

1-1-1982

## Equivalencia de Civitas en el De Civitate Dei de San Agustín

Julio Amezua Caballero  
*Universidad de La Salle, Bogotá*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras)

---

### Citación recomendada

Amezua Caballero, J. (1982). Equivalencia de Civitas en el De Civitate Dei de San Agustín. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/230](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/230)

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

82.  
78e.

B.22.044

EQUIVALENCIA DE "CIVITAS" EN EL  
"DE CIVITATE DEI" DE SAN AGUSTIN

JULIO AMEZUA CABALLERO

UNIVERSIDAD SOCIAL CATOLICA DE LA SALLE  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
BOGOTA, 1982

EQUIVALENCIA DE "CIVITAS" EN EL  
"DE CIVITATE DEI" DE SAN AGUSTIN

JULIO AMEZUA CABALLERO

Trabajo de Grado presentado como  
requisito parcial para optar al tí-  
tulo de Licenciado en Filosofía y  
Letras.

Director: Dr. ARCANGEL ZOPPI.

UNIVERSIDAD SOCIAL CATOLICA DE LA SALLE  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
BOGOTA, 1982

Nota de Aceptación

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

UNIVERSIDAD DEL COLOMBIANO DE CALLE  
FACULTAD DE FÍSICA Y QUÍMICA

DECANO

*Francisco Robles*  
\_\_\_\_\_  
Presidente del Jurado

*Antonio...*  
\_\_\_\_\_  
Jurado

*...*  
\_\_\_\_\_  
Jurado

Bogotá, 1982

Ni la Universidad ni el jurado de grado serán  
responsables de las ideas expuestas por el  
graduado.

## TABLA DE CONTENIDO

	pág.
PRESENTACION .....	1
INTRODUCCION .....	3
SIGNIFICADO DE "CIVITAS" EN SAN AGUSTIN ....	3
MOTIVO DE LA OBRA .....	8
LAS DOS CIUDADES: NOMBRES .....	10
1. PROBLEMA FILOLOGICO .....	14
1.1 TRES CAMINOS EN LAS TRADUCCIONES .....	15
1.1.1 Traducción de "civitas" según las lenguas Románicas .....	15
1.1.2 Traducción de "civitas" según las lenguas Germánicas .....	17
1.1.3 Traducción de "civitas" según las lenguas Eslavas .....	18

	pág.
2. LA "CIVITAS" CLASICA .....	23
2.1 GRECIA .....	23
2.2 ROMA .....	28
2.3 INFLUENCIA DE LA RELIGION EN LA "POLIS" Y "CIVITAS" .....	38
3. LA "CIVITAS" AGUSTINIANA .....	42
3.1 CONCEPTO DE "CIVITAS" AGUSTINIANA .....	42
3.2 NOTAS ESENCIALES Y ALCANCE DE LA "CIVI- TAS" AGUSTINIANA .....	44
4. TERMINOS EQUIVALENTES .....	52
4.1 "CIVITAS" Y "SOCIETAS" .....	53
4.2 "CIVITAS" Y "URBS" .....	58
4.3 "CIVITAS" Y "POPULUS" .....	60
4.4 "CIVITAS" Y "RES PUBLICA" .....	64
4.5 "CIVITAS" Y "GENS" .....	67
4.6 "CIVITAS" E "IMPERIUM" .....	70

	pág.
4.7 "CIVITAS" Y "SAECULUM" .....	74
4.8 "CIVITAS" Y "PATRIA" .....	78
4.9 "CIVITAS" Y "REGNUM" .....	82
5. CONCLUSION .....	87
BIBLIOGRAFIA .....	84



## PRESENTACION

La "Ciudad de Dios" es la obra maestra de San Agustín y una de las más significativas entre las grandes creaciones de la literatura universal. En todos los idiomas se anuncia con cartel de bandera. *Magnum opus et arduum*, la define el propio Agustín.

Ya en el año 418, aparece ante Osorio como una alborada de luz, "*quorum iam decem orientes radii toto orbe fulserunt*". A partir de esta fecha se ha venido haciendo ediciones, versiones y comentarios. Con razón Turner, escéptico y acatólico, la declara máximo exponente del pensamiento cristiano después de la Biblia.

Este trabajo no es de grandes pretensiones. Ni el propósito ni la marcha han sido de afán exhaustivo. Simplemente hago un alto sobre una cuestión importante, consciente de la gran omisión de elementos, y no por olvido, sino con seguridad de una talla imposible. No hay vasija, canta el monje tloetano, capaz de contener

el Himalaya. Y la "Ciudad de Dios", canta la cultura occidental, es un monte excesivo que desborda límites y medidas.

Los textos de San Agustín han sido confrontados con la edición de J-P. Migne, "Patrología Latina" (PL), por ser la de consulta más accesible, a cuyos lugares, en cada caso, se ha añadido la referencia exacta, con fijación de volumen y columna.

No me resta sino manifestar el más cálido reconocimiento de gratitud a aquellas personas que hacen posible que dicho trabajo se lleve a cabo.

## INTRODUCCION

### SIGNIFICADO DE "CIVITAS" EN SAN AGUSTIN

Qué entiende San Agustín por "civitas"? ¿Tiene el mismo alcance y contenido que el concepto "ciudad" según se entiende hoy?

Aunque el nombre no haga la cosa, como dice el proverbio vulgar, no se puede negar que el conocimiento del mismo esclarece con frecuencia el contenido de aquélla, ya que al imponérsele se tuvo en cuenta, si se procedió con discreción e inteligencia, su significación y extensión lógica.

El vocablo de "civitas" le viene a San Agustín de la *Politeia* de Platón y del mundo griego, complementado con la concepción de "civitas" del mundo romano; sin embargo, el vocablo "civitas" en el "De Civitate Dei" tiene una significación mayor.

El intento del trabajo es ver la equivalencia que en el transcurso de los años se le ha dado al vocablo "civitas" y lo que San Agustín quiso expresar, ya que se ha perdido la significación del significado genuino, que San Agustín dió al vocablo "civitas".

Haciendo un repaso a la historiografía del "De Civitate Dei" se puede constatar que algunas traducciones - sobre todo las lenguas románicas - desfiguran la significación del vocablo "civitas" dado por San Agustín, reduciéndose a una traducción etimológica despojando al concepto "civitas" de toda su significación.

Por ello, es necesario plantearnos el problema desde sus raíces viendo el significado que posee "civitas" en el mundo cultural griego y latino ya que San Agustín toma como modelo de "civitas" a Roma donde confluyen la ciudad-estado concebida como unidad ecuménica de religión, política, derecho y cultura.

Es necesario conocer, sobre la base del "De Civitate Dei", el sentido y valencias del concepto "civitas", ver las notas fundamentales que fundamentan la "civitas" agustiniana y las diferencias con el mundo clásico. La "civitas" agustiniana es entendida como una

multitud de hombres unidos por un vínculo de concordia; esta concordia desborda lo puramente societario para fundirse en el ámbito de la comunidad política, desenvuelta sobre coordenadas de mando y obediencia.

Se podrá constatar que "civitas" no equivale al concepto que nosotros tenemos hoy de ciudad, no basta ni resulta, por su estrecha dimensión edilicia como volumen urbano. Tampoco los términos equivalentes usados por San Agustín en su libro como "pueblo", "sociedad", "imperio", "urbs" son portadores legítimos de su equivalencia, por carecer de la hondura jerárquica, de la dimensión potestativa y del nexo comunitario que están presentes en el vocablo "civitas".

Mediante el proceso filológico e histórico-político se puede vislumbrar cuál es el vocablo equivalente y más correcto para designar la "civitas" agustiniana sin perder el contenido y la significación que posee en el "De Civitate Dei".

## MOTIVO DE LA OBRA

Quien haya hojeado la "Ciudad de Dios", al punto se habrá dado cuenta del cuidado y empeño que San Agustín pone en señalar, ya desde el comienzo, el motivo que le ha dado origen, el concepto y las notas distintivas de las dos ciudades de que habla, "una de las cuales es de Dios y la otra de este mundo"<sup>1</sup>.

La primera buscará, partiendo de aquello que le movió a escribir la "Ciudad de Dios", penetrar en los conceptos de ambas ciudades, con la complejidad que en sí entrañan y los matices que las perfilan, para reducirlas a la síntesis de los dos amores<sup>2</sup>.

La segunda, la de este mundo, se abrirá a un esquema que pueda encuadrar toda elaboración llevada a cabo en el conjunto de los

---

<sup>1</sup>Agustín pensaba así: "En mí ser hubo una lucha, lucha a muerte, entre dos seres que anhelaban sorprenderme". (cfr. SAN AGUSTIN, La Ciudad de Dios. Ed. La BAC. introduc. p. LI, Madrid, 1964.

<sup>2</sup>"Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial" (De Civitate Dei, XIV, 28).

veintidós libros.

En Agosto del 410 Roma es saqueada por los godos. El hecho causa una honda impresión en todo el Imperio, y la noticia cargada con el detalle de los sangrientos sucesos, se propaga con rapidez. San Agustín se entera: "Cosas horrendas nos han sido contadas: ruinas, incendios, rapiña, muertes, torturas, deshonras. Mil veces nos las han contado y otras tantas las hemos lamentado y llorado, y todavía no nos podemos consolar de ellas"<sup>3</sup>.

Sin duda que una catástrofe de aquellas proporciones tenía que impresionar a San Agustín, dada su sensibilidad, su preocupación por todos aquellos problemas que tuvieran relación con el Cristianismo y el Imperio.

Pero, a San Agustín lo que le mueve a escribir la "Ciudad de Dios" es la conmoción causada en el mundo pagano que va a afectar al cristianismo: los paganos le culparán de la ruina de

---

<sup>3</sup>Serm. de urbis excidio, 2,3. PL XL, 718.

Roma, al par que de todas las calamidades del Imperio. Las acusaciones son fuertes y el momento confuso, y los cristianos encuentran difícil el defenderse. No es nueva la crítica, mas la ruina actual reviste proporciones únicas y el malestar contra el cristianismo sube de grado, juzgando Agustín muy peligrosa la aparente razón que están ciertos de tener los paganos.

Ante esto San Agustín decide escribir la "Ciudad de Dios":

Entretanto Roma fue destruída por la irrupción de los godos, guiados por su rey Alarico y movidos por arrojado devastador. Y pretendiendo los adoradores de los falsos e innumerables dioses, a quienes comúnmente llamados paganos, cargar esta destrucción sobre la religión cristiana, comenzaron a blasfemar de Dios con más encoro y acritud de lo acostumbrado. De aquí que yo, quemado por el celo de la casa de Dios, determiné escribir contra sus errores y blasfemias los libros de la CIUDAD DE DIOS.<sup>4</sup>

Directamente entrando en la misma obra, encontramos en el prólogo la misma motivación de defensa: "Pretendo defender la gloriosa Ciudad de Dios, pretendo, digo, defenderla contra los que

<sup>4</sup>Retract., II, 43, 1. PL XXXII, 647-648.



preferían y dan antelación a sus falsos dioses respecto del verdadero Dios, Señor y Autor de ella<sup>5</sup>.

La causa de coger la pluma, para San Agustín, es el modo de hablar contra la Iglesia de quienes sobrevivieron a la catástrofe, gran parte de los cuales precisamente debían su vida al hecho de haberse acogido a la inmunidad otorgada por los bárbaros a los templos cristianos. De ahí que tache de ingratos, "vanos impugnadores", de "soberbia y sacrílega demencia" a cuantos liberaron sus vidas y que "al presente infaman y murmuran de los templos cristianos, imputando a Cristo los trabajos y penalidades que Roma padeció"<sup>6</sup>.

De este modo va desarrollando su obra, insistiendo en recordar los alegatos de los paganos, ya sea que juzguen deberse sus males a que la religión cristiana les prohíben sacrificien a sus dioses<sup>7</sup>, ya cualquier disculpa, que refleja aquel común refrán de

<sup>5</sup>De Civitate Dei. I, Praef. PL XLI, 13.

<sup>6</sup>Ibid., I, 1. PL XLI, 15; cfr. I, 12, 2. PL XLI, 26; I, 15, 2. PL XLI, 30; I, 29. PL XLI, 42.

<sup>7</sup>Ibid., I, 36, PL XLI, 46.

"no llueve, la culpa es de los cristianos"<sup>8</sup>, que, en realidad, recoge todo un ambiente. Mientras en tiempos anteriores de nada culparon a sus dioses, ahora todo se lo achacan a Cristo, hasta el punto de que si antes hubiera venido, también le hubieran atribuído los males que antes padecieran.<sup>9</sup>

#### LAS DOS CIUDADES: NOMBRES

Se desarrolla toda la obra en torno a las dos ciudades, "una de las cuales es de Dios y otra de este mundo", si bien afirma haber preferido el nombre de "Ciudad de Dios" atendiendo a la mejor.<sup>10</sup>

Tenemos ya, en estas líneas antes citadas, los nombres con que las designa en sus Retracciones: "ciudad de Dios y ciudad de este mundo". El nombre de la primera se tropieza incontables veces en todo el curso de la obra y encuentra su fundamento en

---

<sup>8</sup>De Civitate Dei. II, 3, PL XLI, 49; II,2, PL XLI, 48.

<sup>9</sup>Ibid., II,2, PL XLI, 49; cfr. Serm. 105,12; 81,9; En.in Ps. 136,9.

<sup>10</sup>Retract., II,43, PL XXXII, 648.

la Sagrada Escritura: "Cosas admirables y grandiosas están profetizadas de tí. oh Ciudad de Dios".<sup>11</sup>

No se limita, sin embargo, a este modo de designarla y, así, casi a continuación de ese y otros textos que le sirven para darle el nombre oficial, la encontramos llamada "Ciudad Santa"<sup>12</sup>, otros como "Ciudad Celestial"<sup>13</sup>, "Ciudad libre"<sup>14</sup>, "Ciudad Soberana"<sup>15</sup>, "Ciudad Eterna"<sup>16</sup>. Todavía, dando más amplitud a su significado, encontramos: "Llámase casa de Dios, templo de Dios o Ciudad de Dios, es una misma cosa"<sup>17</sup>, pues es el estilo con que, dice, suelen hablar los latinos. Así mismo recibe otras veces el nombre de "Jerusalén Celestial"<sup>18</sup>, o la equipara al "reino de los Cielos", que es la "Ciudad de Dios"<sup>19</sup>, como también

<sup>11</sup>De Civitate Dei. XI, 1. PL, 317. El texto citado es del salmo 86,3; recurre también al salmo 47,2,3,9 y 45,5,6.

