

2011

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Medievales

Núm. 06, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto *Civita Dei*.

*Por Daniel Santibáñez Guerrero**

RESUMEN:

De acuerdo con la opinión expresada por los estudiosos, el proceso gestación del concepto *Civita Dei* por parte de San Agustín de Hipona (354-430) responderá no sólo a la genialidad propia de un autor cuya doctrina guarda una estrecha relación con sus convicciones religiosas y sus vivencias personales, sino además, con un interesante trabajo de *reinterpretación* y *asimilación* de un importante número de *ideas* provenientes de distintas fuentes *filosóficas* y *religiosas* (resultando especialmente decisivos conceptos provenientes de Cicerón, los maniqueos, Platón, Plotino y las Sagradas escrituras). De esta manera, en el siguiente trabajo se intentará realizar un examen general de estos diversos conceptos presentes en la idea de *Ciudad de Dios*, contextualizándolos *grosso modo* con los pormenores de la evolución intelectual y espiritual que el propio autor describirá en sus *Confesiones*.

* Daniel Santibáñez Guerrero es Profesor de Estado en Filosofía, Licenciado en Educación en Filosofía y Egresado de Magíster en Filosofía Política de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: daniel.santibanez@hotmail.com

**EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SAN AGUSTÍN:
COMENTARIOS GENERALES EN TORNO A LAS BASES
FILOSÓFICAS DEL CONCEPTO *CIVITAS DEI*.**

Por Daniel Santibáñez Guerrero

1- Introducción

Dada la relación existente entre el pensamiento de un autor y los acontecimientos de su época, la comprensión del contexto histórico de un filósofo parece una recomendación ciertamente correcta y atinada. En caso de algunos autores, sin embargo, esta sugerencia parece casi como una *obligación*: serán aquellos hombres donde (como sostiene Truyol) su *espíritu subjetivo* es el que desborda e impregna su *pensamiento*, enriqueciéndolo y concediéndole su valor final¹. Tal es el caso de San Agustín de Hipona (354-430).

Como los especialistas han hecho notar, estrictamente hablando, Agustín no es un “filósofo”: es un cristiano que desde su propia experiencia y fe recurre a la filosofía para abordar los problemas que examina², hecho que explica en parte la conocida falta de orden sistemático en su exposición (donde claramente no es posible apreciar una “doctrina filosófica”³), así como la dificultad de situarlo dentro de la tradición *racionalista*, *voluntarista* o *vitalista*⁴.

Estas dificultades, sin embargo, no impiden reconocer un *hilo conductor* claro en la reflexión del santo medieval (donde con una innegable coherencia se entrelazarán

¹ A. Truyol, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista Derecho Privado, Madrid, 1944, p.24.

² M. Chapsal, *La ciudad terrena según San Agustín de Hipona*, (*Filosofía, Educación y Cultura* n° 2), Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 1987, p. 12.

³ R. Gómez Pérez, *La ley eterna en la historia: sociedad y derecho según San Agustín*, Ediciones de Universidad de Navarra, Pamplona, 1972, p. 22.

⁴ F. del Pozo, *Filosofía del Derecho en San Agustín*, Archivo Agustiniiano, Valladolid, 1966, p. 31.

armónicamente teorías *éticas, políticas, epistemológicas y teológicas*), así como una *originalidad* que, a pesar de las dificultades antes mencionadas, permiten considerarlo con justicia como efectivamente un “filósofo”.

Cualquier aproximación al pensamiento filosófico de este particular autor, por lo tanto, requerirá no sólo de la consideración de los principios centrales que dan forma a sus ideas, sino también de todas aquellas *experiencias* que le imprimen su sello distintivo a su reflexión. Así, como destaca del Pozo, Agustín es un hombre que finalmente reflexiona *desde* su interior⁵: separar su pensamiento de las *vivencias personales* y del *trasfondo teológico* de su obra, no hace más *limitar y empobrecer* el verdadero alcance de su filosofía⁶.

En consecuencia con este hecho, el examen general que pretendemos realizar de los fundamentos filosóficos presentes en el concepto “*civita dei*” de San Agustín, se desarrollará tomando en cuenta los distintos momentos de la vida del autor en que se manifiestan sus distintas influencias. De esta manera, y siguiendo fundamentalmente el estudio realizado por Gustave Combés en *La doctrine politique de Saint Augustin* (1927), nos concentraremos específicamente en los conceptos provenientes de Cicerón, los maniqueos, Platón, Plotino, y especialmente de la lectura de las Sagradas escrituras y el contacto directo con algunos de los primeros autores cristianos.

2- Cicerón.

Dentro de los hitos más significativos de la vida de San Agustín, la estancia en Cartago constituye un momento fundamental: es en esta ciudad donde el futuro santo recibe su formación en letras y retórica, donde vive algunos de los episodios más sórdidos de su extraviada juventud, y donde se produce el trascendental encuentro con la obra de Cicerón (107-43 a. C.)⁷.

⁵ F. del Pozo, *Op. cit.*, p. 21.

⁶ M. F. Sciacca, *San Agustín*, Editorial Luis Miracle, Barcelona, 1955, p. 9.

⁷ Marco Tulio Cicerón, natural de Arpino, fue un eminente orador, abogado y político romano. De sólida formación literaria y filosófica, lee a Aristóteles, Panecio, Clitómaco, Dicearco, y especialmente a Platón (tomando lecciones, además, con los epicúreos Fedro y Zenón, y con Posidio). Entre los años 81 y 49 a. C. ocupa importantes cargos políticos en Roma hasta la derrota de Pompeyo, momento en que se retira de la política dedicándose a la composición de sus tratados filosóficos. Las catorce *filípicas* que publica contra Marco Antonio le significan una persecución que termina con su asesinato y la mutilación de su cadáver (43

Recordemos que Agustín nace el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste (actual Suk-Aras, en Marruecos⁸), iniciando su educación elemental y recibiendo de su madre su primera formación cristiana⁹. Buscando un maestro de retórica, la familia se trasladará a la ciudad de Madaura, donde Agustín estudiará con especial entusiasmo gramática y latín, pero no así la lengua griega¹⁰. Problemas económicos gatillan el regreso a Tagaste en el 369, momento en que, por influencia de sus amistades, el futuro santo inicia un periodo de ocio y lascivias juveniles¹¹: la llegada a Cartago se producirá un año después de este suceso (370), donde con 17 años sus deseos de amor y lujuria se manifiestan, conjuntamente, con una profunda insatisfacción personal¹².

