



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Sobre la noción de paz en el libro XIX de *La ciudad de Dios*

Autor:

Silvia Magnavacca

Revista:

Patristica et Mediævalia

1981, 2, 67-73

Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

NOTA

SOBRE LA NOCIÓN DE PAZ EN EL LIBRO XIX DE LA CIUDAD DE DIOS

SILVIA MAGNAVACCA *

Ya en las líneas que inician el texto al que nos referimos aparece esta noción que constituirá una de sus ideas centrales. No podía ser de otra manera dado que, al dedicar todo este libro XIX al examen de los fines respectivos de ambas ciudades, Agustín establece como propio de la celestial la perfección de la paz en la vida eterna.

Es por ello que, siguiendo uno de los procedimientos que son frecuentes en esta obra, pasa a examinar las diversas opiniones de los filósofos respecto a la felicidad o bien supremo para los hombres¹ para acabar contraponiéndolas al sentir de los cristianos sobre el particular:

“Si ergo quaeratur a nobis, quid civitas Dei de his singulis interrogata respondeat ac primum de finibus bonorum malorumque quid sentiat: respondebit aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam istamque vitandam recte nobis esse vivendum”.²

Esto último podría hacer esperar tal vez una consideración de tipo puramente ético, es decir, una disquisición moral acerca del modo de vida adecuado para alcanzar, a su término, aquella paz perfecta en que consiste, como anticipó, la felicidad del pueblo de Dios. Empero, intentaremos señalar que, si bien este aspecto de la cuestión reviste gran importancia, no ha de ser el plano en donde se *juegue* el concepto agustiniano de *pax* en toda su hondura.

* Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval (Universidad de Buenos Aires).

¹ Es notable la prolijidad con que Agustín describe aquí las distintas posiciones filosóficas sobre la cuestión, llegando a contar, con Marco Varrón, sobre cuya obra *De Philosophia* se apoya —doscientas ochenta y ocho—, si no realès, al menos posibles, en virtud de sus diferencias de matiz. Inversamente, o sea, por la progresiva eliminación de los matices, las reduce por fin a tres, siguiendo también en esto al autor mencionado.

² *De civ. Dei*, XIX, 4,1.

Para introducirnos a tal concepto, recorre nuestro autor un camino que alcanzará niveles de profundidad y fundamentación cada vez mayores. El primero lo encontramos presentado en el análisis del orden social:

“Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus. Nam unde ista Dei civitas [...], vel inchoaretur exortu, vel progredieretur excursu, vel adprehenderet debitos fines, si non esset socialis vita sanctorum?”³

Propia del sabio y a la vez condición para llegar a la plenitud de la ciudad celestial, esta vida en comunidad está permanentemente amenazada, sin embargo, por infinidad de males de los que el primero es el fracaso en la consecución de una paz estable. La sensibilidad peculiar de Agustín ante esta limitación del hombre en el actual estado de su naturaleza no podía dejar de señalarlo: la doliente pintura que hace de tales frustraciones da lugar aquí a páginas que pueden contarse quizá entre las literariamente más logradas de toda la obra.

Discierne en ellas los tres órdenes en que se desarrolla, de menor a mayor complejidad, la vida social humana: familia, ciudad, orbe, estableciendo su correspondencia con el creciente grado y gravedad de las dificultades que ofrecen. Es interesante en este punto anotar el énfasis con que subraya la importancia de la diversidad de lenguas como obstáculo para la unidad, y por ende la paz, en pasajes que no pueden leerse sin evocar el episodio bíblico de Babel:

“Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes; qui utique, sicut acquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior. In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine.”⁴

Pero aun cuando los hombres consigan, bien que por breves lapsos y salvando innumerables escollos, mantener cierta calma social, ese estado de relativa paz ni siquiera merece el nombre de tal si se lo compara con aquel otro de paz perfecta que los miembros de la ciudad de Dios esperan al final de la Historia. Agustín salva esa suerte de ambigüedad que para él reviste esta palabra, reservando la expresión *vita aeterna* para la paz acabada y permanente, bien supremo de la ciudad celeste, y utilizando las más de las veces el nombre de *pax* a secas para el ámbito de lo natural, del que principalmente tratará de aquí en más⁵.

Dentro de ese orden afirmará la paz, en primer lugar, como un anhelo común a todos los hombres, sin distinción de cualidad moral, puesto que la considera aspiración inherente a la misma naturaleza humana. Así lo prueba, dice,

³ *Ibid.*, XIX, 5 *in principio*.