<sup>12</sup>Ibid., XI, 9, PL XLI, 323; XIV,9, 1 PL, XLI, 431.

<sup>13</sup>Ibid., XIV,28 PL XLI,436; cfr. XV,2 PL, XLI 439; XV, 27,5 PL, XLI 476; XVIII, 54, 2 PL XLI, 620.

<sup>14</sup>Ibid., XV,3 PL XLI, 440; cfr. XV,2 PL XLI, 439; XVII, 3, 1 PL XLI, 525.

<sup>15</sup>Ibid., XV, 4 PL XLI, 441; XV, 21 PL XLI, 446.

<sup>16</sup>Ibid., XV, 5 PL XLI, 441; En el V,16 PL XLI, 160 la llama "Septiterna".

<sup>17</sup>Ibid., XV, 19 PL XLI, 462.

<sup>18</sup>Ibid., XVI, 31 PLXLI, 310; cfr. XVII, 3,1 PLXLI,525;XVII, 16, 2 PLXLI, 549-550.

<sup>19</sup>De Civitate Dei. XVII, 1 PL XLI, 523.

es la ciudad de Dios la "misma religión cristiana", la "Iglesia de Cristo", "la Ciudad del gran Rey"<sup>20</sup>, o simplemente "Reina"<sup>21</sup>, "Ciudad de Cristo"<sup>22</sup>, "Santísima Ciudad"<sup>23</sup>, nombres que como se puede apreciar, vienen a converger en la manifestación de un sentido idéntico.

El nombre de la segunda se contrapone, reconociéndose como "ciudad de este mundo"<sup>24</sup>, que no es, sin embargo, el modo más común de indicarla. Es entre todos el más corriente, y que se repite en elevada proporción, el de "ciudad terrena" o, su semejante "ciudad de los terrenos"<sup>25</sup>,

Más fuerte en algunos lugares, y con relativa frecuencia, el de "ciudad impía"<sup>26</sup> o "ciudad de los hombres"<sup>27</sup>, "ciudad de los hi-

<sup>20</sup>XVII, 4 3 PL XLI, 528; XIII, 16, 1 PL XLI, 387.

<sup>21</sup>Ibid., XVII, 16, 2 PL XLI, 530.

<sup>22</sup>Ibid., XVII, 20, 2 PL XLI, 556.

<sup>23</sup>Ibid., XVII, 4, 3-6 PL XLI, 528-530.

<sup>24</sup>Retract., II, 43, PL XXXII, 648; XVIII, 2, 1.

<sup>25</sup>Tan común es el modo de denominarla que le encontramos ya en el prefacio al libro primero y después quizá en todos, principalmente en el libro XV.

<sup>26</sup>De Civitate Dei. XVI, 17 PL XLI, 497.

<sup>27</sup>Ibid., XV, 1, 2 PL XLI, 437; XV, 5 PL XLI, 441.

jos de la tierra"<sup>28</sup>, "Babilonia"<sup>29</sup>, "ciudad del siglo"<sup>30</sup>. Modos todos estos de denominarla directamente opuestos a aquéllos con que se refiere a la ciudad de Dios y que responden al propio concepto de ella, tan manifiestamente distinto del de la primera.

Ya en el prefacio del libro vemos que lleva el título de "Ciudad de Dios", aunque hasta el libro XI no trata ni justifica el título. En este título lo sustantivo, lo determinante y directamente buscado es la "civitas"; el "Dei" y el "Hominum" son meros calificativos diferenciales o específicos. Es, por lo tanto, sobre la "Civitas" sobre lo que ha de recaer directamente nuestra atención y estudio.

---

<sup>28</sup> Ibid., XVI, 17, PL XLI, 497.

<sup>29</sup> Ibid., XVI, 11, 1 PL XLI, 490.

<sup>30</sup> Ibid., XVIII, 18, 1 PL XLI, 574.

## 1. PROBLEMA FILOLOGICO

Para conocer con exactitud el significado genuino de una palabra no basta el recurso a la etimología. La derivación no es obra de un instante. Entre la raíz de origen y la forma nueva en uso media siempre un espacio de tiempo, suficiente para que el vocablo haya ido cargándose de un sentido especial y una modalidad propia, que difiere, con frecuencia del alcance primitivo<sup>31</sup>.

El curso de las lenguas vivas está sujeto al correctivo constante de hombres, edades y culturas. El roce social todo lo cambia. Es de ingenuos la pretensión de intentar componer un diccionario con valor para todas las épocas. Cada día que pasa aporta relieves actuales y matizaciones imprevistas, que desbordan, con avance inquieto, los límites rigurosos del encasillado fijo. La refle-

---

<sup>31</sup> Cfr. SAPIR, E. El Lenguaje. Breviarios de FCE. México, 1954, pp. 172 ss.

xión filosófica, los hallazgos de la ciencia y el movimiento histórico en general despiertan conceptos y establecen perfiles idiomáticos, antes inadvertidos o tallados en acepción distinta. Aplicaciones y facturas enotéricas brotan así de raíces originarias<sup>32</sup>.

Algo semejante ha sucedido con la palabra "ciudad", hermanada con "civitas" en claro enlace etimológico. Para conocer la equivalencia de "civitas" en el "De Civitate Dei" y su traducción exacta al español es insuficiente la instancia etimológica a través del vocablo moderno "ciudad". Se necesita pulsar antes el peso que dicho vocablo tiene en el latín y en la propia semántica del estilo agustiniano.

## 1.1 TRES CAMINOS EN LAS TRADUCCIONES

### 1.1.1 Traducción de "Civitas" según las lenguas Románicas

Una sospecha apta para suponer razonadamente que el concepto de "civitas" no responde al arquetipo de civitas manejado por San

---

<sup>32</sup>Cfr. WALTER, P. El Mundo Maravilloso del Lenguaje. Ed. Gredos, Madrid, 1970, p.352. De una nota del traductor.

Agustín, se impone con sólo observar el rumbo que ha tomado en sus versiones vivas a otros idiomas.

La "civitas" proyectada sobre el "De Civitate Dei" es traducida por "ciudad" sin excepción en las lenguas que poseen, para tal propósito, un término derivado del propio "civitas" latino. Esto se debe a la filiación románica del idioma, o a infiltraciones de palabras y giros desgajados del latín, que han ido introduciéndose con el tiempo por porosidades del diccionario. Tales se muestran el italiano "Cittá di Dio", el francés "Cité de Dieu", el portugués "Cidade de Deus", el catalán "Ciutat de Deu", el gallego "Cibdad do Deus", el español "Ciudad de Dios", y otras formas análogas, de uso corriente en lenguas y dialectos latinos<sup>33</sup>.

Aquí no hay disonancias ni pasos a destiempo. Se traduce "civitas" por "ciudad", pero a lo fácti, con servilismo etimológico sim-

---

<sup>33</sup>La traducción de "ciudad" ha sido tomada etimológicamente de los diccionarios. Cfr. MARTINEZ AMADOR, Diccionarios Italiano-Español; Francés-Español; Portugués. Ed. Sopena, Madrid, 1961. Según la histografía hecha de la "Ciudad de Dios" vemos: LABRIOLLE, P. Saint Augustin, "La Cité de Dieu". París, 1941; BONGIOANNI, F. "La Città de Dio". Torino, 1938.



plista y sin encarar seriamente el problema. Nada ahí puede orientarnos para saber su equivalencia justa. La luz orientadora ha de venir, necesariamente de los idiomas alejados del latín.

Aunque es, en los otros idiomas, donde hay mayor variedad lingüística, son más firmes las garantías, porque la traducción - siempre que sea directa - no puede fluir por los cauces hechos del simple trámite etimológico, sino con vistas al concepto mismo, sin reparar en la palabra exterior que lo enfunda.

#### 1.1.2 Traducción de "Civitas" según las lenguas Indogermánicas

No albergan, estos idiomas, un vocablo filial del "civitas" latino. El alemán traduce "civitas" no precisamente por "ciudad", Stadt, sino por "estado", Staat (Der Gottesstaat, "el estado de Dios")<sup>34</sup>. Lo propio se observa en el vasto campo de las lenguas germáni-

---

<sup>34</sup>MARTINEZ AMADOR. El Diccionario Alemán-Español. Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1955. Mirando la histografía vemos que es traducida por Staat y no por Stadt. Cfr. HORN, C. von. Beiträge zur Staatslehre St. Augustins nach "De Civitate Dei". Ostdt. Brelau 1934. WYTZES, T. Entge Gedachten van Augustinus oven der Staat. en Philosophia Reformata, III, 1938, pp. 25-43.

cas y de sus múltiples brotes dialécticos.

Dentro de esta misma estirpe, el flamenco, se inclina a su vez hacia lo estatal, pero sin elegir exactamente la idea de "estado", sino su variante formal "reino", Rijk (Over het rijk Gods, "del reino de Dios"), término afín etimológicamente al alemán "Reich", derivados uno y otro del latino "regnum".

Entre la equivalencia "civitas" = "ciudad", preferida por las lenguas latinas y esta otra "civitas" = "estado", preferida por las lenguas germánicas, los idiomas europeos se han inclinado a traducirlo según el significado alemán de "estado", y otras en su variante específico de "reino", dándose así una tonalidad política (civitas = estado, reino), sin intimidades con la idea de "ciudad" o de "urbe" como la han dado las traducciones Románicas.

### 1.1.3 Traducción de "civitas" según las Lenguas Eslavas

Estas lenguas se deciden por el concepto de Estado, pero con una preeminencia a la variable específica de "reino". Ciudad (Tsárstvo), implica un sentido conjunto de "reino" e "imperio", en razón de

que la misma raíz "Tsar" deriva etimológicamente del antiguo eslavo "Tsesar", y éste del latino "Caesar", que significa más "Imperator" que "rex".

No es corriente en ruso ni en sus filiales traducir el término agustiniano "civitas" por "ciudad". Cuando esto ocurre, la fórmula preferida es "Boziyi Grad", así vemos la capital rusa antigua se denomina Petro(v)grad. Grad, semánticamente, es ciudad o núcleo urbano como vemos hoy el vocablo "Stalingrad". Esta fórmula urbana, "Boziyi Grad" ("Ciudad de Dios"), lo mismo que la eminentemente política Gosudarstvo Bozie (estado de Dios) ceden paso al Tsárstvo Bozie (reino de Dios o imperio de Dios)<sup>35</sup>. De este modo las lenguas eslavas se inclinan más por la concepción de "reino" que de "ciudad".

En síntesis, la traslación moderna de "civitas" agustiniana, según

---

<sup>35</sup>Cfr. BARKER, E. El concepto de Imperio. en el Legado de Roma. col. los legados de la Univ. de Oxford. Ed. Pagaso, Madrid, 1947, p. 107, nota. Iván III, casado con Sofía, nieta del emperador Bizantino Miguel Paleólogo, usó ya el título de "zar" (Tsar, antiguo eslavo Tsesar) en monedas y documentos.

los diversos idiomas europeos, corren por estos caminos:<sup>36</sup>

1o. Se traduce por "ciudad", con límites urbanos de villa, capital o metrópoli, por derivación etimológica en las lenguas románicas.

2o. Se traduce por "ciudad", pero con sentido no urbano, sino de comunidad en la familia eslava.

3o. Se traduce por "estado" en el círculo de las lenguas germánicas, con pulso directo, sin conexiones a la apariencia etimológica.

4o. Se traduce por "reino", simpliciter, en el flamenco derivado del alemán.

5o. Se traduce por "reino", regido bajo un "imperator", en el ruso. Sin embargo los polacos lo traducen por "reino" regido

---

<sup>36</sup>Cfr. NEBREDA, E. *Bibliographia Augustiniana*, Romae, 1928. núms. 29, 90 y 91. pp. 20-33.

por un "rex" por estar emparentado culturalmente con el espíritu de Roma y de la civilización latina.<sup>37</sup>

No es mi intención profundizar más en este sentido sólo he querido mostrar la existencia de un problema, las versiones de "civitas" agustiniana demuestran por principio que no es clara la elección de "ciudad" como término equivalente, tampoco ha de prevalecer la variante "estado". Ni la apelación a lo "urbanístico", de rigor entre las lenguas románicas, ni la decisión estrictamente "política" instada por el alemán, son de suyo suficiente para declinar la balanza. Para inclinarse por una dirección semántica es necesario ver el transfondo histórico y el significado que San Agustín quiso dar al vocablo "civitas".

He manifestado el problema basándome en el recurso a la traducción que se hace de "civitas", pero para conocer el significado preciso de la palabra se exige algo más, es menester investigar

---

<sup>37</sup> La unión cultural de estos pueblos les viene dada por el aspecto religioso: los polacos, eslovenos, croatas son cristianos, mientras que los rusos, serbios son ortodoxos.

el sentido pleno de "civitas" dentro del espíritu de las categorías culturales del mundo antiguo y de la propia obra de San Agustín: "De Civitate Dei".

## 2. LA "CIVITAS" CLASICA

La "civitas" de los romanos responde a la "polis" de los griegos, con las naturales diferencias de génesis y estructura, por ser distintas sus coordenadas históricas y diverso escenario espacial y etnológico en que se desenvuelve su acción. Pero una y otra están ligadas en íntima relación con lo político, por encima de lo simplemente urbano.

### 2.1 GRECIA

Cada "polis" tiene su "nomos", lo mismo que cada "civitas" su "ius". Pero el "nomos" helénico, eminentemente personalista, recae sobre los "asuntos" del diario quehacer político - tá pragmática -, resueltos en diálogo de convivencia, con vistas al "ágora" antes que al areópago y a la "boulé". Para un griego, escribe Zubiri, "convivir es tener asuntos comunes. Por eso, la pleni-

tud de convivencia es la "polis", la ciudad" <sup>38</sup>.

La "polis" griega, en sus orígenes, es la ciudad alta, la "akrópolis", asilo inviolable de las cosas sagradas, de las mujeres y ancianos, en caso de peligro o invasión bélica. A sus pies se extiende el "asty", o ciudad baja, donde abre su vida el mercado. Finalmente, por reflejo de inserción mutua, "polis" y "asty" acababan siendo vocablos sinónimos, aunque el primero, más amplio y superior, se impone al segundo. En todo caso, según advierte Sinclair, el "asty" es término ambiguo y mucho menos importante que la "polis" en filosofía política <sup>39</sup>.