A pesar de llevar una vida de excesos, Agustín no descuida sus estudios: acorde con el riguroso programa académico, lee hacia el año 373 el *Hortensio* de Cicerón, obra hoy extraviada donde su autor discute con el también orador Hortensio sobre el valor de la filosofía, elogiándola como una forma de vida cuya dedicación exclusiva es la búsqueda de la *verdad* y la *sabiduría*, la cual permite la posesión de la verdadera *felicidad*¹³. Este mensaje será recibido por Agustín con entusiasmo, pues aun se encuentra afectado por la pérdida de su padre (año 371) y su vacío espiritual va en aumento¹⁴, decidiendo entonces reorientar el rumbo de su vida y, ahora, dirigirse hacia el estudio y la práctica de la sabiduría¹⁵.

Junto con esta importante influencia en el ámbito personal, Sciacca destacará dos grandes *aportes filosóficos* de esta lectura: primero, la convicción de que el *amor por la filosofía* (por la *sabiduría*) es amor por la *especulación* para la conquista de una *respuesta* y una *verdad* (descartando así la creencia de que dicha verdad se pueda encontrar en *objetos caducos* o *prácticas mundanas*)¹⁶; y, segundo, los numerosos *conceptos* de tipo *jurídico* que, más adelante, conformarán la base de las *ideas políticas* de Agustín. En tal sentido,

a. C.) Algunas de sus obras (en su mayoría conservadas parcialmente o extraviadas) son *De Republica*, (54-51), *De legibus* (52), *Hortensias*, *Academicae disputationes* (45), *De gloria*, *De divinatione*, *De officiis*, *De virtutibus* (44), etc. G. Fraile, *Historia de la Filosofía* vol. I, pp. 657 y sgte.

⁸ M. F. Sciacca, *Op. cit.*, p. 13.

⁹ San Agustín, *Confesiones* I, 8, 13.

¹⁰ San Agustín, *Op. cit.*, I, XIII, 20 y XIV, 23.

¹¹ San Agustín, *Op. cit.*, I, III 8.

¹² San Agustín, *Op. cit.*, III, I 1.

¹³ M. F. Sciacca, *Op. cit.*, p. 23

¹⁴ S. Antuñano, *Introducción a Ciudad de Dios* (Edit, Tecnos), p. 51.

¹⁵ San Agustín, *Op. cit.*, III, IV, 7 y sgte.

¹⁶ M. F. Sciacca, *Op. cit.*, p. 25.

como los estudiosos han señalado, si bien la lectura de Plotino modifica notablemente el trasfondo del pensamiento filosófico del santo, el *pensamiento político* de Agustín es definitivamente más *ciceroniano* que *platónico* (tanto en su *contenido* como en su *expresión*¹⁷).

Los textos de Cicerón donde es posible observar con mayor claridad esta influencia son: *De las leyes*, *De los oficios* y especialmente *De la República*¹⁸. Combès, al respecto, realiza un minucioso paralelo entre varios pasajes de las obras de Agustín y Cicerón, en torno a conceptos tales como la *justicia*, la *ley* o las *funciones de los magistrados*. De estos temas, nos parece especialmente interesante destacar los siguientes:

i) *Definición de justicia*: siguiendo la conocida doctrina de las cuatro virtudes cardinales expuesta por Platón¹⁹, en su explicación de los cuatro *principios de la honestidad* Cicerón destacará la *prudencia*, la *justicia*, la *fortaleza* y la *templanza*²⁰, entendiendo por justicia la *virtud* que tiene por objeto la *conservación de la sociedad* a través de los principios de *no hacer daño a nadie* y de *velar por la utilidad común* de los bienes²¹. Al buscar este propósito, y seguir los dos principios mencionados, la justicia será finalmente definida como la acción que consiste en “dar cada uno lo que es suyo”²² (tesis que, como sabemos, será detenidamente analizada por Sócrates en el *libro I de República*²³).

Coincidiendo con estas ideas, Agustín también entenderá la *justicia* como la acción de entregar a cada cual lo que le corresponde, condición que permite al hombre también participar de las demás virtudes de una *vida laudable*²⁴. En este punto, sin embargo, el sentido *teológico-cristiano* de Agustín marcará una importante diferencia con Cicerón: será la cercanía con Dios lo que imprimirá su verdadero carácter de *justo* a las acciones del hombre²⁵. Así, la justicia no sólo será el *principio armónico racional* que era para los

¹⁷ E. Fortín, *San Agustín* (en *Historia de la filosofía política*), F.C.E., México, 2006, p. 181.

¹⁸ G. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Librairie Plon, París, 1927, p. 43.

¹⁹ Compuesta, recordemos, por *justicia*, *prudencia*, *valor* y *templanza*. Los principales pasajes de *República* donde se detalla esta doctrina son: 331c, 433a y sgte., 472a (*justicia*), 433a, 442c, 511d, 590d (*prudencia*); 427e, 429a, 430b, 442c, 491e (*valor*); y 389d, 430d, 442c y sgte. (*templanza*).

²⁰ Cicerón, *De los oficios*, I, 5.

²¹ Cicerón, *Op. cit.*, I, VIII y X.

²² Cicerón, *Op. cit.*, I, 5.

²³ Cfr. Platón, *Op. cit.*, 331 c.

²⁴ A saber, *templanza*, *valor* y *sabiduría*. San Agustín, *Del libre albedrío*, I, XIII, 27.

