de Jerusalén (*Cat. Rud.*, XXI; en *Ps.*, 86, 6).

<sup>111</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, IV, 6. Lo que Alejandro Magno hizo con el mundo no es muy distinto a lo que hace un pirata en el mar (*Civ. Dei*, IV, 4).

haciendo además el paralelismo de la muerte de Remo a manos de Rómulo con la de Abel a manos de Caín<sup>112</sup>. Y, naturalmente, aun declarando su admiración por Cicerón, en el libro XIX de la *Ciudad de Dios*, San Agustín rompe con la idea ciceroniana de la bondad intrínseca de la *República*.

San Agustín identificará con bastante precisión la fuente de la descomposición de la organización social. Si el pecado original del ser humano se identifica con la *concupiscencia*, su forma en la voluntad política es el *afán de poder*. A ella se refiere cuando habla de Roma y, más en general, a Babilonia<sup>113</sup>. En este sentido, cualquier actitud política que no esté presidida por la dirección vital del político hacía Dios (humildad y caridad) supondrá para el Obispo de Hipona un disparate<sup>114</sup>.

Podemos darnos cuenta de varias cosas importantes: la primera, es que no existe ninguna estructura colectiva o idea de esta clase que sirva para garantizar la comunidad política correcta. Así, las nociones modernas de soberanía, pueblo, nación, etc., no sirven en última instancia para fundamentar una comunidad orientada hacia el bien. Sirven, y deficitariamente, para explicar una determinada estructura utilitaria del ejercicio del poder político. De hecho, tampoco la idea colectiva de Iglesia, como comunidad de cristianos, garantiza en absoluto que la Iglesia esté orientada colectivamente hacia el bien. La pertenencia a la Iglesia no dice nada a propósito de la santidad de esa persona<sup>115</sup>. Derivado directamente de la sospecha de San Agustín sobre la bondad en el *fundamento del poder* es que no se pronuncie en favor de *ninguna forma de gobierno*<sup>116</sup>. En definitiva, San Agustín mantendrá la necesidad de la amistad con Dios para que de ahí pueda

---

<sup>112</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, XVIII, 22.

<sup>113</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, pref., I, 30; II, 1-2; XVI, 17; XVIII, 2. San Agustín considera el poder político como algo antinatural, provocado por la naturaleza pervertida del ser humano (*Civ. Dei*, XIX, 15; *De vera rel.*, 55, 111).

<sup>114</sup> Sólo así encajan los textos en donde San Agustín menosprecia la política (*Civ. Dei*, IV, 4 y V, 17) y aquellos en los que habla de la necesidad de la guerra (*Civ. Dei*, XIX, 7 y 15; *Ep.*, 138, 2, 4), de servir a las autoridades (*Ep.* 138, 2, 15), de desempeñar cargos públicos (*Ep.* 151, 14; *Civ. Dei*, XIX, 6) o la obligación de acatar las leyes (*Civ. Dei*, XIX, 17).

<sup>115</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, I, 35; XI, 1; XX, 9, 1.

<sup>116</sup> San Agustín es indiferente hacia las formas de gobierno (v. *Civ. Dei*, IV, 4).

existir una amistad verdadera con los otros hombres y, así, llegar una organización social justa<sup>117</sup>.

#### D) La autoridad y la tradición

En consonancia con lo que acabamos de decir, San Agustín trata a las Escrituras como fuente de *autoridad*. Dicho en términos modernos: las Escrituras son la Constitución fundamental de la persona y la sociedad. Pero, fijémonos en la razón que nos da para creer en Ellas. Dirá San Agustín que cree en las Sagradas Escrituras porque la autoridad de la Iglesia le mueve a ello<sup>118</sup>. En este sentido, es la *tradición* sostenida en una comunidad la que le da las razones para *creer*. Con la *tradición*, San Agustín vincula la Autoridad de Cristo con cada momento actual. Naturalmente, esta explicación siempre resultará deficitaria para muchos. Pues, al fin y al cabo, quien predica esta doctrina, la Iglesia, no está impoluta. En la polémica con Pelagio a propósito de este argumento, San Agustín dirá que, así es, porque quienes forman la Iglesia siguen siendo hombres<sup>119</sup>. De manera que, al final, son los individuos los que tienen en última instancia la responsabilidad de llevar adelante su relación con Dios en el marco seguro de la *tradición* y la *autoridad* de las Escrituras<sup>120</sup>. En definitiva, la ciudad de Dios (*civitas Dei*) está mezclada con la del mundo (*civitas terrena*) en esta vida; sólo al final de los tiempos es que se verá la Iglesia de los santos<sup>121</sup>.