La "akrópolis" se levanta con vista a los azares bélicos, la mayoría de ellos bajan a la muralla poblada de un cinturón urbano, similar al "asty" que se aprieta en su entorno, lo cual da origen al pueblo o ciudad que llevarán su nombre. Lo propio ocurrirá

---

<sup>38</sup>ZUBIRI, X. Naturaleza, Historia, Dios. Madrid 1951<sup>2</sup>. p. 161. En otro lugar añade: "sólo fundada en la sustancia de los asuntos (prágmata) es posible una polis firme y estable, una vida pública justa" (p. 214). Cfr. SABINE, G. Historia de la teoría Política, FCE. México, 1945, pp. 15-198.

<sup>39</sup>Cfr. SINCLAIR, T.A. Histoire de la Pensée Politique Grecque. Payot, París, 1953, p. 21.



con los monasterios, embrión de tantas ciudades modernas<sup>40</sup>.

El concepto de "polis", cada día más fluido y universal entre los griegos<sup>41</sup>, es el único que sobrevive en su lenguaje político, llegando a absorber a todo el "demos", diseminado por los arrabales y aldeas que llenan la "chora", o "campo".

La "polis" helénica no termina en las murallas; continúa a través del "territorio" circundante, necesario para las funciones de conservación, defensa y desarrollo en todo su radio biológico y espiritual. El casco urbano es propiamente el "asty". Pero la "polis" lo desborda en seguida, con salto vital hacia la "chora". El enlace biológico entre el "asty" ateneo y la "chora" del Atica culmina por fusión espiritual en la "polis" de Atenas.<sup>42</sup>

Este "espacio físico" (chora) nunca conoció la medida. Atenas, en el período de su mayor expansión con la isla de Salamina y el

---

<sup>40</sup> DAWSON, CH. *La Religion et la formation de la civilisation occidentale*. París, 1953, pp. 165-206.

<sup>41</sup> Cfr. GLOTZ, G. *La Ciudad Griega*. col. *Evolución de la humanidad*, XIV, Barcelona, 1929, p. 17.

<sup>42</sup> Cfr. HERODOTO, *Historia*, IX, 13.

distrito de Aropos, venía a ocupar algo así como un cantón suizo<sup>43</sup>. En cuanto al número de habitantes, de acuerdo con el tipo ideal fijado por Hipodamos de Mileto, recogido por Aristóteles, la polis perfecta no debía rebasar la cifra de diez mil<sup>44</sup>. Es ésta la "polis myriandros", que pronto romperá el molde utópico por imperativos de prosperidad y poder.

El desenvolvimiento de la "polis" o "civitas", por agrupación de los distintos burgos, caseríos y villas, alrededor de una "akrópolis" o santuario común, se denominó "sinecismo". Este fenómeno de formación es paralelo en Grecia y Roma<sup>45</sup>. El capitolium según observa Mommsen, es la "akrópolis romana"<sup>46</sup>. Como el "agora" para los griegos, el "foro" entre los romanos pasa pronto a ser centro y eje social de las aldeas asentadas sobre el Capitolio, el Quirinal y el Palatino<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup>Cfr. GLOTZ, G. Ob. cit., p.33.

<sup>44</sup>Cfr. ARISTOTELES, Política, II, 1267 B.

<sup>45</sup>Cfr. CULANGES, F. La Ciudad Antigua. Ed. Porrúa, México, 1971<sup>2</sup>, p. 157. Cfr. GRENIER, A. El Genio Romano. col. la Evoluc. de la humanidad, XVII, Barcelona, 1927, p.15.

<sup>46</sup>Cfr. MOMMSEN, T. Historia de Roma, I. Madrid, 1876, p.165.

<sup>47</sup>Cfr. PINZA, G. "La Necropoli dell' Argiletto", en Monumenti Antichi, XV. Milano, 1905, cc.274 ss.

"Polis" en Grecia, y "civitas" en Roma, mutuamente se corresponden. Se diferencian, sin embargo, por razones de extensión en el territorio y de autoridad en las personas. Tres notas fundamentales expone Sinclair que plenifican el ser histórico de la "polis" griega: extensión territorial, autárkeia o independencia en lo económico y autonomía o independencia en lo político.<sup>48</sup>

Dentro de Grecia hay muchas "polis", un mosaico de "estados - ciudades"<sup>49</sup>, minúsculos y pocos afechos a las fórmulas de monarquía. En Roma en todo el imperio, por el contrario, hay una sola "civitas", de proporciones desmesuradas geográficamente, y con poder soberano apenas sujeto a límites.

El mosaico de las numerosas "polis" helénicas, así como el "polis-prinzip" que regula su desenvolvimiento en la coexistencia del "agon", se quiebran con la unificación de la Hélade bajo las falanges macedónicas<sup>50</sup>, con miras al ideal panhelénico acaricia-

<sup>48</sup>Cfr. SINCLAIR, T.A. Ob. cit. p. 10.

<sup>49</sup>Cfr. TOYNBEE, A.J. Estudio de la Historia, t. III. Ed. Emecé, Buenos Aires (1965), p.338.

<sup>50</sup>Cfr. RATZINGER, J. en Augustinus Magister. Congrés International Augustinien, París, sept. 1954, p. 972.

do por Isócrates<sup>51</sup>. Filipo y Alejandro funden todas las "polis" en una sola instancia de gobierno, dando así vida a una "makrópolis", que sabrá copiar Roma en la "civitas" imperial.

El "polis-Prinzip", por tanto, desaparecido en Grecia con la unificación política, rebrota en la "civitas romanorum", pero menos movable y más lleno de acentos universales. Al fin, la "kosmópolis" utópica de los estoicos será en el mundo grecorromano el paradigma perfecto del estado ideal<sup>52</sup>.

En la polis helénica, como advierte Jaeger, surgió por primera vez lo que nosotros llamamos "estado", aunque el vocablo griego significaba entonces tanto "estado" como "ciudad"<sup>53</sup>.

## 2.2 ROMA

La "civitas" romana, similar a la "polis" griega<sup>54</sup>, se configura y adquiere carácter entre los siglos VIII y VII A.C., cuando los

---

<sup>51</sup> Se puede ver la segunda de las Suasorias, dirigida a Filipo, compuesta a los 90 años. Cfr. JAEGER, W. Los ideales de la cultura Griega, III, Ed. FCE, México, 1945, p. 95-108.

<sup>52</sup> Cfr. TOYMBEE, A.J. Ob. cit., t. VI. cap. titulado la concepción helénica y la cosmópolis (1953), pp. 332-338.

<sup>53</sup> Cfr. JAEGER, W. *Paidela*, Los ideales de la cultura griega, I, Ed. FCE, México, 1946, p. 95.

<sup>54</sup> Cfr. SINCLAIR, T.A. Ob. cit., pp. 282-299.

etruscos imponen el sinecismo de las aldeas, de los "oppida" o burgos acéfalos y hacen de Roma una comunidad política superior<sup>55</sup>. Los poblados anteriores, entre ellos Alba, aunque de "iure et nomine" pudieran ser "civitates", políticamente y de "facto" no pasaron de "oppida"<sup>56</sup>.

Alba Longa fue capital del Lacio durante mucho tiempo, mientras lo rural prevaleció sobre lo cívico. Después, la capitalidad, con derecho a transmitir el "ius civitatis", pasó a Roma, quedando para Alba y otros "oppida" similares la calidad simple de "civitates sine iure civium"; o "civitates sine civitate"<sup>57</sup>.

En Roma la "civitas" se distingue radicalmente de la "urbs". La primera es una síntesis biológica de diversas clases sociales, integradas orgánicamente en una comunidad, formando un todo espiritual y jurídico por su común coexistencia dentro de la unidad

---

<sup>55</sup>Cfr. GRENIER, A. Ob. cit., p.23. La fundación de Roma es fijada exactamente por Grenier en el 21 de Abril del año 754.

<sup>56</sup>Cfr. HOMO, L. Las Instituciones Políticas Romanas. De la Ciudad al Estado, col. Evol. de la Humanidad, XVIII, Barcelona, 1928, pp.460-464.

<sup>57</sup>Cfr. MOMMSEN, T. Ob. cit., I. pp. 149-171.

política superior. La "urbs" es lo opuesto al campo, al "ager", y termina en el "pomaerium", en el "post murum", cinturón de servicio militar y religioso, comprendido entre el "agro" y las muralias<sup>58</sup>.

La comunión integral significada por la "civitas" afecta a todo el cuerpo social y político disperso por los poblados - urbes, oppida, vicus o pagi - con igualdad de leyes, culto, destino y problemas en el universo de su quehacer diario. Los miembros de la "civitas" se mueven dentro de su cuerpo místico, como elementos anatómicos que son de la vida comunitaria, desenvuelta orgánicamente, por encima del individuo y sin límites en las "moenia" ni en los "aedificia", que constituyen propiamente la "urbs".

El escenario de la "civitas" romana, y de cualquiera otra "civitas in genere", según escribió Marcus Verrius Flaccus en su "De verborum significatione", se extiende al territorio, a los poblados, al derecho y a la multitud<sup>59</sup>. He aquí cómo la define Mommsen:

---

<sup>58</sup>AUL. GELIO. *Noctium Atticarum*, XIII, 14.

<sup>59</sup>Citado por AUL, GELIO. Ob. cit., XVIII, 7, 5.

La ciudad (*civitas*) se compone de un cierto número de "pagos" que tienen un origen común, hablan la misma lengua, obedecen a los mismos usos, están obligados a asistirse unos a otros con justicia y ley iguales, asociados para la defensa y para el ataque.<sup>60</sup>

En el marco heterogéneo de la "civitas" va comprendiendo tanto el casco de un "urbs" y de muchas urbes como el territorio indefinido del "ager". Su carácter es más político que social. De ella dimana el "ius civitatis", con virtud para que sus miembros sean ciudadanos antes que vecinos. La "urbs", por el contrario, sin otra organización que la edilicia y municipal, da nacimiento al vecino antes que al ciudadano, se ordena de la "res doméstica" primero que a la "res pública", mira más a la habitación que al habitante y se compone de casas antes que de personas.

"Ortu tusculanus, civitate romanus", se proclamaba Catón<sup>61</sup>. Se nace de necesidad y físicamente en la "urbs" se vive con libertad y jurídicamente en la "civitas". La "urbs" parte de lo natural,

---

<sup>60</sup>MOMMSEN, T. Ob. cit., I. p. 60.

<sup>61</sup>CICERON M.T. Pro Archia, 4.

con proyección hacia lo cultural, al contrario de la "civitas", que es forma de cultura desenvuelta sobre un mundo primario de naturaleza.

Con el término "civitas" se significa también el mismo "ius civium" o ciudadanía, lo que se entiende al profertur "donare civitatem"<sup>62</sup>. Entre "civitas" y "urbs" media relación de todo a parte, de universo político a núcleo urbano, de comunidad jerarquizada a municipio suelto, o, para expresarlo con terminología moderna, de "estado" a "ciudad".

La "civitas" construída por los romanos es una gran célula de vida común, integrada y compuesta por un centro nuclear y un fondo plasmático. El núcleo es Roma, la "Urbs" por antonomasia, la metrópoli; el plasma es todo el imperio, sin distinción entre el "ager" y los "oppida". Con el tiempo, el uso fue introduciendo la sínecdoque de señalar el todo con el nombre de la parte principal, haciéndose entonces términos sinónimos "civitas", "urbs"

---

<sup>62</sup>CICERON, M.T. Pro Archia, 4.



y "Roma".

La coexistencia dentro de la "polis" fue llamada entre los griegos, con Aristóteles al frente, "koinonía", "comunidad", "asociación política"<sup>63</sup>. Esto es también en rigor la "civitas romanorum". Nace por agrupación o simbiosis comunitaria de tribus, compuesta a su vez de gentes<sup>64</sup>. Todas ellas, establecidas en sus "pagi" y en la "urbs" mediante un "pactum foederis", expreso o tácito, participan del "ius civitatis".

Tras la decadencia de la "gens", la administración de la "civitas" se extiende por igual a la "urbs" y al "ager", al modo como la "polis" griega desplegó al fin su gobierno sobre el "asty" y la "chora"<sup>65</sup>.

La ciudadanía se disfrutaba, como título de máxima calidad jurí-

---

<sup>63</sup>ARISTÓTELES, Política, I. 1252a-1253a. Cfr. SINCLAIR, T. A. Ob.cit., pp. 225 ss.

<sup>64</sup>Cfr. DECLAREUIL, J. Roma y la Organización del Derecho. col. Evol. de la humanidad, XIX, Barcelona, 1928, pp. 49-55.

<sup>65</sup>DIONISIO DE HALICARNASO, Antigüedad Romana, I, 3.

dica, o por nacimiento o por adquisición. "Ut sit civis, aut natus oportet aut factus", expresa Quintiliano<sup>66</sup>. La ciudadanía por adquisición - factus - se obtenía fundamentalmente o por la "manumissio iure civili" o por la "donatio civitatis", pudiéndose conferir esta última tanto en forma unipersonal con vista al individuo, como colectivamente, con proyección hacia pueblos, urbes y provincias.

Caracalla, en el 212, extendió la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio, exceptuados los "dediticios": "Do igitur omnibus peregrinis, qui in orbe terrarum sunt, civitatem romanorum, manente omni genere civitatum, exceptis dediticiis"<sup>67</sup>.

Como puede advertirse, la palabra "civitas" de referencia, destinada normalmente a significar la comunidad política o el estado en sí, sirve ahora para designar el mismo "ius civium" o ciudadanía de los romanos (civitatem romanorum), con lo cual el tér-

---

<sup>66</sup>QUINTILIANO. De Instit. Orat. VIII, 10, 65.

<sup>67</sup>DECLAREUIL, J. Ob. cit., 62-64. Cfr. HOMO, L. Ob.cit., pp. 430 ss.

mino se carga de dinamismo y tensión estrictamente políticos.

Alusiones históricas a esta universalización de la ciudadanía romana se encuentran en Ulpiano<sup>68</sup>, Dión Casio<sup>69</sup>, y otros autores latinos<sup>70</sup>.

La ciudadanía, o "ius civitatis", es el rasgo más distintivo de la "civitas". De ella nace toda su virtud; por ella y para ella se concede, y en su íntima entraña social se desarrolla<sup>71</sup>. Decir que todo el Imperio romano "recibió la sociedad de la civitas", como dice San Agustín, equivale a afirmar que cuantos dependían políticamente de Roma ascendieron jurídicamente a la categoría de ciudadanos suyos, como miembros de la comunidad romana (romani cives essent)<sup>72</sup>.