²⁵ San Agustín, *Carta 120 (a Consencio)*, 4, 19.

griegos, sino que además, al tener a Dios como referente se constituirá como *amor a Dios*: amor que, en referencia a él, “*ejerce señorío, conforme a razón, sobre todo lo inferior al hombre*”²⁶. De este modo, Agustín establecerá su conocida separación entre la *justicia humana* (instituida fundamentalmente mediante la *razón*) y la *justicia divina*, que en tanto verdadera justicia es propia de la *Ciudad de Dios* y dignifica al hombre en *equidad, igualdad y amor* (elevando así el simple *sentido jurídico de la justicia* que, como mencionamos, sostiene en la ley implementada por el hombre)²⁷.

ii) *Definición de ley*. Bajo la concepción de Cicerón, la ley es *razón fundamental* concreta que, afirmada en la mente humana, *guía las acciones* y les entrega un *orden*²⁸. Esta verdadera *recta razón* tiene para el orador romano un trasfondo *ético y cosmológico*, ya que además de apartar al hombre del mal a través de las *prohibiciones*, respeta el orden y disposición del mundo y la naturaleza (determinado, evidentemente, por Dios)²⁹.

Agustín, por su parte, también entenderá la ley como *razón suprema*, otorgando dicha condición exclusivamente a *la ley eterna* que, en tanto es *ley verdadera y perfecta* inspirada en Dios, sirve de modelo para la ley temporal que rige la vida de los hombres en la tierra y busca, al igual que la concepción ciceroniana, apartar a los hombres del *mal* de acuerdo al orden natural establecido por Dios³⁰.

Sin desconocer la necesidad de esta ley temporal, Agustín afirmará que dicha ley al ser *mudable, sujeta al tiempo y contingente*³¹, requiere del referente *moral y espiritual* de la *ley eterna*: de este modo, como destaca Truyol, si bien Cicerón entrega a Agustín el soporte filosófico en su concepción de ley, será finalmente Dios el *principio de verdad y fundamento último de justicia y orden* dentro de esta noción³² (donde el pecado, en primera instancia, será precisamente interpretado en referencia a la oposición con esta ley divina³³).

²⁶ San Agustín, *De las costumbres de la iglesia católica*, I, 16, 26.

²⁷ F. del Pozo, *Op. cit.*, p. 57.

²⁸ Cicerón, *De las leyes*, I, 6.

²⁹ Cicerón, *De la República*, III, 22.

³⁰ San Agustín, *Del libre albedrío*, I, VI.

³¹ San Agustín, *Ídem*.

³² F. del Pozo, *Op. cit.*, p. 27.

³³ Cfr. San Agustín, *Contra Fausto*, XXII, 27.

iii) *Definición de ciudad*. Este es uno de los puntos en los cuales se advierte con mayor claridad la presencia de Cicerón dentro del pensamiento político de Agustín. El orador romano, recordemos, define la *república* como “cosa del pueblo”³⁴, entendiendo por *pueblo* la reunión de sus habitantes en el consentimiento del *derecho* y la *utilidad común*³⁵ (concibiendo a la ciudad, tal como Gilson acota, tanto como un cuerpo *político* como *social*³⁶).

Siguiendo este concepto, Agustín concluirá que, como donde no hay verdadera *justicia* no puede haber *derecho*, y donde no hay *derecho* no puede haber *comunidad de hombres*, entonces donde no hay *justicia* no puede haber *pueblo*³⁷. La dificultad de este razonamiento será que, al ser la *justicia* la acción de *dar a cada cual lo que corresponde*, la condición de “estado” y “justo” tendría que corresponder también el *Estado romano* y a la mayoría de los estados paganos (conclusión que, como sabemos, contradice directamente la opinión expresada por el autor en *Ciudad de Dios*)³⁸.

Para resolver este problema, el futuro obispo modificará la definición de Estado entregada por Cicerón, suprimiendo en ella la referencia a la *justicia* y planteándola en los siguientes términos: “pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”³⁹. Así, este replanteamiento permite reconocer en el Estado una *justificación natural*, manteniendo la sociabilidad y racionalidad naturales del hombre como su fundamento básico y distinguiendo los dos tipos de ciudades místicas a partir del objeto al cual profesan su *amor* (hecho que, en definitiva, origina la separación entre las ciudades *terrena* y *celestial*)⁴⁰.

³⁴ Cicerón, *De la República*, I, 26.

³⁵ “Pues ¿qué es una ciudad sino una sociedad en el derecho de los ciudadanos?”. Cicerón, *Op. cit.*, I, 32.

³⁶ E. Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Troquel, Buenos Aires, 1954, p. 49.

³⁷ San Agustín, *Ciudad de Dios*, XXI, I, 1. Sin *justicia*, por lo tanto, la agrupación de hombre y los reinos no serían más que “bandas de ladrones a gran escala”. *Op. cit.*, IV, 4, 1.

³⁸ A. Truyol, *Op. cit.*, pp. 158 y sgte.

³⁹ San Agustín, *Op. cit.*, XIX, 24.

⁴⁰ “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*. La primera se gloria en sí misma, y la segunda, en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres, y esta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia”. San Agustín, *Op. cit.*, XIV, 28.

3- Maniqueos

El encuentro de Agustín con la doctrina maniquea se produce con posterioridad a su lectura de Cicerón, en un momento en que, buscando respuestas a sus inquietudes existenciales y deseos de sabiduría, se distanciará por segunda vez de las Sagradas Escrituras⁴¹. Impulsado por su aflicción personal, Agustín opta entonces por acercarse a un pensamiento religioso que pueda llevarlo a Cristo, pero que no le exija aceptar ni una fe dogmática ni una reflexión exclusivamente racional⁴². Será este el motivo que lo llevará a seguir por un total de 9 años (del 374 al 383) el *maniqueísmo*, doctrina fundada en el siglo III por el filósofo y místico Manes (217-274)⁴³.

El maniqueísmo, *grosso modo*, es una doctrina que, incorporando diversos conceptos del mazdeísmo, las sectas gnósticas y el cristianismo, intentaba presentar una explicación puramente racional del mundo, estableciendo una justificación de la existencia del mal y determinando un camino seguro para la conducción de los creyentes a la fe mediante el uso de la razón⁴⁴. Al igual que otras comunidades gnósticas, los maniqueos reconocían valor a la figura de Jesús, pero negaban legitimidad a la Iglesia como institución, de la misma forma que cuestionaban algunos de sus dogmas más emblemáticos y, especialmente, ciertos textos del canon bíblico⁴⁵. Respecto al mundo, sostenía la clásica *teoría dualista* compuesta por un *principio bueno* y de *luz* (Ormuzd) opuesto a otro *principio de maldad y oscuridad* (Ahriman), ambos eternos y envueltos en una lucha permanente de la cual la tierra es un reflejo⁴⁶. Siguiendo esta estructura, el hombre también presentará una constitución fundamentalmente *dual*, muy al estilo de las ideas platónicas,

⁴¹ San Agustín, *Confesiones*, III, V 9, 1-15.