En la época carolingia (a. 750- 950) podemos ver, por primera vez, estudiada de forma sistemática y aplicada la teología política

---

<sup>117</sup> Sobre los efectos de las pasiones incontroladas en la política romana (*Civ. Dei*, V, 13). San Agustín se negará a presentar a Roma en ninguna de sus épocas como una ciudad perfecta.

<sup>118</sup> San Agustín, *C. Ep. Man.*, 5.

<sup>119</sup> Pelagio considerará que el hombre puede por sí mismo ser perfecto (Pelagio, *Pro libero arbitrio*). San Agustín, en contra, no pedirá tanto a la libertad y la voluntad humana. Así es como el Doctor de la gracia dará paso a la necesidad que tiene el hombre de ser asistido por Dios para no fallar (San Agustín, *De gra. et libero arb.*, y *De correptione et gratia*).

<sup>120</sup> San Agustín, *C. Ep. Man.*, 4; *Civ. Dei*, XV, 23.

<sup>121</sup> San Agustín, *Ep.* 199.

de San Agustín. La política carolingia y los dirigentes religiosos están de acuerdo en que la sociedad civil debía organizarse alrededor de las enseñanzas de la Biblia. El biógrafo de Carlomagno, Einhardo, dirá que a Carlomagno le gustaba mucho leer la *Ciudad de Dios*<sup>122</sup>. Importa poco si el hecho fue cierto; lo fundamental es que para el hagiógrafo es clave; para adornar la autoridad de Carlomagno usa el recurso de presentarle leyendo a San Agustín. Otro de los aspectos más interesantes que se dan en esta época es que se aplica la idea de San Agustín de que uno no puede estar en la Verdad sin estar en el Bien. En efecto, al educar a las personas en cómo debían leer las Escrituras, Rabano Mauro (a. 780-856), siguiendo a San Agustín, en su *De institutione clericorum* dirá que la persona debía tener amor y temor de Dios, amor al prójimo y humildad<sup>123</sup>. A partir de aquí podemos rastrear el influjo de San Agustín en obras como el Decreto de Graciano (1142) y, en fin, en distintos autores hasta nuestros días.

Otros temas importantes en la cuestión de la libertad política, como el de la ley y su relación con las clases de libertad, los hemos tratado en otro lugar<sup>124</sup>; no nos vamos a repetir.

Para finalizar, lo que pensamos que hace de San Agustín el autor de la *libertad política católica* por excelencia es su *falta de compromiso con ninguna idea humana*. El Obispo de Hipona nos enseña que es la libertad en Dios la que impide que seamos esclavizados por la *libertad que políticamente proponen los hombres*.

#### IV. RESUMEN

Hemos visto que para los griegos y romanos existe una instancia general humana desde la que entender la libertad política (virtud colectiva y familia). Para el pueblo hebreo la instancia general está en Dios (Ley). El cristianismo tiene en cuenta lo que se dice por griegos, romanos y judíos, pero parte del *desorden esencial en el*

---

<sup>122</sup> Einhardo, *Vita Karoli*, cap. 24.

<sup>123</sup> Mauro, R., *Inst. cl.*, 2, 7.

<sup>124</sup> Atticus, C., *De Duae civitates*, 2024.

hombre. A partir de ahí, San Agustín considera que *el cambio del mundo al que el ser humano puede aspirar realmente es el de uno mismo y ello si cuenta con la ayuda de Dios* (gracia). De manera que la libertad personal servirá a la libertad política en la medida en que la libertad personal esté siendo usada por los individuos para el crecimiento personal. Desde este punto de vista, la discusión sobre el fundamento, la legitimidad del poder político y las formas de gobierno es de segundo orden. En el siguiente esquema resumimos las ideas más importantes que hemos ido considerando.

|                      | Sujeto nuclear             | ORDEN              | Sociedad                      | Principios              |
|----------------------|----------------------------|--------------------|-------------------------------|-------------------------|
| <b>Grecia</b>        | Ciudad                     | Ley=Ciudad=Persona | Ciudad                        | Virtud colectiva        |
| <b>Roma</b>          | Gens                       | Costumbres         | Gens                          | Familia y Patrimonio    |
| <b>Pueblo hebreo</b> | Pertenencia al pueblo Dios | Ley de Dios        | Pueblo de Dios                | Alianza                 |
|                      |                            |                    |                               |                         |
| <b>S. Agustín</b>    | Individuo                  | DESORDEN           | Ind.+ Ind. + Indov...         | Afán de poder           |
|                      | Humildad + Caridad         | ORDEN DEL AMOR     | Número de personas cristianas | Gracia, Bien y libertad |