El arquetipo romano de "civitas" responde al patrón de la "polis"

<sup>68</sup>ULPIANO, Digesto. 1, 5, 17.

<sup>69</sup>DION CASIO, Historia Romana. LXXVII, 9, 4 ss.

<sup>70</sup>Cfr. RICCOBONO, S. Fontes Iuris Romani Antejustiniani, I. Leges, Florentiae, 1941, pp. 446 ss.

<sup>71</sup>Cfr. MOMMSEN, T. Ob. cit., I. pp. 119-123; y II, pp. 82 ss.

<sup>72</sup>Cfr. HOMO, L. Ob. cit., pp. 98-111.



helénica, no a la "politeia", o gobierno y constitución de la "polis". Por eso cuando Cicerón traduce al latín el concepto de la "politeia platónica" lo hace bajo el término de "res pública", porque ésta se dirige hacia la acción administrativa y de gobierno<sup>73</sup>.

"Politeia, para un ateniense, equivale a dirección política o régimen constitucional de la "polis", con presencia de la condición ciudadana que fluye sobre sus miembros, los "pólitai"<sup>74</sup>. A su vez, "res publica", para un romano, significa la cosa pública, del común, con vistas a la acción en sí.

Aunque la "politeia platónica", bajo más de un aspecto, fue un anuncio del "De Civitate Dei" agustiniano, en frase de Sinclair<sup>75</sup>, esto no basta para afirmar que "civitas" y "politeia" sean términos sinónimos. Por otra parte, pese a que la armadura esquemática simple de la "civitas Dei" pueda ser en cierto modo platónica,

<sup>73</sup>Ibid., pp. 153 ss. Cfr. GILSON, E. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. París, 1949, pp. 45 ss.

<sup>74</sup>Cfr. JAEGER, W. *Ob. cit.*, II. pp. 114 y 241-452. Cfr. CASSIRER, E. *El Mito del Estado*. Ed. FCE. México, 1947, pp. 73-93.

<sup>75</sup>Cfr. SINCLAIR, T.A. *Ob. cit.*, p. 219.

como apunta Cassirer<sup>76</sup>, no podemos olvidar, que el pensamiento de Platón abre sus alas sobre el espacio utópico de la idea pura, mientras que el paralelo de San Agustín marcha enquistado en la vida, con meta de realidad formalizada en Dios.

Concluyendo, "La civitas" romana desborda el concepto moderno de "ciudad". Al frente de la primera actúa un "princeps", investido de poder soberano, con plenitud de atribuciones políticas; al frente de la segunda hay un "alcalde", dotado de simple poder edilicio, deservuelto sobre la menguada plataforma municipal.

Los miembros de la "civitas" son ciudadanos; los de la "ciudad", tan sólo vecinos. Aquélla no termina sino en las propias fronteras estatales, absorbiendo poblados, montes y tierra, sin otros límites; ésta concluye al borde justo del "agro", en el último arrabal.

Por la dermis porosa de la "civitas romanorum" va filtrándose

---

<sup>76</sup>Cfr. CASSIRER, E. Ob. cit., pp. 93 y 95 ss.

sutil el espíritu integrador de la "polis" helénica, diluído sobre el "asty" y la "chora".

La civitas clásica, bajo este patrón, se distingue resueltamente de la "urbs", como todo y parte y órgano, comprendiendo a la "urbs" y al "ager" dentro de sí; la "ciudad" moderna por el contrario, menos amplia que la "civitas" y separada del "ager", se identifica exactamente con la "urbs", con la zona urbana, frente al despoblado, que es otra cosa.

### 2.3 INFLUENCIA DE LA RELIGION EN LA "POLIS" Y "CIVITAS".

La civitas romana, nace bajo la protección de los dioses, como la "polis" griega; ambas van adquiriendo paulatinamente vida propia, hasta el momento en que lo religioso es suplantado por lo político, y el "fas" por el "ius". Esto ocurre ya en la época monárquica. La idea cívica es la clave espiritual en Roma y llena todas sus actividades. No hay nada más sagrado que la "civitas", a la que sirven dioses y gobernadores, urbes y pagos, hombres y cosas.

Para ella nace el ciudadano, provisto del "sacrum ius civitatis", y en su servicio se casa, tiene hijos y muere<sup>77</sup>.

En el mundo antiguo, estado e iglesia, grupo político y grupo cultural, constituyen un círculo de plenitud biológica y una unidad de inseparable nexo, con fronteras cerradas para las vinculaciones esenciales<sup>78</sup>.

Cada "polis" tiene aquí sus dioses propios, encendidos de rivalidades y cóleras, como los hombres encomendados al favor de su auspicio. Esto crea una mentalidad de aislacionismo desconfiado, exageradamente autóctono. Va a ser la religión la que poco a poco va ir abriendo el horizonte; pronto romperá esas amarras y se hará universal antes que la política y el estado, trascendiendo fronteras, razas, idiomas, culturas y nacionalidades, con vistas a la "ecumene" y a la convivencia de los espíritus y los pueblos<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup>Cfr. GRENIER, A. Ob. cit., pp. 495-498.

<sup>78</sup>Cfr. HELLER, H. Teoría del Estado. Ed. FCE, México, 1947, p. 147.

<sup>79</sup>Cfr. DAWSON, CH. Ob. cit., pp. 5-22.

La "polis" griega y la "civitas" romana, atentas al culto del poder y empeñadas no tanto en la expansión de la libertad como en la defensa del predominio y la hegemonía, adquieren pronto independencia y secularización frente a los vínculos del sacerdocio y del pensamiento mítico.

Un "Führerprinzip" hegemónico flota en la cultura clásica y en toda la historia antigua, combinado con imperativos de democracia y conciencia de libertad<sup>80</sup>. Decir "polis" en Grecia y "civitas" en Roma es expresar opción al mando con fuero de libertad política, lo que vale tanto como decir formas libres de gobierno y de las cosas públicas, abiertas a la reflexión, por encima de la credulidad y de la obediencia servil a oráculos y vaticinios<sup>81</sup>.

El "ius libertatis" en Grecia y Roma afectaban únicamente al ciudadano, siendo su fuente el "ius civitatis" y el "status" singular que lo acompañaba. Con otros términos, la libertad era secuen-

<sup>80</sup>Cfr. TOYNBEE, A.J. Ob cit., t. IV., año 1953, pp. 211-214.

<sup>81</sup>Cfr. JASPERS, K. Origen y meta de la Historia. Rev. de Occidente, Madrid, 1953, p.72.



cia y don de la ciudadanía. Libertad, entonces, entendida como derecho público subjetivo, valía y significaba lo mismo que decir participación en el gobierno e igualdad ante la ley, sin mayor amplitud de fueros cívicos y prerrogativas superiores<sup>82</sup>.

Todo este fenómeno supone un progreso frente al despotismo oriental, donde, como explicaba Hegel<sup>83</sup>, no hay más hombre libre que el soberano. En Grecia y Roma se amplía el ámbito de la libertad, pero sólo algunos son allí libres y nunca con plenitud. Se necesita la aparición del Cristianismo para que el hombre como tal se considere libre, sin discriminaciones, hasta el punto de que la libertad constituirá su más propia naturaleza. El curso universal de la historia no es, en definitiva, sino el progreso en la conciencia de la libertad, siendo así como la misma libertad del espíritu puede llegar a realizarse<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup>Cfr. CROISSET, M. *La Civilisation Hellenique*, II. París, 1922, p. 83. Cfr. JAEGER, W. *Ob. cit.*, t. I, pp. 117-132.

<sup>83</sup>Cfr. HEGEL, J.G.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, I. *Rev. de Occidente*, Madrid, 1953<sup>3</sup>, pp. 48 ss.

<sup>84</sup>Ibid., p. 49.

### 3. LA "CIVITAS" AGUSTINIANA

#### 3.1 CONCEPTO DE "CIVITAS" AGUSTINIANA

San Agustín no presenta una acepción única y constante de "civitas". Su uso fluye diferenciado en pluralidad de valencias y sentidos. No basta afirmar, como hace Heller, que "San Agustín entiende por civitas una forma general de vida, aplicable tanto a este mundo como al otro"<sup>85</sup>

La "civitas" agustiniana encierra una complejidad más intensa, y su concepto no surge tan a lo fácil. Por dos veces, en el "De Civitate Dei", figura una definición intencionada de "civitas". La primera en el libro I, capítulo 15, donde se lee: "Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo; cum aliud civitas non sit quam concors hominum multitudo"<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup>HELLER, H. Teoría del Estado, Op.Cit. p.33

<sup>86</sup>De Civitate Dei, I, 15, 2, PL XLI, 29.

La segunda, en el libro XV, capítulo 8: "civitas quae nihil aliud est quam hominum multitudo, aliquo societatis vinculo colligata"<sup>87</sup>.

La primera definición resulta repetida al pie de la letra en una carta a Macedonio, muy importante históricamente (Epist.155), con la misma inspiración de contexto y con idénticas palabras: "Hoc nobis velimus, hoc civitati cuius cives sumus: non enim aliunde beata civitas, aliunde homo; cum aliud civitas non sit quam concors hominum multitudo"<sup>88</sup>

También la segunda definición acusa un precedente, de parecida y casi idéntica morfología textual, en otra carta, la famosa dirigida el año 412 al procónsul Marcelino, anticipo de la gran obra que ya el Santo, como saludo de despedida, medio promete escribir<sup>89</sup>. La civitas se define ahora con estas palabras: "Quid enim est res publica, nisi res populi? Res ergo communis, res utique civitatis. Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quodam vinculum redacta concordiae?"<sup>90</sup>

<sup>87</sup>Ibid. XV, 8,2, PL XLI, 447.

<sup>88</sup>Epist. 155,3,9, PL XXXIII, 670.

<sup>89</sup>Epist. 138,4,20. PL XXXIII, 535.

<sup>90</sup>Epist. 138,2,10. PL XXXIII, 529.

### 3.2 NOTAS ESENCIALES Y ALCANCE DE LA "CIVITAS"

#### AGUSTINIANA

Dos notas fundamentales, según esto integran el contenido y la esencia de la civitas agustiniana: "una multitud de hombres y un vínculo de concordia".

Este último elemento lo significa San Agustín por el calificativo de "concons", literalmente expresado en la primera definición, y en espíritu, o con términos equivalentes, en las dos modalidades de la segunda. La civitas agustiniana, en consecuencia, es una:

- . multitudo hominum ----- concons;
- . multitudo hominum ----- aliquo societatis vinculo colli-  
gata;
- . multitudo hominum ----- in quodam vinculum redacta  
concordiae.

Proclamar, por lo mismo, con San Agustín, que la "civitas" es "una concorde multitud de hombres" vale tanto como decir que es

una "multitud de hombres congregada sobre un vínculo de concordia".

Pero estas dos notas necesitan el impulso formal de una tercera para que la civitas se especifique por algo distinto del "pueblo" y de la "sociedad", políticamente indiscriminados. San Agustín explica y razona la concordia de la civitas con este recurso metafórico a la música, tomado de Cicerón: "Quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in civitate concordiam, antissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis"<sup>91</sup>. Sin embargo, ese vínculo de concordancia entrañado en la "civitas" no se reduce a la simple armonía de una asociación, o del "populus", que es, para San Agustín: "Coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia communiione sociatus"<sup>92</sup>.

La "civitas" de San Agustín no se resuelve en esta "congregación de una multitud racional, cuyos miembros se hallan vinculados entre sí por la comunión concorde en las cosas que aman".

---

<sup>91</sup>De Civitate Dei, II, 21, 1. PL XLI, 66.

<sup>92</sup>De Civitate Dei, XIX, 24, PL XLI, 655.

La auténtica concordia de la civitas supone algo más. Es, ciertamente, una manifestación de la "salus populi"<sup>93</sup>. Pero no para ahí. Su campo de acción desborda lo puramente societario para fundirse con el ámbito propio de la comunidad política, desenvuelta sobre coordenadas de mando y obediencia.

Gráficamente lo expresa San Agustín cuando define la "pax civitatis" como "ordinata imperandi atque obediendi concordia civium"<sup>94</sup>. Esta "concordia de mando y obediencia y el obedecer mismos, y cuando fluya con orden - ordinata - da nacimiento a la paz.

Desnudo de este vivo y entrañable sentido comunitario, abierto a la arquitectura jerarquizada de la "polis", el concepto de civitas no se distingue gran cosa de este otro más inferior, más pobre y menos fecundo de "populus". Pero el "populus" latino y el agustiniano, contrariamente a la "civitas", en que navegan inmersos, miran con frecuencia a la sociedad antes que a la comunidad.

---

<sup>93</sup> Ibid. XIX, 24 " ipsam concordiam, quae salus quodammodo est populi".

<sup>94</sup> Ibid. XIX, 13, 1. PL XLI, 640.

La sociedad, según terminología consagrada de Tonnies<sup>95</sup>, se gobierna por simple voluntad de arbitrio, manifestada a través de actos lógicos e individuales; la comunidad, en cambio, se rige por una más honda voluntad de esencia, transcendente al individuo y superior al libre querer y decidir de los miembros, porque su mentalidad y sus convicciones, más que en la inteligencia, arraigan en el corazón.

El modo expresivo y la manifestación típica de la sociedad es el contrato; de la comunidad, es el status. La comunidad se plenifica de tensión y de colmo cuando de lo estrictamente social aflora a lo político. Esto era proplamente la "polis" entre los grlegos, y esto es en rigor la "civitas" entre los romanos y en el mismo San Agustín.

La "civitas" agustiniana, como expone Arnabucci, siguiendo a Boissier, envuelve el sentido personalísta de "polis", hasta el

---

<sup>95</sup>Cfr. FREYER, H. La Sociología, ciencia de la realidad. Buenos Aires, 1944, pp.261-286. Id. Introducción a la Sociología, Madrid, 1945, pp.165-173. WEBER, M. Economía y Sociedad, 4 vols. FCE, México 1944. TONNIES, F. Principios de Sociología FCE, México 1946 pp.29-32.

límite de que todos sus miembros son ciudadanos de una cabeza<sup>96</sup>. Una "civitas" de esta suerte perdería todo su peso jurídico y su razón de ser si se desarraigase del subsuelo comunitario en que cobra forma de vida y logra plenitud de funciones, así privadas como públicas, tanto sociales como políticas.

Su definición ideal, por lo mismo, fundiendo en un sólo bloque arquitectónico todos los elementos hasta ahora afirmados, podría ser ésta: Una multitud de hombres, unidos entre sí bajo algún vínculo de comunidad, mediante la concordia de mando y obediencia entre los ciudadanos.