⁴² M. F. Sciacca, *Op. cit.*, p. 28.

⁴³ Manes o Mani (216-276) nace en Mardinu, al sur de Babilonia. Después de varias revelaciones empieza su predicación a los 24 años, siendo desterrado por el rey Sapor I (partidario del mazdeísmo). Viaja errante por diversos países durante 40 años, logrando gran cantidad de adeptos en la India. A la muerte de Sapor (272) regresa a Persia, pero es perseguido como hereje y es condenado a muerte. Habría sido desholleado vivo y su cuerpo, relleno con paja, expuesto en las puertas del reino. Algunas de sus obras, casi en totalidad extraviadas, son *Tesoros de la vida*, *Libros de los misterios*, *Libro de los preceptos*, *Epístola del fundamento*, *Cefalea*, etc. G. Fraile, *Historia de la Filosofía* vol. IIa, p. 107 y sgte.

⁴⁴ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1972, p. 118.

⁴⁵ S. Antuña, *Op. cit.*, p. 52 y sgte.

⁴⁶ F. Copleston, *Historia de la filosofía* vol. II, Ariel, Barcelona, 1983, p. 51.

pitagóricas y órficas): en su alma reside *el bien y la luz* (siendo su *mejor parte*), mientras que en su cuerpo (en la *materia*) será donde habita *el mal y las tinieblas*⁴⁷.

A pesar de su posterior distanciamiento con esta doctrina (cuya permanencia es descrita por Agustín como un momento personal de *engaño y oscuridad*⁴⁸), la presencia de elementos del maniqueísmo en la filosofía agustiniana es innegable⁴⁹. Dentro de estos conceptos, Combès destacará como seguramente el más importante la concepción de la *ciudad de Dios* como *opuesta* a la *ciudad del Diablo* (*oposición dual*), que en opinión del autor francés tiene en la lucha entre los principios de luz y oscuridad predicado por Manes gran parte de su fundamento⁵⁰.

De ser así, la cosmovisión maniquea recibiría por parte de Agustín una modificación importante en aspectos referentes a la posibilidad de la *elección libre* por parte del hombre, que dentro de la visión maniquea se encuentra *limitado y determinado* por el devenir de la lucha de los principios de luz y oscuridad⁵¹. En relación a este punto, la *oposición dual* será un elemento característico del pensamiento agustiniano, el cual figurará en numerosas nociones de carácter *moral* (*gozar de Dios, gozar del mundo*), *políticas* (*ley eterna, ley terrena*), *sociales* (*pueblo celestial, pueblo terreno*), *psicológicas* (*amor a Dios, amor a sí mismo*), etc.⁵².

A pesar de presencia de estos conceptos, Agustín experimentará una paulatina decepción respecto al verdadero alcance y fundamento del maniqueísmo. Una vez finalizados sus estudios, el santo regresa a Tagaste y trabaja como instructor de gramática⁵³, sin embargo, la muerte de un cercano amigo lo afecta profundamente y lo obliga a volver a Cartago (año 375) en compañía de su madre, su familia y algunos alumnos, fundando ahí una escuela de retórica⁵⁴.

En esta ciudad continuará con la práctica y la difusión del maniqueísmo, pero la doctrina ya le genera numerosas dudas y cuestionamientos: en el año 383 ya se encuentra prácticamente apartado de la secta, siendo su encuentro con el obispo maniqueo Fausto el

⁴⁷ F. Copleston, *Op. cit.*, p. 51.

⁴⁸ San Agustín, *Op. cit.*, IV, I, 1.

⁴⁹ Cfr. G. Combès, *Op.cit.*, pp. 36-38.

⁵⁰ G. Combès, *Op. cit.*, p. 36.

⁵¹ G. Combès, *Op. cit.*, p. 36.

⁵² G. Combès, *Op. cit.*, p. 36.

⁵³ M. F. Sciacca, *Op.cit.*, p 32.

⁵⁴ San Agustín, *Op. cit.*, IV, 4, 9; M. F. Sciacca, *Op.cit.*, p 33.

último intento por lograr satisfacer sus dudas frente a diversos aspectos de la teoría de Manes⁵⁵. Luego de la decepcionante entrevista con Fausto, su permanencia es ya sólo nominal, manteniendo en lo ideológico algunas pocas ideas referentes al materialismo y otros escasos conceptos⁵⁶.

4- Platónicos y neoplatónicos

Agustín se traslada a la ciudad de Milán cerca del año 384, después de una breve estancia en Roma donde intenta abrir con frió éxito una escuela de retórica⁵⁷. Luego de su distanciamiento con el maniqueísmo, el futuro obispo de Hipona tendrá un breve acercamiento con las doctrinas enseñadas por *los académicos*.

Las doctrinas enseñadas por la llamada *Academia nueva*, cuyos principales exponentes en esta etapa son Arcesilao (316/15-241/40 a. C.) y Carnéades (214-137-35 a. C.), en este momento guardan profundas distancias con las ideas enseñadas originalmente por Platón, pues sostiene básicamente una postura *escéptica* y *probabilística* frente al mundo y la moral.⁵⁸ A partir de estas ideas Carnéades, por ejemplo, optará por ampliar el espíritu escéptico de Pirrón (considerado como fundador del *escepticismo*⁵⁹), trasladándolo desde campo de la *moral* al ámbito *cosmológico* y *metafísico*, negando así cualquier noción de *verdad* o *principio absoluto* y, con ello, eliminando las Ideas platónicas como paradigmas o referentes éticos y epistemológicos⁶⁰.

El acercamiento de Agustín a esta doctrina de todas formas es breve y, a juicio de los estudiosos, insuficiente como para ejercer una influencia verdaderamente importante⁶¹: no son mayores los elementos pertenecientes a esta corriente en su futura doctrina y, como Sciacca afirma, el mismo Agustín desestima el impacto de estas enseñanzas en su vida y pensamiento⁶².