**Bibliografía**

Adcock, F., *The Roman Art of Ward under the Republic*, 1940.  
Altheim, F., *A History of Roman religion*, 1938.  
Arendt, H., *La condición humana*, (1958), ed. español 1993.  
Arquillière, H., *Lágustinisme politique*, 1934.  
Atticus, C., *De Duae Civitates*, 2024.  
— “Modelo de funcionamiento de la ideología”, en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, (LVII), 2023.  
— “El origen del “contrato social” en el «ברית», en *Procesos de mercado*, nº. 2, 2023.  
— “Ideología e ideografía”, en *Procesos de mercado*, nº 2, 2022.

- Aristóteles, *Política*.  
 — *Ética a Nicómaco*  
 — *Metafísica*, ed. trilingüe, 1990.  
 Beloch, J., *Die attische Politik seit Perikles* (1884), ed. 2019.  
 Berquist, J., *Controlling Corporeality: The Body and the Household in Ancient Israel*, 2002.  
 Chanoist, A., *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*, 2005.  
 Cicerón, *De republica*.  
 — *De legibus*.  
 — *De officiis*.  
 Cornell, T., *The Beginnings of Rome*, 1995.  
 Cotton, H., y Wörrle, M., "Seleukos IV to Heliodoros: A New Dossier of Royal Correspondencia from Isarael", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 159, 2007.  
 D'ors, J.A., *Derecho privado romano*, 1991.  
 Durkheim, E., *El Suicidio* (1897), ed. español 2000.  
 Fuller, J., *Julius Caesar: Man, Soldier and Tyrant*, 1965.  
 Gallo, *Institutas*.  
 García Garrido, M.J., *Derecho Privado Romano*, 1995.  
 Goldsworthy, A., *In the Name of Rome. The Men who Won The Roman Empire*, 2003.  
 Gris , Y., *Le suicide dans la Rome Antique*, 1982.  
 Harlow, B., *Literatura de resistencia*, (1987), ed. español 1993.  
 Hegel, G. W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, 18, (ed.1971).  
 Hengel, M., *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vol., 1974.  
 Ihering, R., *El  sp ritu del Derecho Romano* (1818-1892), ed. espa ol 1998.  
 — * ber den Grund des Besitzes*, 1889.  
 Josefo, F., *Antig edades judaicas*.  
 Kant, I., *La paz perpetua* (1786), ed. espa ol 1999.  
 Linke, B., "G rger ohne Staat? Die Integration der Landbevölkerung in der römischen Republik", en *Jehne y Pfeilschifter*, 2006.  
 Marrou, H-I., *Las Historia de la educaci n en la antigüedad* (1964), ed. espa ol 2004.

- Middleton, R., *Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, 2005.
- Mommsen, Th., *Römische Geschichte*, 1912.
- Münzer, F., *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, 1929.
- Jaeger, W., *Tyrtaios über die wahre Arete*, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, vol. 32, 1932.
- *Aristóteles* (1923), ed. española 1993.
- *Paideia* (1934), ed. español 2001.
- Platón, *Sócrates*
- *Teeteto*
- *Protágoras*
- *La República*.
- *Las Leyes*.
- Ratzinger, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, en *Obras Completas*, Tomo. I, ed. español 2015.
- Romero, E., *La ley en la leyenda*, 1989.
- Rothbard, M., *La ética de la libertad* (1982), ed. español 2009.
- San Agustín, *Obras completas*, BAC.
- Sanz de Diego, R., *Moral política*, 2012.
- Savigny, F-C., *Das Recht des Besitzes*, (7<sup>a</sup> ed.) 1875.
- Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen* (1917).
- Sherwin-White, S., y Kuhrt, A., *From Samarkhand to Sardis: A new Approach to the Seleucid Empire*, 1993.
- Sófocles, *Antígona*.
- *Edipo Rey*.
- Tirteo, *Fragmentos*.
- Veyne, P., "Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain", en *Latomus* 40/1 (1981).
- Villacañas, J.L., *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, 2016.
- Weter, P.v., *Curso elemental de derecho romano* (1875), ed. español 1889.