Las notas o ángulos claves de la civitas agustiniana, según esto, no se reduce estrictamente a los dos lados previstos: "comunidad de hombres y vínculo de concordia". Se requiere un tercer momento, necesario para la plenitud de su esencia específica: "una razón pública de mando y obediencia", por cuyo medio los hombres se convierten en "cives".

---

<sup>96</sup>Cfr AMATUCCI, A.G. Storia della Letteratura Latina Cristiana. Bibl. di cultura moderna, CLXIV, Bari, 1929, pp.259 ss.



Los miembros de la "civitas" son exactamente ciudadanos, condición que muchas veces falta, así en el "populus" como en la "societas". La "multitud de hombres y el vínculo de concordia" son la causa material de la "civitas", o el género, común al "populus" y a la "societas". A su vez, la causa formal, diferencia específica en este caso viene dada por ese fermento de orden, trascendido en "instancia superior de mando y obediencia", que transforma la materia social en comunidad política y al hombre en ciudadano.

El concepto de "civitas" formulado por San Agustín, según Ratzinger, es escriturario, no patrístico<sup>97</sup>. Efectivamente, la "civitas" agustiniana nace en íntima conexión con los arquetipos de Jerusalén y Babilonia, tales como aparecen plasmados en el Antiguo Testamento, con significado concreto de ciudad (Stadt). Pero no es ésta la ciudad-urbs, amurallada y con balcón al "ager", sino la ciudad-civitas, ciudad-polls, ciudad-estado; la Stadt-polls o Stadt-Staat pensada por San Agustín según el modelo que ofrecía Roma del año 410.

---

<sup>97</sup>Cfr. RATZINGER J. Op.Cit. pp.971 ss. Cfr. De Civitate Dei. XI, 1, PL XLI, 317; Sal. 47,2,3,9. y 45,5,6.

Jerusalén y Babilonia,<sup>98</sup> para San Agustín, son ciudades al modo pleno y totalizado de la "civitas romana", concebida como unidad ecuménica de religión, política, derecho y cultura. La "civitas" ideada por San Agustín, lo mismo que Roma, es "ecclesia" a la vez que "polis", y comunidad de vida jerarquizada tanto como orden jurídico de mando y obediencia.

---

<sup>98</sup>NOTA. Jerusalén y Babilonia son dos frentes antagónicos en intensa lucha como se puede ver en todo el libro (XV, 1, 1.). Estos dos nombres, Jerusalén y Babilonia, aunque místicos, encierran un sentido etimológico que justifica a las dos ciudades.

Como observa San Agustín, Jerusalén equivale a "visión de paz" (XIX, 11); Babilonia, en cambio quiere decir "confusión" (visio pacis t confusio, XVI, 4; 11, 1; 16, 2; 41, 2). La tensión se establece, por lo mismo, entre la "civitas" serena de la luz y la "civitas" confusa de las tinieblas.

San Agustín diferencia la Jerusalén histórica de la Jerusalén celeste. Aquella, nacida bajo el reino temporal de Davidad; ésta, consagrada al reino intemporal de Dios (XVII, 16, 2). Es la segunda la que avanza con propiedad por el esquema simbólico de la "civitas Dei".

Babilonia, imagen ideal de la civitas terrena, es término de frecuente comparación con Roma y su Imperio en la simbología de San Agustín (cfr. XVI, 17; XVIII, 2, 2.; XVIII, 22). Para San Agustín no se identifica la Roma histórica y la "civitas romana" con la "civitas" del mal, frente a la "civitas" del bien, que estaría representada por la Iglesia. A pesar de su repetida sincronización literaria, Roma y el Imperio romano no son, para San Agustín la "civitas diaboli". Quizá se de la dialéctica entre lo mejor y lo menos bueno, nunca en los frentes antagónicos del mal y del bien.

Por lo tanto, la "civitas" agustiniana, es la "polis" o "civitas romanorum", místicamente especulada en su ser y en su existir. No es Stadt por lo tanto, sino justamente Staat<sup>99</sup>, no ciudad urbs, sino ciudad-estado.

La "civitas romanorum", en definitiva, pasa al "De Civitate Dei" como arquetipo ideal de la civitas agustiniana, sin calificaciones ontológicas sobre la línea absoluta de su polaridad en el orden ajeno del mal y el bien<sup>100</sup>.

Para lograr un concepto acabado y una visión a ángulos plenos de la "civitas" agustiniana es preciso tensar su estudio en pulsación de contrastes y diálogo comparativo con otras voces de equivalencia que expondré en el siguiente capítulo.

---

<sup>99</sup>Cfr. RATZINGER, J. Op. Cit. p.973.

<sup>100</sup>La oposición dialéctica que surge en el frente de las dos ciudades, tal como la concibe San Agustín, puede ser de polaridad ontológica y funcional, o absoluta y relativa, según hemos podido ver en la nota anterior (98).

#### 4. TERMINOS EQUIVALENTES

Es grande el número de vocablos sinónimos o intercambiables con "civitas" en el libro del "De Civitate Dei". Dejando a un lado los menos expresivos y de frecuencia ocasional, voy a hacer un alto sobre los que mantienen con "civitas" una más estrecha relación, por aportar algún matiz de positiva virtud para iluminar su concepto y dar expresión más cabal a su sentido, que es lo que se busca en este trabajo. He aquí los principales según mi consideración:

Civitas .....	Repetido	558	veces.
Populus .....	"	437	"
Gens .....	"	412	"
Regnum .....	"	358	"
Saeculum .....	"	216	"
Ecclesia .....	"	184	"

	Repetido	Veces
Res publica .....	141	
Imperium .....	131	"
Societas .....	112	"
Urbs .....	89	"
Patria .....	62	"
Communitas .....		Ninguna vez.
Romanitas .....		Ninguna vez.
Christianitas .....		Ninguna vez.

Ya hemos visto el término "civitas" desde su aspecto formal. Abordaremos ahora su estudio por vía de contraposición y paralelismo frente a los demás términos que son significativos dentro del libro. De este modo llegaremos a la mejor comprensión del vocablo "civitas" según San Agustín en el "De Civitate Dei" y a su significado verdadero.

#### 4.1 "CIVITAS" Y "SOCIETAS"

El primer vocablo que impone aquí su examen es "societas", interferido lógicamente con "civitas" desde la propia definición.



Esta palabra, "societas", es recurrida por San Agustín tanto en el De Civitate Dei como en otras obras de menor empuje. Pero no significa propiamente "sociedad", sino "comunidad". El término "comunitas", de invocación rara y poco atendida entre los clásicos, no acusa presencia ni una sola vez en el Civitate Dei. Pero cuando San Agustín escribe "societas", como la generalidad de los latinos, casi siempre lo hace refiriéndose a nuestro concepto de "comunidad", raras veces al de "sociedad".

La idea de "sociedad", en su alcance moderno, la expresa más bien con otras palabras, como "coetus", "congregatio", "consociatio", "conlunctio". Para la idea pura de "comunidad", por el contrario, se sirve casi siempre de "societas", en ocasiones de "communio" y nunca de "communitas".

Por consistir la esencia de la "civitas" agustiniana en ese trasfondo comunitario, y por ser la "comunidad" el equivalente moderno de "societas", se explica perfectamente que San Agustín identifique y emplee muchas veces como sinónimos los térmi -

nos "societas" y "civitas". Así ocurre entre otros en los siguientes lugares:

"duae potius civitates, hoc est, societates"<sup>101</sup>.

"societates tamquam civitates duas"<sup>102</sup>.

"Dou quaedam genera humanae societatis existerente, quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possemus"<sup>103</sup>

"Mystice appellamus civitates duas, hoc est, duas societates"<sup>104</sup>.

"In terrena civitate, id est, In terrigenarum societate"<sup>105</sup>

"Civitas, hoc est, societas impii"<sup>106</sup>.

"Una societate...quam... dicimus civitatem"<sup>107</sup>.

Esta identificación por el mismo Agustín entre "civitas" y "societas" no es suficiente para traducir civitas por el concepto de "sociedad", ya que la sociedad de los latinos equivale aquí a "comu-

<sup>101</sup> De Civitate Dei, XII, 1,1. PL XLI, 349.

<sup>102</sup> Ibid. XII, 28, PL XLI, 376.

<sup>103</sup> Ibid. XIV, 1 PL XLI, 403.

<sup>104</sup> Ibid. XV, 1, 1. PL XLI 437.

<sup>105</sup> Ibid. XV, 22, PL XLI, 467.

<sup>106</sup> Ibid. XVI, 10, 3, PL XLI, 489.

<sup>107</sup> Ibid. XXII, 1, 2, PL XLI, 751.

nidad" y no a "sociedad", entendidas estas dos palabras bajo el sentido dispar que nos hace ver Tonnies en su Sociología.<sup>108</sup>

Una lectura precipitada del De Civitate Dei, sin calar en la hondura semántica de los vocablos, ha hecho posible que muchos autores traduzcan la "civitas agustiniana" por "sociedad", basándose en la referida identificación entre "civitas y societates", pero sin observar que la societates de Agustín está enraizada en subsuelo comunitario<sup>109</sup>.

Es cierto que San Agustín en múltiples ocasiones se vale de la voz "societas" para significar la compañía o unión de miembros en una asociación libre al modo de la "sociedad"; sin embargo la mayoría de las veces entiende San Agustín por "societas", un modo de convivencia estable, abierto al roce comunitario. Así

---

<sup>108</sup>Cfr. TONNIES, F. Op.Cit. pp.29-32. Donde desarrolla y distingue los conceptos de "comunidad" (Gemeinschaft) y "sociedad" (Gesellschaft). Así mismo lo va a hacer Max Weber Op. Cit. vol I, pp.40-42 con los conceptos de "comunicación" y "socialización".

<sup>109</sup>Cfr. De este modo ligero, CONDE, F.J. Teoría y Sistema de las formas políticas, Madrid 1948, p.153, basado en la expresión agustiniana "civitas, hoc est societates", citada además con inexactitud como perteneciente a De Civitate Dei, XVIII,41, cuando en realidad corresponde a XVI, 10, confundiendo de este modo "civitas" y "societas" según San Agustín.



ocurre cuando escribe:

"histrionibus et scenicis societatem civitatis patere noluit"<sup>110</sup>.

"omnes ad romanum Imperium pertinentes societatem acciperent civitatis"<sup>111</sup>.

"Quantum distat... a societate mortalium societas angelorum"<sup>112</sup>.

"Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae"<sup>113</sup>.

"Homo fertur quodammodo naturae suas legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus"<sup>114</sup>.

"Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo"<sup>115</sup>.

Por lo tanto no se puede suponer que la "societas" en que se resuelve la "civitas" agustiniana sea una "sociedad" fluida, de

---

<sup>110</sup> De Civitate Dei. II, 29,2, PL XLI, 78.

<sup>111</sup> Ibid. V,17, 1, PL XLI, 161.

<sup>112</sup> Ibid. V,17, 2, PL XLI, 161.

<sup>113</sup> Ibid. XIX, 7, PL XLI, 633.

<sup>114</sup> Ibid. XIX, 12, 2, PL XLI, 639.

<sup>115</sup> Ibid. XIX, 13, 1, PL XLI, 640.

ángulos arbitrarios, sino que ha de entenderse como una comunidad sólida y estabilizada en la vida, es una auténtica comunidad nacida con tendencia a perpetuarse en un "status" jurídico y biológico, que desborda la simple fórmula contractual de la "convertio"<sup>116</sup>.

#### 4.2 "CIVITAS" Y URBS"

La "civitas" agustiniana, como su arquetipo, la "civitas" del mundo romano, encierra sentido universal de "polis", irreducible al recinto amurallado de la "urbs". Ese ecumenismo de la "civitas" aparece consagrado por San Agustín en una frase gráfica: "Potuerit ipsa Galilea dici civitas Christi, quia in Galilea erat Nazareth: sicut universum regnum in tot civitatibus constitutum dicitur romana civitas"<sup>117</sup>.

La "civitas" agustiniana, sin cabida en el troquel edilicio de lo urbano, desenvuelve su acción sobre el módulo más universal de lo político, tanto en la forma como en el ser.

---

<sup>116</sup>Cfr. CAPENHAUSEN, V. en Universitas, II. 1947, pp.257-268, especialmente p.266 donde estudia dichos vocablos: sociedad y comunidad.

<sup>117</sup>De cons. Evang., II, 25,58, PL XXXIV, 1106.

También para San Agustín la nota saliente de la "civitas" son las personas, no las casas, a que la "urbs" reduce su marco. Así lo expresa en la famosa carta a Marcelino: "Per hanc autem (opulentiam) non muros urbis, sed mentes ipsius civitatis dira nequitia omni hoste pelor irrupt"<sup>118</sup>.

Otro tanto manifiesta en el De Civitate Dei hablando de Nínive, dentro de cuyas murallas y habitáculos - moe - nibus atque dominus -, representativos de la "urbs", languidece la "civitas", perforada de corrupción en las costumbres: "Statibus enim menibus atque dominus, eversa est civitas in perditis moribus"<sup>119</sup>.

Alguna vez, ciertamente, equipara y maneja San Agustín los términos "civitas" y "urbs", como cuando escribe: "Post civitatem, cel urbem, sequitur orbis terrae"<sup>120</sup>.

Pero esto ocurre casi siempre por figura de lenguaje, en gracia a la riqueza expresiva del latín. Lo propio hace San Jerónimo

<sup>118</sup>Epist. 138,3,18, PK XXXIII, 533.

<sup>119</sup>De Civitate Dei. XXI, 24,4, PL XLI, 739.

<sup>120</sup>Ibid. XIX, 7, PL XLI, 633.



al comentar la invasión de Roma, lamentando cómo "in una urbe totus orbis interlit"<sup>121</sup>.

Por lo tanto, para San Agustín "civitas" y "urbs" se diferencian y se distinguen totalmente.

#### 4.3 "CIVITAS" Y "POPULUS"

El sujeto o contenido humano de la "civitas" agustiniana, así de la terrena como de la celeste, es el "populus". Nota específica de aquélla son los habitantes, no las murallas. Y los habitantes, al fundirse dentro de la "civitas", forman un pueblo, o "coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordie communionem sociatus"<sup>122</sup>.

Esto es el *populus* para San Agustín: "la congregación de una multitud racional, cuyos miembros se hallan vinculados entre sí por la comunión concorde en las cosas que aman". Según esta

---

<sup>121</sup> Comment. in Ezeq., I, praef., PL XXV, 16.