⁵⁵ M. F. Sciacca, *Op. cit.*, pp. 37-40; F. Copleston, *Op.cit.*, pp. 51 y sgte. Algunas de estas interrogantes se referían a la justificación de la certeza en el conocimiento humano, la razón de por qué los principios eternos estaban en conflicto, la coherencia de algunas explicaciones cosmológicas, etc.

⁵⁶ F. Copleston, *Op. cit.*, p. 52.

⁵⁷ S. Antuñano, *Op. cit.*, p. 54.

⁵⁸ Cfr. G. Fraile, *Historia de la Filosofía* vol. I, B.A.C., Madrid, 1997, pp. 632-641.

⁵⁹ G. Fraile, *Op. cit.*, p. 628.

⁶⁰ G. Fraile, *Op. cit.*, p. 634.

⁶¹ M. F. Sciacca, *Op.cit.*, p 33.

⁶² M. F. Sciacca, *Ídem*.

Luego de este fugaz periodo escéptico, Agustín empieza a repensar su primera opinión del cristianismo, influido especialmente por los sermones del obispo de la ciudad, Ambrosio de Milán (340-397)⁶³. Si bien este nuevo contacto resultará fundamental en la opinión, ahora más receptiva hacia cristianismo, aun permanece en él la sensación que las sagradas escrituras no contienen la respuesta a las inquietudes que, en su estancia en Milán, nuevamente lo angustian y atormentan⁶⁴. En este complejo momento de duda y confusión personal es que ocurrirá, de manera casi fortuita, su encuentro con el neoplatonismo.

Debido a su escaso dominio del griego, el conocimiento que Agustín tiene del pensamiento de Platón y Aristóteles no es directo: de Platón, se estima, tal vez haya leído el *Fedón* y el *Timeo*, pero a través de traducciones hechas por Mario Victorino⁶⁵; mientras que de Aristóteles habría conocido las *Categorías* y, posiblemente, algunos otros textos de carácter también lógico⁶⁶. A pesar de que este hecho ha dado pie a cierto cuestionamiento respecto al verdadero conocimiento de Agustín de los autores clásicos (y, por ende, la validez y alcance del análisis que realiza⁶⁷), la asimilación del pensamiento platónico en la doctrina agustiniana es evidente, siendo el pensamiento de Platón (en opinión del propio Agustín) la filosofía por mucho más cercana al cristianismo⁶⁸.

La ciudad de Milán por aquel momento es un importante núcleo de actividad política y centro de una intensa corriente neoplatónica, protagonizada por Manlio Teodoro, Mario Victorino y el propio Ambrosio de Milán⁶⁹. Será precisamente una traducción al latín hecha por Mario Victorino la que permite el primer contacto formal de Agustín con las ideas neoplatónicas⁷⁰, consistente en la lectura de algunos libros de las *Enneadas* de Plotino⁷¹.

⁶³ F. Copleston, *Op. cit.*, p. 52.

⁶⁴ Por es época, recordemos, Agustín se compromete en matrimonio a instancias de su madre, hecho que le significa la dolorosa separación con la madre de su hijo. San Agustín, *Op.cit.*, VI, 15, 25.

⁶⁵ G. Fraile, *Historia de la Filosofía* vol. IIa, p. 196.

⁶⁶ S. Antuñano, *Op. cit.*, p. 116.

⁶⁷ S. Antuñano, *Op. cit.*, p. 116 y sgte.

⁶⁸ Cfr. San Agustín, *Ciudad de Dios*, VIII, 10 y sgte.

⁶⁹ S. Antuñano, *Op. cit.*, p. 55.

⁷⁰ S. Antuñano, *Ídem*.

⁷¹ Plotino (205-270), natural de Licópolis (Egipto). Casi nada se sabe sobre las dos primeras décadas de su vida. Su biógrafo y discípulo Porfirio (233-304), quien escribe una *Vida de Plotino*, señala que a los 27 años siente un impulso hacia la filosofía, ingresando en el 232 (después de probar con varios maestros) a la escuela del platónico Amnonio de Sacas (175-242/245) en Alejandría, donde permanece por 10 años. En el año 242 forma parte de la expedición de Gordiano III contra los persas, donde toma contacto con la sabiduría oriental. Plotino logra escapar de la desastrosa campaña (en la cual el propio Gordiano muere) y llega a Roma en 244,

A juicio de Copleston, dentro de los grandes efectos que estas ideas neoplatónicas ejercen en Agustín, se debe destacar especialmente la *consolidación filosófica del distanciamiento* con el *materialismo maniqueo*, entregándole elementos que facilitan la aceptación de una noción de *realidad inmaterial* y, conjuntamente, permitiéndole empezar a bosquejar el concepto del *mal como privación*⁷² (noción central dentro de la ética y teología agustiniana). Así, al observar como el pensamiento de Platón y Plotino, a diferencia de las otras filosofías paganas presentan una profunda orientación hacia Dios (considerado causa de todo bien y luz de todo pensamiento⁷³), el platonismo le significa al futuro santo encontrar *razonabilidad y coherencia ideológica* a la doctrina cristiana⁷⁴. De esta manera, como el propio Agustín señala, “si Platón dijo que el sabio es aquel que imita, conoce y ama a este Dios cuya participación le hace feliz, ¿qué necesidad hay de examinar a los demás? Ninguno de estos está tan cerca de nosotros como estos”⁷⁵.

Dentro de las influencias que todos estos conceptos habrían dejado en las ideas políticas de Agustín (además de entregar un *fundamento filosófico al sentido de trascendencia* característico en su reflexión⁷⁶), Combès destaca especialmente cuatro elementos:

i) *Teoría del Dios único, fuente de toda existencia y poder*⁷⁷. Conocida es por todos la concepción de Plotino sobre *Lo Uno*, doctrina mediante la cual el filósofo intenta resolver el problema de la relación entre la unidad del Ser y la pluralidad de los seres⁷⁸. Bajo su concepción, *Lo Uno* será aquello gracias a lo cual existen todas las cosas y que, como tal, es el primero de todas las cosas existentes⁷⁹. No es, como aclara Fraile, sólo *causa ejemplar*

abriendo una escuela. Estimado por sus discípulos por su amabilidad y austeridad, cerca de los 50 años empieza a dictar su doctrina debido a una enfermedad a los ojos, en lecciones que después Porfirio ordena en seis secciones de nueve, de donde proviene el nombre de *Ennéadas*. Muere en Minturno, cerca de Roma, a los 66 años. G. Fraile, *Historia de la Filosofía* vol. I, p. 719 y sgte.