⁴ *Ibid.*, XIX, 7 *in principio*. Si bien en los pasajes que siguen lamenta el santo el precio que ha costado a los hombres la imposición de una lengua común por parte de Roma, cabría preguntarse si el contar con esta ventaja —tan favorable a la propagación del Evangelio que él se proponía— no habría constituido uno de los tantos motivos de la adhesión de Agustín a la permanencia del imperio. Sea como fuere, la respuesta escapa a nuestro tema.

⁵ *Cfr. De civ. Dei*, XIX, 11 *in medio* y XIX, 12, 3 *in principio*.

entre otras cosas, la actitud de los sediciosos que, perturbando deliberadamente la paz, no lo hacen porque la desprecien sino porque ansían modificarla según sus propios criterios⁶. Es ahora cuando Agustín inserta la leyenda de Caco, aquel monstruo de la *Eneida* que asolaba la ciudad que Evandro muestra a Eneas y al que Alcides diera muerte⁷. Lejos de implicar tan sólo una mera ilustración literaria, esta inserción es muy significativa porque marca, en el examen de la noción que nos interesa, el pasaje de los distintos órdenes del plano social a otro plano previo: el individual; pero adviértase que no se refiere con exclusividad al individuo humano sino a cualquier ser viviente tomado en forma aislada. No es casual entonces que nuestro autor elija, para ese efecto, comentar un personaje mitológico que se describe como un monstruo medio hombre, medio fiera, es decir, como algo menos que un hombre ya que, para serlo en plenitud, le falta precisamente la tendencia a una vida social pacífica:

“Cum corpore denique suo pacem habere cupiebat, et quantum habebat, tantum illi bene erat. Quando quidem membris obtemperantibus imperabat, et suam mortalitatem adversum se ex indigentia rebellantem ac seditioem famis ad dissociandam atque excludendam de corpore animam concitantem quanta posset festinatione pacaret, rapiebat, necabat, vorabat, et quamvis immanis ac ferus paci tamen suae vitae ac salutis immaniter et ferociter consulebat; ac per hoc si pacem, quam in sua spelunca atque in se ipso habere satis agebat, etiam cum aliis habere vellet, nec malus nec monstrum nec semihomo vocaretur.”⁸

Este carácter de infrahumano que Agustín puntualiza en el ejemplo permite señalar, como decíamos, el nuevo nivel de lo anímico-corporal que se introduce en el análisis del concepto de paz. En la armoniosa unión que las partes de una materia animada guardan con su principio de animación, consiste la paz de un ser vivo y ella es, al mismo tiempo, una condición que *lo mantiene en la vida*.

La noción que nos ocupa ha alcanzado de esta manera un relieve que quizá no sospechábamos al comienzo de la lectura. Pero su importancia en el conjunto de la visión agustiniana de la realidad obedece al papel que cumple en un último plano, el más fundamental: el ontológico. En efecto, la paz es no sólo condición que mantiene en la vida a un ser animado, sino también condición que conserva a algo *en el ser*:

“Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino.”⁹

Propone Agustín a continuación otro ejemplo: el de un hombre suspendido por los pies, cabeza abajo. Está invertido así, dice, el orden exigido por la naturaleza, y es este desorden lo que perturba la paz del cuerpo; paz que, empero, no ha desaparecido totalmente al seguir éste unido al alma, por lo cual hay todavía alguien que siente el dolor y se afana por su salud. Es más, si, rota la

⁶ Cfr. *ibid.*, XIX, 12, 1 *in principio*.

⁷ Cfr. VIRGIL. *Aeneida*, VIII, 175-305.

⁸ *De civ. Dei*, XIX 12, 2.

⁹ *Ibid.*, XIX, 12, 3 *in principio*.

unión, es decir, habiendo sobrevenido la muerte, se embalsamara el cuerpo, cierta paz uniría entre sí sus partes y debido a ella podría hablarse aún de la existencia de algo, a saber, de un cadáver.

Todo lo que *es* busca, entonces, ese orden sólo gracias al cual puede conservar la paz que garantiza su unidad y, por consiguiente, su ser. De este modo se extiende a todos los ámbitos de la realidad esa suerte de anhelo de que hablábamos. La paz es afirmada ahora como una tendencia *universal*, en el más amplio sentido de la palabra. Hemos dado finalmente con la clave de la noción agustiniana de *pax*, clave que radica en el *ordo*. En efecto, sostiene Agustín en una ya clásica definición que la paz es, justamente, la tranquilidad del orden, y éste la disposición que asigna a las cosas dispares y a las análogas el lugar que les corresponde¹⁰. Tal orden es uno de los caracteres ontológicos constitutivos de toda naturaleza creada: cualquiera de ellas *es* en virtud de la medida, forma y orden (*modus, species, ordo*) que le fueron conferidos por la voluntad divina en la creación¹¹.