<sup>122</sup> De Civitate Dei, XIX, 24, PK XLI, 655 s. complemento de II, 21, PL XLI, 66-69, y XIX, 21, PL XLI, 648 ss.

definición, el *populus* agustiniano está constituido por tres elementos fundamentales:

- . una multitud racional
- . un vínculo amoroso de concordia
- . un fondo común de cosas amadas.

La justicia no figura entre esas notas de calidad. Pero San Agustín razona su ausencia simplemente con observar que Roma y otras repúblicas, como Atenas, Egipto, Babilonia, que eran auténticos *populus*, aunque injusto, ciertamente, por carecer de la "*iustitiate veritate*"<sup>123</sup>.

La virtud de la justicia, recuerda San Agustín, consiste en dar a cada cual lo suyo. Ahora bien, si hubo un momento en que la corrupción de costumbres no sólo pudo convertir a la romana república en "*pessima ac flagitiosissima*", según testimonio trasladado de Salustio, sino que llegó al límite de hacerla perecer del todo, "*prorsus perisse*", como subraya Cicerón<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup>De Civitate Dei, XIX, 24, PL XLI, 855s.

<sup>124</sup>SALUSTIO, *Bellum catilinarium sive de conluratione Catilinae*, 50,9; "*romana res publica... paulatim mutata, ex pulcherrima atque optima, pessima ac flagitiosissima facta est*". Cfr. De Civitate Dei, II, 21, PL XLI, 66-68. CICERÓN, *De re Publica*, V, 1.

La justicia, por tanto, según San Agustín, no puede entrar en la definición de "populus", ya que la "civitas" romana careció de ella, siendo, sin embargo, un pueblo de verdad. Esto no supone creer que, para la filosofía política agustiniana, la nota de justicia sea ajena a la prosperidad del "populus" y al buen gobierno del estado. Nada más ilegítimo; la "civitas" ideada por San Agustín, como la "polis" para Isócrates<sup>125</sup> y para cualquier griego, debe caminar sobre la virtud de la justicia si no quiere perecer<sup>126</sup>.

San Agustín elabora este concepto de "populus" frente a Cicerón, que la había definido como "congregación de una multitud, cuyos miembros se hallan vinculados entre sí por consentimiento en el derecho y participación en la común utilidad"<sup>127</sup>

Tres elementos también: "multitud de miembros", "vínculo de .

---

<sup>125</sup>ISOCRATES, nos lo narra en las Suzorias, titulada Social o de la paz.

<sup>126</sup>Cfr. CORBISHLEY, T. After Sixteen Centuries: St. Augustine of Hippo. en The Month. XII, 1954, pp. 261-269.

<sup>127</sup>CICERON, De re publica. I, 25.

justicia" y "utilidad común" pone San Agustín. El primer elemento "coetus multitudinis", es el único que se repite en Cicerón y San Agustín. Los otros dos son distintos, en uno y otro.

San Agustín descarta no sólo la nota de justicia, como ya hemos visto, sino también la de "utilidad", ya que no es verdadera utilidad la cultivada por quienes viven impíamente.<sup>128</sup>

En su lugar, ya lo hemos visto, afirma un común vínculo amoroso de concordia (sustitutivo de la justicia) y un fondo común de cosas amadas (sustitutivo de la utilidad). Incluso el primer elemento (coetus multitudinis) San Agustín agrega ahora el calificativo "racional" para distinguir al "populus" de una multitud de bestias unidas en rebaño: "Populus... coetus est multitudinis, no pecorum, sed rationalium creaturarum"<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> De Civitate Dei. XIX, 21,2, PL XLI, 649.

<sup>129</sup> Ibid. XIX, 24, PL XLI 655.

#### 4.4 "CIVITAS" Y "RES PUBLICA"

"Populus", "civitas" y "res pública" son con frecuencia términos equivalentes en el esquema de la "Ciudad de Dios". Se distinguen, sin embargo, en que el "populus" es el sujeto o contenido humano de la "civitas", a través del cual y sobre el cual actúa ésta, mientras que la "res pública" es el fondo de cosas y asuntos que dan volumen y objeto adecuado a la acción.

Las personas, los habitantes, los "cives" de la "civitas", los ciudadanos de Roma, forman el "populus romanus". Las cosas que les son afectas, no como "homines", sino como "cives" (derecho, religión, instituciones, bienes comunes, erario público), constituyen la "res pública".

El término res pública fluye etimológicamente de la fórmula arcaica "res populica", es decir, "res populi". En lenguaje jurídico, tanto monta expresar "res pública" como "res populi": así lo escribe Cicerón en el tratado "De Re pública"<sup>130</sup>. Lo

<sup>130</sup>CICERÓN, De re pública, I,25. Cfr. GIANNELLI, G. Historia de Roma, II, Bolonia, 1938, pp.249-280. MOMMSEN, T. Op. Cit., III, pp.204-263.



proprio entiende San Agustín<sup>131</sup>, para quien "res populi" vale justamente lo mismo que "res communis, res utique civitatis".<sup>132</sup>

San Agustín maneja con sinonimia frecuente los conceptos y vocablos de "res publica" y "civitas", pulsados por igual sobre la tensión mística de la "romanitas" y la "christianitas". El frente dialéctico de las dos "civitates" se toma en beligerancia activa entre las dos "res publica" la terrena y la celeste. San Agustín da el término "res publica" el significado estrictamente político de "civitas romana"; pero no siempre. Por esto escribe:

"pessimam... flagitiosissimamque rem publicam (romanam) et in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia coelestique re publica, ubi Dei voluntas lex est"<sup>133</sup>.

"Nihil tam inimicum quam iniustitiam civitatinec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rem publicam"<sup>134</sup>.

"Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam vaste lateque imperantem rem publicam"<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> De Civitate Dei. II, 21, 2, PL XLI, 67; V, 18, 2 PL XLI, 164; XIX, 21, 1 PL XLI, 648.

<sup>132</sup> Epist. 138, 2, 10, PL XXXIII, 529.

<sup>133</sup> De Civitate Dei, II, 19 PL XLI, 65.

<sup>134</sup> Ibid. II, 21, 1 PL XLI, 67, Conferencia a CICERON, De re publica, III.

<sup>135</sup> Ibid. II, 21, 3, PL XLI, 68 repitiendo a CICERON, de re publica, V, 1.

"Imperiosa civitas, cuius est magna res publica"<sup>136</sup>.

Estos dos capítulos del "De Civitate Dei" (II,21; XIX, 21) son de máxima pertinencia para fijar con exactitud el concepto de "civitas", "populus", y "res publica". A tal punto, San Agustín investiga la conexión interna de estos tres órdenes sociopolíticos con la nota formal de "iustitia". Para ello describe, con testimonios de Cicerón y Salustio, la condición "passima ac flagitiosissima de la romana res publica", oteada en su curva declinante, cuando se movía ya muy lejos de aquel ideal clásico, que Ennio acertó a plasmar métricamente así:

"Moribus antiquis res stat romana virisque"<sup>137</sup>.

La "res publica", para San Agustín, en tanto que "res patriae", "res populi", res communis", es justamente "res civitatis"<sup>138</sup>. Bajo esta amplitud, así como la "civitas" se gobierna, la "res publica" se administra:

---

<sup>136</sup>Ibid. XIX, 21,2, PL XLI, 649.

<sup>137</sup>La cita de ENNIO está tomada de CICERON, De re publica, V, 1. Cfr. De Civitate Dei, II, 21,3, PL XLI, 68.

<sup>138</sup>De Civitate Dei, V,18,2. Cfr. Eplst. 138,2,10.

"res publica fuit, et melius ab antiquioribus romanis quam a posterioribus administrata est"<sup>139</sup>,

"Tunc athenienses habere deinde reges post Codri interitum destiterunt et magistratus habere coeperunt administrandae rei publicae"<sup>140</sup>,

En todo caso, podemos ver que la "administración" y "gobierno", "res publica y civitas", se funden prácticamente en beneficio del "populus". La cosa común, pública, del pueblo; "res populica", "res publica", res populi", es el campo operativo de la "civitas" y la meta natural de su acción. Pero sin confundirse ambos elementos.

#### 4.5 "CIVITAS" Y "GENS". RELACIONES CON "NATIO"

Otro término al que San Agustín recurre algunas veces con valencia de civitas es "gens". Su sentido, en el De Civitate Dei, aparece menos discontinuado que "populus" y "societas".

El concepto de "gens" abarca una multitud de hombres, unidos

<sup>139</sup>De Civitate Dei, II,21,4, PL XLI,68.

<sup>140</sup>Ibid. XVIII, 20, PL XLI 577; V,17,1 PL XLI, 161.

sobre un entramado complejo de raigambre social, en el que intervienen como determinante cohesivos, según los casos, elementos de lengua, tribu, parentesco, geografía, cultura, religión, sin un ángulo político que sublime el conjunto en un todo superior de comunidad.

Conforme a esto, declara San Agustín:

"Gens illa, ille populus, illa civitas, illa res publica, illi israelitae"<sup>141</sup>.

"At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis per pacem societatis imponeret"<sup>142</sup>.

En multitud de lugares, plegándose al lenguaje patristico, San Agustín restringe el significado de gentes a los gentiles o infieles. Así:

"Qui in ecclesiam Christi ex gentibus venimus"<sup>143</sup>.

<sup>141</sup> De Civitate Dei. XVIII, 41,3, PL XLI,601.

<sup>142</sup> Ibid. XIX, 7, PL XLI, 634.

<sup>143</sup> Ibid. XIV, 9, 2 PL XLI, 414.



"Temporibus apostolorum ex ipsa gente plurima crediderunt"<sup>144</sup>.

No es raro, a su vez, que incluya a las gentes entre los que forma una comunidad universal:

"Ex omnibus gentibus ecclesia congregatur"<sup>145</sup>,

"Gentes, ex quibus praedestinata constat ecclesia"<sup>146</sup>.

Afín a "gens", está "natio" apenas presente en el léxico de San Agustín. El sentido ambiguo de esta palabra se presta para significar tanto "nacimiento" (nativitas) como "regio" (regio) o "conjunto de hombres" (genus hominum) nacidos donde viven.

Difiere, por lo común de gens, relacionadas ambas en el orden del género (gens) y la especie (natio).

En el "De Civitate Dei" el término "natio" aparece raramente y cuando aparece viene a ser sinónimo de "gens". Véase cómo fluye:

---

<sup>144</sup>De Civitate Dei. XVII, 5,4 PL XLI, 535.

<sup>145</sup>Ibid. XV, 26, 2 PL XLI, 473.

<sup>146</sup>Ibid. XX, 7,4 PL XLI, 669.

"Quaecumque gentes: si tamen vera sunt quae de  
ellarum nationum variatate et tanta se atque nobis-  
cum diversitate traduntur"<sup>147</sup>.

"Neque desint hostes externae nationis, contra quas  
semper bella gesta sunt, et geruntur"<sup>148</sup>.

Tanto la "gens" como la "natio", a pesar de su vibración per-  
sonalista y su volumen social, son perfiles incompletos que só-  
lo recogen algunos rasgos diferenciales de la "civitas", sin  
profundizar en honduras comunitarias y dejando intacta la esen-  
cia.

#### 4.6 "CIVITAS" E "IMPERIUM"

La voz "imperium" es capital en la concepción romana del dere-  
cho y del estado. Está vinculada con un "imperator", investi-  
do de poder para dirigir y gobernar la "res publica". Supone  
una estrecha relación cominativa, con nexo de auctoritas y pu-  
blica potestas", desenvuelto en función soberana de mando sobre  
el territorio de la "civitas", vasto en proporciones e integrado

<sup>147</sup>De Civitate Del. XVI, 8,2, PL XLI, 486 s.

<sup>148</sup>Ibid. XIX, 7, PL XLI, 634.

por diversidad de pueblos<sup>149</sup>.

La historia del imperio romano se mueve sobre una curva moral de altos y bajos<sup>150</sup>, según los casos concretos de su marcha a través de los siglos, pertenecerá a una de las dos ciudades, sin un "status" definitivo.

San Agustín aplica a la "civitas terrena" algunos rasgos fundamentales extraídos del imperio romano, al cual veía desmoronarse bajo la corrupción pública de costumbres. Contra - puesto a ello pondrá la "civitas coelestis" a la que ve florecer constantemente; a cada una de ellas llamará San Agustín "romanitas" y "christianitas".

La "romanitas" y la "christianitas", son ecuación ideal de la "civitas terrena" y la "civitas coelestis"; pero no como exponente absoluto del estado e iglesia, sino como reflejo históri-

---

<sup>149</sup>Cfr. SANCTIS, G. de, Imperator, en Miscellanea Riccobono, Palermo, 1935, Cfr. GRANT, M. From imperium to auctoritas, Cambridge, 1948.

<sup>150</sup>Cfr. SEMERIA, G. La Romanità di Sant'Agostino, en Vita e pensiero, No. XV cent., XXI, 1930, pp.473 ss.

co del imperio romano y de la comunidad cristiana, por lo tanto ambos vocablos no indican, de suyo, tensiones dialécticas<sup>151</sup>, de antagonismo ontológico, sino órdenes funcionales de fuerzas complementadas, que sólo históricamente pueden ir cargados de polaridad en un frente concreto y relativo de lucha<sup>152</sup>.

La tensión desplegada entre las dos "civitates" no supone, en definitiva, oposición sustancial ni antagonismo ontológico,<sup>153</sup>. Ni roma, ni el imperio romano pueden identificarse en absoluto con "Babilonia", representación del mal por excelencia, por lo mismo que tampoco el estado en general se resuelve sobre la "civitas terrena". No puede afirmarse, por tanto,

---

<sup>151</sup>Cfr. BREZZI, P. Cristianismo e Imperio Romano, Roma, 1944, pp. 22-24.

<sup>152</sup>Cfr. COCHRANE, Ch.N. Cristianismo y Cultura Clásica, Ed. FCE, México, 1949, pp.36-81. (Obra consagrada en su totalidad al estudio de la "romanitas" simbolizada culturalmente en Ciceron).  
Cfr. BRONZINI, G. La romanità di Sant' Agostino, en Convivium, III, 1931, pp. 247-261.