⁷² F. Copleston, *Op. cit.*, p. 52.

⁷³ V. Capanaga, notas a *Obras completas de San Agustín* vol 16, n. 10, p. 489 (Edit. B.A.C.)

⁷⁴ F. Copleston, *Op. cit.*, p. 52.

⁷⁵ San Agustín, *Op. cit.*, VIII, 5.

⁷⁶ Para Sciacca, el principal aporte del neoplatonismo a la doctrina agustiniana se refiere a la posibilidad de *comprender* a Dios como sustancia incorpórea: como luz espiritual trascendente. *Op. cit.*, p. 61.

⁷⁷ G. Combès, *Op. cit.*, p. 40.

⁷⁸ G. Fraile, *Op. cit.*, p. 723.

⁷⁹ Plotino, *Enéadas*, III, 8 y sgte

como en Platón ni *causa final* motora como en Aristóteles: es verdadera *causa eficiente* de todos los seres, pero no por creación sino que por *emanación*⁸⁰.

Esta doctrina es conocida por Agustín, quien según la interpretación de Combès identifica a este *Lo Uno* con la idea de *Dios*, concebido como *verbo anterior* y *autor* de todas las cosas y, por lo mismo, *luz verdadera* que ilumina a todo hombre que viene a este mundo⁸¹. Este aspecto del paralelo hecho por Agustín marcará una importante diferencia con Plotino, ya que de la manera en que el autor de las *Enneadas* lo plantea, *Lo Uno* estaría concebido como un principio *superior a los dioses* (dioses que Plotino, al igual que Platón, consideraría como entidades superiores al hombre, pero inferiores a la perfección de este primer principio)⁸².

ii) *Teoría de la razón soberana, fuente de toda justicia y ley*⁸³, idea que por supuesto se sigue como consecuencia de la anterior afirmación. En este punto, Combès destacará especialmente dos textos de Agustín: el primero de ellos perteneciente a *Ciudad de Dios*, donde el santo medieval afirma que Plotino sostendría (siguiendo la opinión de Platón) que Dios (*Lo Uno*) es el único *origen, luz y causa de felicidad* en el alma humana⁸⁴ (que en el caso de Plotino se logra a través de la *purificación*: el proceso mediante el cual el hombre *retorna a la unidad*⁸⁵, logrando una *contemplación viviente* donde consigue la *elevación* y, a través de ella, la verdadera *felicidad*)⁸⁶.

El segundo párrafo destacado por Combès corresponde a la *Carta 118*, donde Agustín señala que los platónicos han puesto el *fin del Bien*, las causas de las cosas y la garantía del raciocinio en una sabiduría que no es humana, sino claramente *divina*⁸⁷. En este sentido ya antes, a propósito de Cicerón, habíamos señalado como es la *ley divina* la

⁸⁰ G. Fraile, *Op. cit.*, p. 721.

⁸¹ San Agustín, *Confesiones*, VIII, 9. 13.

⁸² G. Fraile, *Op. cit.*, p. 722.

⁸³ G. Combès, *Op. cit.*, pp. 40 y sgte.

⁸⁴ "... con mucha insistencia afirma Plotino, desarrollando el sentido de Platón, que ni aun aquel alma que creen alma del mundo, tienen su felicidad distinto origen que la nuestra, y que esa luz nos es ella misma, sino la que le ha creado y con cuya iluminación ininteligible resplandece ella inteligiblemente". San Agustín, *Ciudad de Dios*, X, 2.

⁸⁵ Plotino, *Op. cit.*, VI, 3-9.

⁸⁶ G. Fraile, *Op. cit.*, pp. 742 y sgte.

⁸⁷ San Agustín, *Carta 118 (a Dióscoro)*, 3.20.

que en virtud de su perfección sirve de fundamento y modelo moral verdadero para la *ley terrena*, encontrándose en este caso un principio similar nuevamente en la figura de Dios.

iii) *Teoría de la providencia, soberana reguladora de los eventos*⁸⁸, de los más trascendentes a los más insignificantes⁸⁹. Recordemos que el planteamiento de Plotino, en su momento de *procesión descendente* (donde los seres emergen a partir de *Lo Uno* en una serie que va de los *más perfectos* a los *más imperfectos*⁹⁰) se inicia en sus tres primeros momentos precisamente en *Lo Uno*, siguiendo luego con *La Inteligencia* y *El Alma*, para finalmente concluir con el *Mundo sensible* y la *Materia* (el grado ínfimo de ser)⁹¹.

Bajo la interpretación de Combès, la noción de Dios como entidad tripartita (concebido simultáneamente como creador *Supremo*, *Palabra* y *Espíritu*⁹²), recibe en las tres primeras hipóstasis de Plotino (*Uno*, *Inteligencia* y *Alma*) un fundamento filosófico primordial⁹³, contribuyendo tanto a la concepción de *Dios* como *entidad inmaterial* como, especialmente, a la confirmación de la posibilidad de su *captación* mediante el entendimiento y la fe⁹⁴.

iv) *Teoría de las cuatro virtudes platónicas, fundamento de la vida civil*⁹⁵. Vimos con anterioridad (en referencia al concepto de *justicia*) como la noción platónica de las cuatro virtudes cardinales se hacía presente en el pensamiento de Agustín a través de la influencia de Cicerón. En este caso, nuevamente la teoría de las virtudes cardinales, así como la actividad política y cívica, adquieren gracias a la lectura de Plotino un fundamento filosófico de carácter *teológico* y *moral*⁹⁶.

En este punto señalemos que, dentro de los medios que Plotino establece para el retorno a *Lo Uno*, el *amor* (que ocupa junto con la *música* y la *filosofía* un lugar central⁹⁷)

⁸⁸ G. Combès, *Op. cit.*, pp. 41 y sgte.

⁸⁹ “*Trata el platónico Plotino sobre la Providencia, y comprueba por la hermosura de las florecillas y de las hojas que ella se extiende desde el Dios supremo, cuya hermosura es inteligible e inefable, hasta las cosas más terrenas y más bajas*”. San Agustín, *Op. cit.*, X, 2.