Ahora bien, el doctor de Hipona utiliza la palabra "naturaleza" en, por lo menos, dos sentidos muy diferentes: suele referirse a la naturaleza de las cosas (*rerum natura*) como el ser propio de cada una de ellas (en cuyo caso el vocablo equivale casi a "esencia"¹²), o bien al conjunto de lo creado que reúne en armónica disposición a todos los seres que constituyen esas naturalezas en la primera acepción (*ordo naturarum*). Con esos dos significados aparece sucesivamente el término en cuestión, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

"Naturae igitur omnes, quoniam sunt et ideo habent modum suum, speciem suam et quamdan secum pacem suam, profecto bonae sunt, et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt."¹³

Análogamente habría, pues, una especie de orden interior inherente a cada naturaleza creada, debido al cual ella, como organizando sus elementos, conserva la paz consigo misma. Pero también se da otro aspecto del orden por el que cada ser está llamado a ocupar un determinado "sitio" en el contexto de todo lo que es, y al encontrarlo adquiere una cierta estabilidad ontológica, aunque relativa por la mutabilidad propia de todo lo creado. Sólo en tal "estabilidad" encuentra su descanso porque entonces se halla en concordia con el resto de los seres. Desde esta perspectiva, no habría en Agustín solamente una concepción musical de la Historia, según la feliz expresión de Marrou, sino también de la Naturaleza.

Conduce a tal ubicación lo que nuestro autor llama el "peso" (*pondus*): aquello que hace que, abandonados a sí mismos, el fuego se eleve, la piedra

¹⁰ Cfr. *De civ. Dei*, XIX, 13, 1 *in medio*.

¹¹ Como es sabido, el hecho de considerarlos tres *perfecciones* hace, por lo demás, que pueda sostenerse que toda naturaleza es un bien. (Cfr. *De natura boni, Pars prima*, III y XXIII *in fine*).

¹² Cfr. *vgr. De civ. Dei*, XII, 9 *in principio*.

¹³ *Ibid.*, XII, 5 *in principio*.

tienda al contacto con la tierra, el alma humana anhele nostálgicamente su retorno a Dios y todo se enderece a su *fin propio*. Porque cada cosa "procura el orden de su paz y en cierto modo reclama, con la voz de su peso, el lugar de su reposo" (... *in suae pacis ordinem tendit et locum quo requiescat quodam modo voce ponderis poscit...*)¹⁴.

Mas no debe olvidarse la jerarquía ontológica que Agustín concibe en la creación, jerarquía que hace que, siendo bueno cada ente creado, todo el conjunto lo sea superlativamente¹⁵. Y ello obedece precisamente a lo que acabamos de anotar: es la armoniosa disposición jerárquica de todos los seres lo que constituye el orden y, por tanto, la paz universal de la que deriva, además, la belleza del cosmos. Pero, incapaz de aprehenderlo con una mirada omniabarcante, el hombre no puede percibir la totalidad a la que se amoldan con proporción aquellos aspectos del mundo que a él le repugnan. Así, no es una de sus actitudes habituales apreciar el orden del universo; de ahí que San Agustín inicie el tratado que dedica al estudio de esta cuestión con la observación que sigue:

"Ordinem rerum, [...] consequi ac tenere cuique, proprium, tum vero universitatis quo coercetur ac regitur hic mundus, vel videre vel pandere difficillimum hominibus atque rarissimum est."¹⁶

Y si no es frecuente apreciar el *ordo naturae*, menos podrá serlo el respetar la paz propia de cada ser dándole, por así decir, el lugar que le corresponde en el conjunto, lugar que le fuera asignado por la voluntad divina y que cada ser lleva como impreso en su misma esencia. La dificultad aumenta, desde luego, cuando se trata del caso del hombre y de los diversos aspectos de la vida humana. He aquí la perspectiva agustiniana al respecto, en el que quizá sea el pasaje central del tratamiento de la noción de paz a lo largo del libro XIX:

"Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo."¹⁷

Así pues, la salud, la templanza, cierta forma de la sabiduría, la armonía doméstica, la concordia social y hasta la obediencia a Dios encuentran su fundamento en la *pax* cuya significación hemos ido desbrozando, referida respectivamente al cuerpo, a la sensibilidad, a la racionalidad, a la vida familiar, a la vida política y a la espiritual. Nótese que aquello que posibilita tan polifacética articulación es el carácter metafísico, una vez más, ontológico que este concepto reviste, como anticipábamos, en la visión de la realidad que San Agustín

¹⁴ *Ibid.*, XIX, 12, 3 *in medio*.

¹⁵ *Cfr. Conf.*, XIII, 28, 43.