<sup>153</sup>Cfr. THYSSEN, J. Historia de la Filosofía de la Historia. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954, p. 25 ss.  
Cfr. CARVALHO, J.V. O sentido da historia na Cidade de Deus, en Brotéria, XLVII, 1948, pp. 441-480.



contrariamente a Dilthey<sup>154</sup>, Batiffol<sup>155</sup> y otros<sup>156</sup> el acento pesimista que dan al pensamiento político de San Agustín<sup>157</sup>, que el estado, para él, sea la representación cabal de la "civitas diabli" (romanitas) y la Iglesia de la "civitas Dei" (christianitas).

Cuando San Agustín aplica al imperio romano, por su caduca condición de "civitas terrena", lo extiende al imperio asirio y a todas las formas políticas de la antigüedad. El imperio romano, viajero por las edades con su andar inseguro de "senescens saeculum"<sup>158</sup>, es el "cuarto reino universal" figurado en la profecía de Daniel<sup>159</sup>, pero no es la "cuarta bestia"<sup>160</sup>, ya netamente mala y corrupta, formada en realidad por la "impia civitas" y por todos aquellos que "velut fidem

<sup>154</sup>Cfr. DILTHEY, W. Introducción a las Ciencias del Espíritu. Ed. FCE, México, 1944, pp. 377 y 379.

<sup>155</sup>Cfr. BATIFFOL, P. Le Catholicisme de Saint Augustin, París 1943, p. 337.

<sup>156</sup>Cfr. Sobre esta cuestión Cfr. GEROSA, P. S. Agustino e L'imperialismo romano, en Miscellanea Agostiniana, II, Roma, 1931, pp. 980 ss.

<sup>157</sup>Cfr. Entre ellos podemos enumerar a Arquillere, Combés, Figgis, Gerosa, Mager, Mausbach y otros. Cfr. TRUYOL SERRA, A. El derecho y el Estado en San Agustín, Madrid, 1944, pp. 111-123.

<sup>158</sup>Cfr. THYSSEN, J. Op. Cit. pp. 28-31.

<sup>159</sup>Cfr. De Civitate Dei, XX, 20; Dan. 7, 15-28.

<sup>160</sup>Cfr. Ibid. XX, 9, 3, PL XLI, 674.

profitentur et infideliter vivunt"<sup>161</sup>; es decir, no sólo por los enemigos de Cristo, sino también por la "zizania, quae de regno eius, quod est ecclesia, in fine saeculi colligetur"<sup>162</sup>.

La civitas universal del Imperio romano, bajo su calidad de "senescens saeculum", está prendida en la temporalidad de la historia, condenada a término, como siglo senescente<sup>163</sup>. Tal se manifiesta el imperio romano a San Agustín, último en la marcha profética de los Imperios y de las civilizaciones hacia su consumación apocalíptica en el fin del mundo y de la historia.<sup>164</sup>

#### 4.7 "CIVITAS" Y "SAECULUM"

El "saeculum", tantas veces recurrido por San Agustín, no es el "siglo" cronológico. Encierra algo más complejo y más

<sup>161</sup> De Civitate Dei, XX, 9, 3, PL XLI, 674.

<sup>162</sup> Ibid. XX, 9, 3. PL XLII, 674.

<sup>163</sup> Cfr. Enarr. in ps. 26, 2, 18, PL XXXVI, 208.

<sup>164</sup> Cfr. De Civitate Dei. XXII, 30, 5, PL XLI, 804. Cfr.

De Ver. Relig. 26, 48-49, PL XXXIX, 143-144.

De Gen. contr. Manich., I, 23, 35-41, PL XXXIV, 190-193.



allegado a la vida: un contenido de temporalidad. Pero no siempre equivale a la "civitas terrena". De ordinario, significa "tiempo", en su doble dimensión metafísica e histórica. Decir tiempo metafísico es hablar de tránsito o devenir en el ser, propio de las cosas finitas, por oposición a la inmutabilidad del ser absoluto. Así son, para San Agustín, los "saecula" y el "ordo saeculorum", vistos "simpliciter" e incalificados desde la estable sabiduría de Dios, proyectada rítmicamente, sobre la historia y la eternidad bajo este módulo:

"atque ita (Deus) ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestare"<sup>165</sup>.

La mayoría de las veces, San Agustín entiende por "saeculum" el tiempo histórico, definido como sucesión en lo caduco, en lo que pasa, frente a la sucesión en lo eterno, en lo que permanece. Dios no tiene historia. Tampoco la vida eterna. La historia y el tiempo terminarán con el fin del mundo, persistiendo después sola la metafísica y su tiempo. Bajo este alcance, tanto la "civitas terrena" como la "coelestis", polari-

---

<sup>165</sup>De Civitate Dei, XI, 18, PL XLI, 332.

zadas sobre la caducidad del tiempo histórico, se encuentra también en el paso del "saeculum"<sup>166</sup>. Así fluye la lógica de San Agustín cuando resuelve:

"Pariatoria plenaria passionum omnium non erit nisi cum saeculum finitum fuerit"<sup>167</sup>.

"Hoc enim universum tempus, sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum de quibus disputamus, excursus est"<sup>168</sup>.

Con frecuencia, la palabra "saeculum" va precedida de los adjetivos "hoc" y "alterum", con lo cual afirma la existencia de dos "siglos", el primero anclado en este mundo mortal (hoc), y el segundo en el futuro (alterum). Todo esto lo indica San Agustín al proclamar:

"Civis alterius civitatis, quae non secundum filium Cain dedicatur hoc tempore, id est, mortalis huius saeculi labente transcurso, sed in illa immortalitate beatitudinis sempiternae"<sup>169</sup>.

"In hoc saeculo ad alterum saeculum"<sup>170</sup>.

"De civitatum duarum, quarum Dei una, saeculi huius est altera"<sup>171</sup>.

---

<sup>166</sup>De Civitate Dei, XII, 19, PL XLI, 332.

<sup>167</sup>Enarr. in ps. 61,4, PL XXXVI, 731.

<sup>168</sup>De Civitate Dei, XV, 1, PL XLI, 437.

<sup>169</sup>Ibid. XV, 18, 1, PL XLI, 462

<sup>170</sup>Ibid. XV, 20, 1, PL XLI, 462.

<sup>171</sup>Ibid. XVIII, 1. PL XLI, 559.

"De huius saeculi civitate"<sup>172</sup>.

"Donec finiatur mortale saeculum, et ad illud regnum,  
ubi mors non erit, transeat"<sup>173</sup>.

Una y otra "civitas" corren mezcladas "in hoc saeculo", hasta su discernimiento definitivo:

"Perplexae quippe sunt istae duae divitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur"<sup>174</sup>.

La concepción del mundo y de la historia con mentalidad de "saeculum", da lugar al secularismo. El secularismo se desenvuelve bajo la instancia mítica de la "romanitas" representada por Cicerón, sin ventanas abiertas al concepto de "christianitas". El "saeculum" y la "romanitas" prosperan en la civitas virgiliana de los hombres, construída según el arquetipo de la "polis" platónica, o estado ideal gobernado por la "politeia" de la razón, mientras que la civitas aeternitas y

---

<sup>172</sup> De Civitate Dei, XVIII, 18, 1, PL XLI, 574.

<sup>173</sup> Ibid. XX, 13, PL XLI, 678.

<sup>174</sup> Ibid. I, 36, PL XLI, 46.

la "christianitas" se mueven sobre el estado gobernado por la "paideia" de la fe<sup>175</sup>.

#### 4.8 "CIVITAS" Y "PATRIA"

Los halagos del siglo, deben ser inmolados en pro de la "patria coelestis", lugar de gracia donde la "civitas" de los elegidos encuentra su plena e imperturbable realización. No es ese el "estado ideal platónico, verdadera patria del sabio que filosofa"<sup>176</sup>, sino algo más concreto y más real. Según el pensamiento agustiniano, existen dos patrias, correspondientes a las dos ciudades, con raíz en el "saeculum":

"Haec tibi nunquam nec pro terrena patria placuerunt.  
Nunc iam coelestem arripe"<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Cfr. JAEGER, W. *Paideia*. Los ideales de la cultura griega, I. Cit. p. 102, y II, p. 243. Cfr. SINCLAIR, T. *O. cit.* 217. Jaeger define la "paideia no ya en el sentido corriente e histórico de "educación", sino como "estructuración sistemática y por principios de la vida individual, de acuerdo con las normas "absolutas".

<sup>176</sup> Cfr. JAEGER, W. *Op. Cit.* II. pp. 314-337. Cfr. CASSIRER, E. *El Mito del estado*, cit. p. 76 donde discute a Jaeger.

<sup>177</sup> *De Civitate Dei*, II, 29, 1, PL XLI, 77.

"Quid ergo magnum est pro illa aeterna coelestique patria, cuncta saeculi huius iucunda blandimenta contemnere, si pro hac temporali atque terrena filios Brutus potuit et occidere, quod illa facere neminem cigit"<sup>178</sup>.

Los miembros de la "romanitas" pertenecen a la "patria terrena", al modo como los súbditos de la "christianitas" están adscritos a la "patria coelestis":

"fortissimi et praeclarissimi viri (romani), terrenae patriae defensores: quanto magis christiani, verum Deum colentes et supernae patriae suspirantes"<sup>179</sup>.

El cristianismo profesado por la "civitas Dei", peregrinante en la mortalidad del "saeculum", es "via quae perducit ad patriam"<sup>180</sup>. Todos los hombres fundidos en el amor de la patria, son ciudadanos:

"Quomodo ergo colebatur (Minerva) et patriam (terrenam) custodiret et cives"<sup>181</sup>.

"Ad quam patriam (coelestem) te invitamus, et exhortamus ut eius adiciaris numero civium"<sup>182</sup>.

<sup>178</sup>De Civitate Dei, V, 18, 1, PL XLI, 162.

<sup>179</sup>Ibid. I, 24, PL XLI, 38.

<sup>180</sup>Ibid. V, 18, 2 PL XLI 164; I, 9, 2. PL XLI, 22: 1, 15, 2, PL XLI, 442.

<sup>181</sup>Ibid. I, 2, PL XLI, 16.

<sup>182</sup>Ibid. II, 29, 1 PL XLI, 77.

"Cives civitatis Dei in hac terra peregrinantes et  
paci supernae patriae suspirantes"<sup>183</sup>.

"Homines autem quosdam non terrena, sed coelesti  
societate ad veros israelitas supernae civis patriae  
pertinentes"<sup>184</sup>.

La patria, para San Agustín, como para la generalidad de los griegos y romanos, es el lugar donde uno nace, la "terra patria"<sup>185</sup>, íntimamente ligada con la "civitas" por vínculos profundos de lengua, raza, ciudadanía, religión y gobierno. Codro, rey de Atenas, sacrificándose por la "civitas", por la "polis", salva así a su patria<sup>186</sup>.

Siempre que se habla de "patria", según observa Vico, se sobreentiende "res". La "res patria", en su opinión, envuelve referencia a los intereses y cosas de los padres, de los héroes antiguos, remontándose su origen a la época de los tiempos heroicos, la cual después, en la edad de los estados populares, se llamará "res publica"<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup>De Civitate Dei. XV, 6 PL XLI, 442.

<sup>184</sup>Ibid. XVIII, 47, PL XLI, 609.

<sup>185</sup>Cfr. HEGEL, J.G.F. Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal. II, cit. p. 127.

<sup>186</sup>De Civitate Dei, XVIII, 19 PL XLI, 576.

<sup>187</sup>Cfr. VICO, G.B. Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza común de las Naciones. I, México, pp. 120-126.



El mismo contenido e idéntico tono se paratetizan en el "De Civitate Dei": "Rem publicam, id est, rem populi, rem patrias, rem communem"<sup>188</sup>.

El servicio a la patria, para San Agustín, es superior a las exigencias de los mismos padres, con único límite en las cosas de Dios:

"Maiores sit patria et ipsis parentibus tuis; ut quidquid iusserint parentes contra patriam, non audiantur. Et quidquid iusserit patria contra Deum, non audiatur"<sup>189</sup>

Triste suerte es morir fuera de la patria para los romanos que han luchado por ella<sup>190</sup>. Para San Agustín esta lucha por su patria no tiene fin en sí mismo sino que debe culminar en la patria suprema<sup>191</sup>. Así lo expone en su carta a Nectario invitándole a hacerse ciudadano de esta "patria suprema", peregrina en la civitas del tiempo.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup>De Civitate Dei, V, 18, 2, PL XLI, 164.

<sup>189</sup>Serm. 62, 5, 8, PL XXXVIII, 418.

<sup>190</sup>De Civitate Dei, III, 21. Haciendo referencia a Scipio Africanus Mayor salvador de Roma.

<sup>191</sup>Cfr. SORANZO, G. Revista de Filosofía Neo-escolástica vol. XXIII, 1931, pp.379 s., nota 4.

<sup>192</sup>Epist. 91, 1 ss. PL XXXIII, 314 ss.

#### 4.9 "CIVITAS" Y "REGNUM"

También "civitas" y "regnum" gozan de repetida equivalencia en el "De Civitate Dei". Ya Thyssen, interfiere indistintamente su uso y traduce un término por otro en su interpretación histórica de San Agustín<sup>193</sup>.

"Regnum" comporta una relación íntima a un "rex" o "princeps". "Regnum a regibus" y reges a regendo" es el camino para San Agustín<sup>194</sup> y Cicerón<sup>195</sup>.

El "regnum", por tanto, supone en sus orígenes una tensión personal de gobierno, dominio y "summa auctoritas". Posteriormente se aplica al marco de población y territorio donde el rey o príncipe ejercen con plenitud la tarea de mando, hasta resolverse, por último, en el orden político y comunitario de la propia "civitas". El "Estado", sencillamente, constituido

---

<sup>193</sup> THYSSEN, J. Op. Cit. pp. 25-27.

<sup>194</sup> De Civitate Dei, V, 12, 1, PL XLI, 154.

<sup>195</sup> CICERON, De re publica, II, 31.

con un rey a la cabeza, adquiere la forma específica de "reino".

El hombre, para San Agustín, es miembro por igual de la "civitas" y del "regnum":

"Singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni"<sup>196</sup>.

Las dos civitates, se enfrentan en el tiempo como representación del "regnum bonorum" y del "regnum malorum"<sup>197</sup>. Una y otra "civitas", actúan en función de "reinos", y sus propios reyes:

"Civitates duas, unam diaboli, alteram Christi, et earum reges diabolum et Christum"<sup>198</sup>.

"Civitas" y "regnum" son vocablos sinónimos en la dialéctica activa de San Agustín. El concepto de "civitas" es genérico

---

<sup>196</sup> De Civitate Dei. IV, 3, PL XLI, 114.