⁹⁰ G. Fraile, *Op. cit.*, p. 727.

⁹¹ G. Fraile, *Ídem*.

⁹² San Agustín, *Op. cit.*, V, 11.

⁹³ G. Combès, *Ídem*.

⁹⁴ M. F. Sciacca, *Op. cit.*, p. 61

⁹⁵ G. Combès, *Op. cit.*, p. 41.

⁹⁶ G. Combès, *Ídem*.

⁹⁷ G. Fraile, *Op. cit.*, p. 739.

debe realizar un *recorrido ascendente* que se inicia con la apreciación de la *belleza corpórea* y sensible, continua con la captación de la *belleza inteligible y espiritual*, y culmina finalmente con la contemplación de *Lo Uno* (origen, causa y fuente de toda belleza)⁹⁸.

Siguiendo este concepto, las cuatro virtudes cardinales (*templanza, fortaleza, justicia y prudencia*) serán interpretadas por Agustín como distintas formas de *amor*, las cuales tendrán su objeto último en Dios⁹⁹: así, la *Templanza* se concibe como el amor que se conserva íntegro para Dios, la *Fortaleza* como el amor que lo sufre todo sin pena y en vistas de Dios, la *Justicia* como amor que sirve solo a Dios (y en él ejerce señorío conforme a la razón), y la *Prudencia* como amor que sabe discernir lo que dirige y separa de Dios.

La presencia del trasfondo religioso que Agustín plasma en todas estas ideas filosóficas pone en antecedente ya la importancia enorme de aquel hecho que, con toda seguridad, marca con mayor profundidad la vida y el pensamiento del futuro obispo: su conversión definitiva al *cristianismo*. Nos parece apropiado, por lo mismo, concluir nuestra breve revisión de los fundamentos filosóficos del pensamiento político agustiniano destacando, precisamente, el impacto que tiene en su filosofía la aceptación de la fe cristiana.

5- Cristianismo: fundamento último del pensamiento agustiniano.

Como los investigadores han destacado, las razones de la conversión de Agustín al cristianismo es posible interpretarlas por diversos motivos: para Copleston, por ejemplo, esta transformación puede entenderse en lo *moral* gracias a los mencionados sermones de San Ambrosio (por aquella época Obispo de Milán), mientras que en lo *intelectual* se originaría en el contacto con el platonismo y el neoplatonismo, doctrinas gracias a las cuales Agustín habría podido realizar una *relectura* intelectualmente más madura de la Biblia¹⁰⁰.

Esta conversión, que por lo tanto es tanto *moral, volitiva e intelectual*, tiene a juicio de Sciacca *dos momentos* que es necesario distinguir:

⁹⁸ Plotino, *Op. cit.*, I, 3, 2.

⁹⁹ San Agustín, *De las costumbres de la iglesia católica*, I, 16, 26.

¹⁰⁰ F. Copleston, *Op. cit.*, p. 53.

i) *La aceptación de la doctrina cristiana*, en gran medida posibilitada por la ya destacada influencia de Plotino, cuyo pensamiento le permite aclarar sus dudas doctrinales frente a al cristianismo tanto en lo teológico como en lo filosófico¹⁰¹.

ii) *La aceptación del tipo de vida cristiano*, cuestión que lo lleva a orientar y dirigir su vida, a partir de su conversión, íntegramente a partir de los principios del cristianismo¹⁰².

Por este motivo, la transformación espiritual de Agustín no ocurre de forma inmediata: es el resultado de un largo proceso consistente no sólo en un progresivo conocimiento de algunas de las principales ideas filosóficas de su época, así como de sus esporádicas aproximaciones a las sagradas escrituras, sino además consiste en una verdadera *lucha moral* que ha involucrado varios años de su vida¹⁰³.

En este sentido, junto con los sermones de Ambrosio, también resulta decisivo su encuentro con Simpliciano (320-401), sacerdote de avanzada edad que le habla sobre la conversión del neoplatónico Victorino, y con Ponticiano (s. III), gracias a cuyas charlas el futuro santo termina de comprender la pobreza de su estado moral¹⁰⁴.

Junto con la influencia que esta conversión ejerce en el ámbito personal, la doctrina cristiana también entrega a Agustín un número importante de *conceptos políticos* que, junto a las nociones tomadas de los pensadores griegos y romanos ya destacados, también configurarán y enriquecen filosófica y teológicamente su pensamiento político.

Dentro de estos conceptos, siguiendo a Combès, es posible destacar especialmente la consideración de que el *Reino de Dios* definitivamente no tiene una *existencia terrenal*¹⁰⁵, así como las bases para la elaboración de la tesis de la *separación de poderes*

¹⁰¹ M. F. Sciacca, *Op. cit.*, p. 66.

¹⁰² M. F. Sciacca, *Ídem*.

¹⁰³ M. F. Sciacca, *Op. cit.*, p. 70 y sgte.

¹⁰⁴ San Agustín, *Confesiones*, VIII, 5, 10 y VIII, 7, 17.

¹⁰⁵ G. Combès, *Op. cit.*, p. 53. El autor francés relacionará esta interpretación directamente con la célebre afirmación de Jesús realizada en *Evangelio de San Juan*, 18, 36: “*mi reino no es de este reino; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregados a los judíos; pero mi reino no es de aquí*”.

(*terreno y divino*)¹⁰⁶ y, especialmente, la concepción de la *doble ciudadanía del cristiano* que, en definitiva, guardará relación con la *Doctrina de los Dos Reinos*¹⁰⁷ (el nombre de “ciudad de Dios”, en este sentido, recordemos es tomado por Agustín del *Salmo* 86, 3: “Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios”¹⁰⁸).