¹⁶ *De ordine, Disputatio prima* I, 1 y *Disputatio secunda* X, 28.

¹⁷ *De civ. Dei*, XIX, 13, 1 *in principio*.

sustenta. Aún vuelve sobre él al final del pasaje que acabamos de citar llegando a sostener que, así como hay cierta paz sin guerra, no puede haber guerra sin paz, y esto por los mismos agitadores de las contiendas, puesto que son naturalezas: no lo serían si la paz no les diera subsistencia. Como se ve, juega aquí con dos dimensiones del concepto que nos ocupa: la social en primera instancia y la metafísica en segundo término.

Ahora bien, el preservar la paz de toda la creación, o sea del *ordo naturae*, exige la subordinación de lo inferior a lo superior, o sea, el respeto de la disposición jerárquica que la gobierna. En virtud de esta misma armonía, lo inferior condiciona y sirve a lo superior; de ahí que, por ejemplo, la paz del cuerpo redunde en provecho de la del alma irracional, como de algún modo sugería el texto sobre la leyenda de Caco. La ordenada calma de las apetencias ayuda a la paz del alma racional y todas ellas, relacionadas entre sí, han de relacionarse a su vez con aquella paz que debe imperar entre el hombre y Dios y que deriva del reconocimiento, por parte del primero, de la soberanía divina. Aun el goce de la paz terrena colabora en la consecución de la eterna. Pero el orden universal establecido por Dios implica otros nexos de subordinación: aquellos que aluden a la relación del hombre y la tierra, y de los hombres entre sí:

“Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: *Dominetur, inquit, piscium maris et volatilium caeli et omnium reptantium, quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.*”¹⁸

La paz que ha de reinar en cada ámbito de los mencionados está indisolublemente ligada a la paz universal. Y ello de tal modo que el consentimiento o la acción deliberada de quebrantarla en cualquiera de esos niveles por parte del hombre —hecho que su libre albedrío hace posible— tiene por fatal resultado la alteración del todo, una suerte de guerra generalizada que ha de pensarse también, consecuentemente, desde el punto de vista ontológico. Quienquiera que repare en lo que hace a la guerra dañina y perniciosa, dice Agustín, hallará que no es más que la oposición y el conflicto de las cosas (*rerum*) entre sí¹⁹.

Si al imperio de lo superior se opone la resistencia de lo inferior y surge el conflicto, ello se debe a las consecuencias de la caída que, sin llegar a borrar el originario orden universal, impiden su conservación inalterable. Ante esta imposibilidad de preservar la *tranquillitas ordinis* en todos sus planos, vale decir, de mantener la paz, se ve ahora plenamente justificada la renuencia de Agustín a conferirle tal nombre a esa precaria calma de la que el hombre puede gozar raras veces y a la manera de solaz en su peregrinar. Sólo al final de éste, aquella otra paz, verdadera en cuanto perfecta, le traerá su mayor liberación, su *libertas*;

¹⁸ *Ibid.*, XIX, 15 *in principio*. Subyacen aquí dos cuestiones que, por supuesto, escapan al objetivo de Agustín en esta obra pero de cuya gravedad tiene particular conciencia nuestra época: en primer lugar el cuestionamiento de la interpretación que ella hace del señorío sobre la tierra como explotación para el consumo. El segundo lugar el problema de relación entre ese dominio y el orden social.

¹⁹ *Cfr. ibid.*, XIX, 28 *in medio*.

eximiéndolo por toda la eternidad de la necesidad de restaurarla una y otra vez. Por esto, esa paz final no puede ser sino la *confirmación del ordo universalis*:

“In illa vero pace finali, quo referenda et cuius adipiscendae causa habenda est ista iustitia, quoniam sanata immortalitate atque incorruptione natura vitia non habebit nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quidquam repugnabit, non opus erit ut ratio vitii, quae nulla erunt, imperet; sed imperabit Deus homini, animus corpori, tantaque ibi erit oboediendi suavitas et facilitas, quanta vivendi regnandique felicitas.”²⁰

Agustín retoma pues, aquí, al término del libro XIX, la idea de vida eterna como vida en la paz perfecta, idea con la que lo había iniciado y que ahora se muestra en su verdadera significación. Luego de describir su parábola, la línea que lo orienta se ha cerrado sobre sí revelando la noción de *pax* como un gozne sobre el que giran, en virtud de su fundamentalidad, varias otras nociones que figuran entre las más importantes del pensamiento agustiniano. Tal como ellas, también la noción de paz confluye en el tema que las convoca a todas: la economía de la salvación.

²⁰ Cfr. *ibid.*, XIX, 27 *in fine*.