<sup>197</sup> Ibid. XV, 5, PL XLI, 441.; IV, 3.

<sup>198</sup> Ibid. XVII, 20, 2, PL XLI, 558. Cfr. Enarr. in ps. 61, 6, PL XXXVI, 733.

(no todas las civitates son regna); la idea de "regnum" es específica (todos los regna son civitates). Sin embargo, aunque la "civitas romanorum" no sea siempre "regnum" por esa condición genérica, común a monarquía, república, imperio y dominio<sup>199</sup> (cuatro formas políticas, de curso sucesivo en la historia de Roma), la "civitas" agustiniana lo es a todo trance y sin excepción, por su ajuste constitucional a la regencia específica de Cristo y Luzbel.

Los miembros del regnum, como los correspondientes de la "civitas", son "cives", vinculados en comunidad de concordia bajo el poder regio según el hombre haya optado por la esclavitud o por la libertad<sup>199</sup>.

"Regnum" y "civitas" se corresponden en San Agustín según la ecuación, tan discutida y no siempre bien interpretada, "latrocinium = regnum", puede ser definido este último, como fórmula reconstruída, como "manus hominum, placiti lege ac imperio principis recta et pacto societatis adstricta"<sup>200</sup>.

<sup>199</sup>De Civitate Dei. XV, 1, 2, PL XLI, 438.

<sup>200</sup>Ibid. IV, 4, PL XLI, 115.

Obsérvese el paralelismo con la definición de "civitas", ya analizada<sup>201</sup>: "hominum multitudo (ahora manus hominum); aliquo societatis vinculo colligata (aquí, pacto societatis adstricta); imperandi atque obediendi concordia civium (en este caso, placiti lege ac imperio principis recta). La analogía de notas no puede ser mayor.

Surge la diferencia en razón de que la "civitas" mira más a los ciudadanos que al príncipe, con primacía de la concordia en el mandar y obedecer sobre esto otro, que es la nota formal del "regnum": dirección personalista, amparada en la ley del plácito y en el poder mismo del gobernante.

San Agustín define el "regnum" cargando la voz sobre esta ángulo de lo potestativo, del príncipe, del puro plácito, para fijar un perfil de riguroso paralelismo entre el reino alejado de la justicia y cualquier sociedad de bandoleros; pero sin prejuzgar que el "regnum", de suyo y por esencia, haya de ser un "latrocinium".

---

201

Cfr. MARSHALL, R.T. Op.cit., p. 76.

También "regnum", lo mismo que la "civitas", es un orden político de concordia, una comunidad de derecho y una empresa pública de justicia y de paz.

Entre la "civitas romana" y el "universum regnum" existe ecuación de valencias<sup>202</sup>. Tanto la "civitas" como el "regnum" son una congregación de hombres, unidos entre sí por vínculos de comunidad, bajo la concordia de mando y obediencia entre el príncipe y los gobernados.

Las dos "civitates", en definitiva, se funden en los dos "regna", siendo tanto una como otra frentes "malorum et bonorum". Civitas y regnum, sobre estos límites gozan de interferencia semántica y actúan como términos equivalentes en la gran obra de San Agustín.

---

<sup>202</sup>

De cons. evang., II, 25, 58, PL XXXIV, 1106: "Universum regnum in tot civitatibus constitutum dicitur romana civitas".

## 5. CONCLUSION

¿Cuál sería el término ideal? Después de haber hecho un recorrido histórico (socio-político) del vocablo "civitas" según la perspectiva clásica de Grecia y Roma, y habiendo profundizado en el concepto que San Agustín trae en el libro "De Civitate Dei" de "civitas" se puede constatar que no es fácil encontrar en español un vocablo con fuerza suficiente para expresar el nervio lógico, la riqueza de notas y la "politiké dynamis" del latino "civitas".

El término "ciudad" no basta ni resulta, por su estrecha dimensión edilicia, de simple volumen urbano. Nuestra ciudad es la "urbs" romana, prendida en el habitáculo más que en el habitante, y con vecinos por miembros antes que ciudadanos, afirmándose en su vida social y en los movimientos de su espíritu a la autoridad rectora de un alcalde, por oposición

al poder soberano del príncipe que gobierna la "civitas".

Tampoco las voces "pueblo", "gente" y "sociedad" son portadoras legítimas de equivalencia, por carecer de la hondura jerárquica, de la tensión potestativa y del nexo comunitario que están presentes en la "civitas romanorum" y que condicionan a las dos "civitates" de San Agustín.

Lo mismo cabe formular respecto a las palabras modernas "república", "nación" (muy distintas de la natio agustiniana), "imperio", "patria" y "estado"; palabras todas ellas, inprovechables ahora por su valencia exageradamente política.

El vocablo "comunidad", intermedio en alcance significativo, sería otra cosa, gracias a su hondura de trascendencia ultrasocietaria y a la amplitud de su horizonte extensible tanto a la familia como a la iglesia y el estado. Pero ahí está precisamente su vicio. Lo que vale para mucho, no presta a veces para nada. La "civitas" es una comunidad de especialísimo carácter. La fórmula "Comunidad de Dios" no recoge toda la riqueza semántica de la expresión "Civitas Dei".



La civitas comporta un enlace jerárquico de soberanía y un impulso activo de poder, movido en relación de mando y obediencia entre los ciudadanos y el príncipe, lo que no siempre surge sobre el radio potestativo de la "comunidad". En consecuencia, tampoco es éste el vocablo ideal que se busca.

Menos viabilidad ofrecen los términos "siglo", "iglesia", "Babilonia", "Jerusalén", "romanidad" y "cristianidad", cortados, unos más otros menos, para significar la "civitas diaboli" y la "civitas Dei", cada uno por su parte y con pertenencias mutiladas, pero inservibles en razón de estos límites, para recoger el concepto de "civitas" en general.

Resta por ver el vocablo "reino", equivalente justo del "regnum" latino. Conocemos ya su afinidad entrañable y su sinonimia semántica con la "civitas" de San Agustín, tal como fluye en la constante dialéctica del "De civitate Dei". Tanto el "regnum" como la "civitas" incluyen una multitud humana, con "cives" o ciudadanos por miembros, unidos en comunidad de concordia bajo el poder rector de un príncipe soberano. Este príncipe o rey será unas veces Santanás u otras, Cristo, según

que los súbditos opten por la esclavitud del hombre terreno o por la libertad del celeste.

El "reino", en castellano, lo mismo que "regnum", en latín, no implican necesariamente la forma monárquica, al modo hereditario como ésta es definida por el derecho político moderno. Su expresión más genuina y su cuño más característico es el principado, regido con "summa auctoritate" por un "rex o princeps". El rey no es la corona que se hereda, sino la instancia de mando que se actúa. Así fueron la generalidad de los "regna" entre los antiguos, y así lo han entendido los germanos con el concepto de "Reich".

El reino desenvuelve su marcha política con un "regente" por corona - rey o príncipe - ungido con la gracia de la "regia potestas" para "regir" soberanamente a la comunidad antes que para sentarse en el trono. El imperativo ineludible del bien común hace a la "res publica" superior al rey.

Lo mismo ocurre sobre el orden jerárquico de la "civitas", tal como la conciben Cicerón y San Agustín, fundida en el troquel

espiritual de la "polis", aunque abierta al quehacer histórico con propia arquitectura. En todo caso, los príncipes de la "civitas" agustiniana, así la celeste como la terrena, Cristo y Satanás, son auténticos reyes con trono y corona, como el rey más augusto,

"Regnum y Civitas" esencialmente se confunden. El "regnum" es la comunidad, especulada desde el "rex" o príncipe que asume y promueve la suprema instancia de mando. La "civitas", por su parte, es esa misma comunidad observada a través de los "cives" o ciudadanos que obedecen en diálogo concorde de convivencia.

Dos amores - amor Dei y amor sui - fueron los artífices de las dos "civitates", celeste una, terrena otra. Ambas se polarizan dialécticamente en dos "regna", dispuestos bajo los mandos antagónicos de Cristo y Satanás.

Es indiferente decir "regnum" o "civitas" para significar la obra de esos dos amores y el gobierno de esos dos príncipes. El "regnum" es una "civitas", contemplada con proyección ha-

cia el "rex", Cristo o Satanás. Y la "civitas" es un "regnum" visto de cara al "cives", entreteñido en el amor de Dios o en el amor del hombre. Los miembros del regnum se llaman exactamente "cives", al propio tiempo que el príncipe de la "civitas" es un auténtico "rex".

Entre "regnum" y "civitas", para San Agustín, no se acusan diferencias de significación. Ahora bien, el término castellano "reino" es el equivalente ideal del "regnum" latino. Por consiguiente, ésta y no otra ha de ser también la palabra justa para expresar el concepto de la "civitas" agustiniana. No "ciudad de Dios" ni "estado de Dios", como traducen latinos y germanos, sino "reino de Dios", al modo del "Tsárstvo Bizie" ruso, esta es la fórmula castellana que más se aproxima al radical agustiniano "civitas Dei".

El "regnum" se trasluce constantemente en el "De Civitate Dei" bajo el vocablo "regnum Christi", ya que entre los dos amores el más importante para nosotros los hombres es el "reino de Cristo", el cual mientras se mueve distendido en el tiempo es un "regnum militiae", que obliga a los suyos, con-

gregados en la "christianitas" militante, a abrir batalla frente a la "romanitas" hostil, para merecer de este modo la serena posesión. Desde este instante el "regnum militiae" se convertirá en "regnum gloriae".

Los ciudadanos de la "civitas" santa "cuyo rey es la verdad; cuya ley, la caridad, y cuyo modo, la eternidad", se forman sometiendo el reino del diablo al de Cristo, la "pax" romana a la cristiana y la "civitas terrena" a la celeste. Porque en definitiva, "victoria sin falsía, dignidad santa, paz beatificante y vida sin fin": tales son los dominios gloriosos y las espléndidas calidades del "regnum Christi", desplegado sobre el tiempo en las coordenadas eternas de la "civitas Dei".



## BIBLIOGRAFIA

### Io. - OBRAS DE SAN AGUSTIN. (Edt. La B.A.C.)

- Tomo I : Soliloquios y Del Orden, Madrid, 1948.  
Tomo II : Confesiones, Madrid, 1948.  
Tomo III : De la cantidad del Alma. Del Maestro. Del libre albedrío, Madrid, 1948.  
Tomo VIII : Cartas 1 - 122, Madrid, 1951.  
Tomo X : Sermones, Madrid, 1952.  
Tomo XI : Cartas 124 - 231, Madrid, 1953.  
Tomos XVI - XVII: La ciudad de Dios, Madrid, 1958.  
Tomos XIX-XXII : Enarraciones sobre los salmos, Madrid, 1955.

### IIo. - BIBLIOGRAFIA ESPECIAL

AMARI, G. Il concetto di storia in Sant'Agostino, Pia Società di San Paolo, Romae, 1951.

- CAPANAGA, V. Agustín de Hipona, Ed. BAC. Madrid 1953<sup>3</sup>.
- CARRERAS ARTAU, J. El Agustiniismo Político medieval y su vigencia en la Confederación calano-aragonesa. Rev. de Filos., XIV, 1955, 129p.
- CASSIERER, E. El Mito del Estado. Ed. FCE, México, 1947.
- CICERON, M.T. Opera. Recensuit J.N. Typ. Barbou, 1768.
- CONDE, F. J. Teoría y Sistema de las Formas Políticas. Madrid, 1948.
- CONGRES INTERNATIONAL AUGUSTINIEN. París, 21-24 Sep. 1954. En dicho congreso se tratan temas muy profundos y de autores de gran rango mundial con peculiaridad agustiniana.
- CROISET, M. La civilisation hellenique. Apercu historique, t. I - II, Paris, 1922.
- COULANGES, F. La Ciudad Antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma. Ed. Porrúa, México, 1971<sup>2</sup>.
- DECLAREUIL, J. Roma y la organización del Derecho. col. la evolución de la humanidad, XIX, Barcelona, 1928.
- FLOREZ, R. La Teoría Agustiniiana de los "dos amores" en su dimensión antropológica. En Giorn. di Metaf., IX, Roma, 1954, 505-515pp.
- GILSON, E. Les metamorphoses de la Cité de Dieu. París, 1952.
- GLOTZ, G. La Ciudad Griega. col. la evol. de la human., XIV, Barcelona, 1929.
- GRENIER, A. El Genio Romano. col. la evol. de la human., XVII Barcelona, 1927.

- HEGEL, G.F. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Rev. de Occidente, Madrid, 1953.
- HEREDOTO, Historia. Nueve libros de la historia. México, 1973.
- HOLSTEIN, G. Historia de la Filosofía Política. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950.
- HOMO, L. Las Instituciones Políticas Romanas. De la Ciudad al Estado, ed. Uteha, Buenos Aires, 1958<sup>2</sup>.
- JAEGER, W. Paideia. Los ideales de la Cultura Griega. T. I - II - III. Ed. FCE, México, 1953.
- JASPERS, K. Origen y Meta de la Historia. Rev. de Occidente, Madrid, 1953.
- JELLINEK, J. Teoría General del Estado. Madrid, 1914.
- LANSELOS, M. El Derecho y el Estado en San Agustín, en Rev. Esp. de Der. Can., I. Madrid, 1946. 521-530pp.
- LEMAITRE, A. "Augustin et la cité de Dieu, en Alma Mater, XXXI, París, 1947, 177-187pp'
- MARROU, H. L. Saint Augustin et la fin de la Culture Antique. CXLV, Retractatio, París, 1947.
- MOMMSEN, T. Historia de Roma, I. Madrid, 1876.
- NEBRADA, E. Bibliographia Augustiniana, Romae, 1928.
- NORRIS COCHRANE, Ch. Cristianismo y Cultura Clásica, Ed. FCE, México, 1949.
- SABINE, G.H. Historia de la Teoría Política. Ed. FCE. México, 1945.
- SCHIMITT, G. El Concepto Político. En estudios Políticos, Madrid, 1941.



- SCIACCA, M.F. Il concetto di storia in Sant'Agostino, en Coqulo Agustiniano. Zaragoza, 1964. Este mismo artículo apareció en la Rev. de Filos., XIV, 1955, 125-127pp.
- TOYMBEE, A. Estudio de la Historia. Ed. Emecé, Buenos Aires, T. I - II - III - IV. 1954, 1965, 1959.
- TRUYOL SERRA, A. El Derecho y el Estado en San Agustín. Madrid, 1944.
- ZUBIRI, X. Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, 1961<sup>2</sup>.