Finalmente, la presencia de las ideas ciceronianas, platónicas y neoplatónicas, adquieren gracias a la incorporación del cristianismo su verdadero *significado* dentro del pensamiento ético y político de Agustín, logrando un *desarrollo* y una *trascendencia* en algunos puntos bastante mayor a la imagina por sus propios autores. En este sentido, es importante resaltar como el trabajo de Agustín supone una significativa labor de *rectificación, complementación, ensanchamiento e iluminación* de estos sistemas filosóficos paganos a partir de la fe y la doctrina de las Sagradas escrituras¹⁰⁹: “*cristianiza*”, como los estudiosos han señalado, todos los elementos que consideró eran posibles de rescatar adaptándolos a la ideología cristiana¹¹⁰, actitud que, entre otras, no sólo da cuenta de la profundidad filosófica de su reflexión (donde logra armonizar y dar coherencia cristiana a conceptos defendidos por autores paganos), sino que además permite descartar cualquier consideración del santo medieval como un *mero reproductor* de las ideas filosóficas de Cicerón, Platón o Plotino.

6- Conclusiones

La presencia de las diversas ideas filosóficas que fundamentan los conceptos políticos de San Agustín, tal como este breve trabajo nos demuestra, no pueden ser evaluadas con independencia de los pormenores que marcaron el desarrollo de su vida. En este sentido, como ya numerosos estudiosos han destacado, la gestación del pensamiento agustiniano debe entenderse, en primer lugar, en el contexto de su búsqueda personal de una *tranquilidad existencial*, motivación final que verdaderamente lo impulsa en su

¹⁰⁶ G. Combès, *Op. cit.*, p. 55. En este punto, Combès entiende el fundamento religiosos de este concepto en la respuesta de Jesús a la pregunta de los fariseos de si es lícito o no dar tributo al César: “*Dad, pues, al César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios*”. *Evangelio de San Mateo*, 22, 37.

¹⁰⁷ Cfr. especialmente la comparación que Agustín realiza en *Ciudad de Dios* 64, 2, entre las ciudades de Babilonia (que por sus características identifica con la *ciudad terrena*) y Jerusalén (la cual representa a la *ciudad celeste*).

¹⁰⁸ Cfr. también *Salmo* 46, 3: “*Del río sus corrientes alegran la ciudad de Dios*”.

¹⁰⁹ G. Combès, *Op. cit.*, p. 40.

¹¹⁰ R. Gómez Pérez, *Op. cit.*, p. 34.

recorrido de las distintas ideologías que explora, para terminar, en la medianía de su vida, con su aceptación de la *doctrina cristina*.

De este modo, la doctrina filosófica desarrollada por Agustín supone efectivamente un *proceso*: un *pensamiento vivido* que tiene, por lo mismo, un *desarrollo gradual* dentro del cual los distintos momentos de la vida del autor, junto con las diferentes influencias filosóficas que recibe, contribuyen en la formación final de una doctrina que, con *contenido filosófico*, tiene evidentemente un profundo *trasfondo religioso*.

Por este motivo, la relación existente entre Agustín y los pensadores que constituyen sus fuentes filosóficas principales *no es simplemente contemplativa ni acrítica*: el autor (que reconoce abiertamente los conceptos que rescata de sus antecesores) utiliza estos conceptos con el claro propósito de adaptarlos a un pensamiento *orientado hacia Dios*, quien por sobre cualquier consideración filosófica será el *fundamento final* de toda noción o concepto desarrollado.

Así, al igual que Platón y Aristóteles, la actividad filosófica de Agustín consistirá, en una gran medida, en el empleo y enriquecimiento de los conceptos presentes en su época, entregándoles un nuevo significado a la luz de la verdad revelada en las Sagradas escrituras y, a través de ello, respondiendo a los problemas que su propia existencia y contexto histórico le indicaban eran los fundamentales.

Bibliografía

1) Primaria:

SAN AGUSTIN. *La ciudad de Dios*. Editorial Tecnos, Madrid, 2007.

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín vol. II (Las confesiones)*. B.A.C., Madrid, 1991.

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín vol. III (Del libre albedrío)*. B.A.C., Madrid, 1951.

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín vol. IV (De la verdadera religión, De las costumbres de la Iglesia Católica)*. B.A.C., Madrid, 1991.

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín vol. VIII (Cartas)*. B.A.C., Madrid, 1986.

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín vol. XVI (La ciudad de Dios, 1º parte)*. B.A.C., Madrid, 1977.

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín vol. XVII (La ciudad de Dios, 2º parte)*. B.A.C., Madrid, 1965.

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín vol. XXXI (Contra Fausto)*. B.A.C., Madrid, 1993.

2) Secundaria:

CAMPO DEL POZO, Fernando. *Filosofía del derecho según San Agustín*. Archivo Agustiniiano, Valladolid, 1966.

CICERON, Marco Tulio. *Las leyes*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

CICERON, Marco Tulio. *Los oficios*. Escasa-Calpe, Buenos Aires, 1943.

CICERON, Marco Tulio. *Sobre la República*. Gredos, Madrid, 1984.

COMBÈS, Gustave. *La doctrine politique de Saint Augustin*. Librairie Plon, Paris, 1927.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía volumen 2*. Ariel, Barcelona, 1983.

CHAPSAL ESCUDERO, Mauricio. *La ciudad terrena según Agustín de Hipona*. Revista *Filosofía, Educación y cultura*, volumen 2. Departamento de Filosofía y Educación, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 1997.

FORTIN, Ernest, *San Agustín*, en *Historia de la filosofía política* (compilación de L. Strauss y J. Crospey). F.C.E., México, 2006.

- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía vol I a*. B.A.C., Madrid, 1997.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía vol II a*. B.A.C., Madrid, 1975.
- GILSON, Etienne. *La filosofía en la Edad media*. Gredos, Madrid, 1972.
- GILSON, Etienne. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Troquel, Buenos Aires, 1954.
- GOMEZ PEREZ, Rafael. *La ley eterna en la historia: sociedad y derecho según San Agustín*. Ediciones de Universidad de Navarra. Pamplona, 1972.
- La santa Biblia, Antiguo y Nuevo testamento*. Sociedades Bíblicas Unidas, México, 1987
- PLATON. *Diálogos vol. IV (República)*. Gredos, Madrid, 1992.
- PLOTINO. *Enéadas I-II*. Gredos, Madrid, 1992.
- PLOTINO. *Enéadas III-IV*. Gredos, Madrid, 1992.
- PLOTINO. *Enéadas V-VI*. Gredos, Madrid, 1992.
- SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Editorial Luis Miracle, Barcelona, 1955.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio. *El derecho y el Estado en San Agustín*. Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944.