CIUD-RA 239-2 (2026) 325-350

La paz precaria del Imperio Romano o en La Ciudad de Dios

RESUMEN

Después de una breve introducción, algunas reflexiones filológicas sobre la definición de la paz de la ciudad terrestre y la respectiva de la ciudad celeste en *La ciudad de Dios* 19,13 manifiestan la precariedad de la primera, comparada con la segunda. En otro apartado, se muestra la precariedad de la paz –entendida como ausencia de guerra–, en los tres períodos de la historia de la Roma antigua (monárquico, republicano e imperial). Un último apartado está dedicado a la precariedad de la paz en la guerra, –entendida como concordia interna necesaria en las partes contendientes en un conflicto bélico– y en la sociedad en conjunto. En este último contexto se considera la pasión por la gloria y por el dominio como punto de convergencia entre los antiguos romanos.

PALABRAS CLAVE: Paz, guerra, concordia, orden, virtud, vicio, gloria, dominio, Imperio Romano.

ABSTRACT

After a brief introduction, some philological reflections on the definition of peace in the earthly city and the corresponding peace in the heavenly city in *The City of God* 19.13 reveal the precariousness of the former compared to the latter. In another section, the precariousness of peace—understood as the absence of war—is shown in the three periods of ancient Roman history (monarchical, republican, and imperial). A final section is dedicated to the precariousness of peace in war—understood as the internal harmony necessary between the warring parties in an armed conflict—and in society as a whole. In this last context, the passion for glory and dominion is considered a point of convergence among the ancient Romans.

KEYWORDS: Peace, war, harmony, order, virtue, vice, glory, dominion, Roman Empire.

A. Introducción

La que su autor califica de "magna y ardua obra" consta de dos partes. En los cinco libros iniciales de la primera parte refuta a quienes sostienen que hay que tributar culto a los dioses para prosperar en los asuntos humanos, y en los cinco siguientes, a quienes sostienen que rendirles culto es provechoso con vistas a la vida posterior a la muerte. La segunda parte consta de tres bloques de cuatro libros cada uno: los cuatro primeros –del XI al XIV– presentan el origen de las dos ciudades –la ciudad terrena y la Ciudad de Dios–; los cuatro siguientes –del XV al XVIII– su evolución y desarrollo, y los cuatro últimos –del XIX al XXII– sus correspondientes fines (*Retr.* 2,43; *ep.* 184 A,5: *ep. 1*A*,1).

El libro decimonoveno, el que da inicio al último bloque, trata del fin que corresponderá a una y otra ciudad. El contemplar como fin último de la Ciudad de Dios la bienaventuranza eterna, sirve de ocasión al obispo para ofrecer una reflexión profunda sobre la paz que, perfecta y eterna, constituye el sumo bien de la Ciudad de Dios (19,20 [1]) [2].

B. La paz del Estado, paz precaria por definición

En el capítulo 13 del libro 19, el obispo de Hipona distingue y define varias clases de paz tomando como referencia a su usufructuario: paz del cuerpo, paz del alma irracional, paz del alma racional, paz entre el alma y el cuerpo, paz del hombre mortal con Dios, paz entre los hombres, paz doméstica, paz de la ciudad, paz de la ciudad celeste, paz de todas las cosas (19,13). El recorrido es gradualmente ascendente: cuerpo, almas irracionales, almas racionales, alma y cuerpo; sigue la paz social en la que incluye la paz entre los hombres, la de la familia, la de la ciudad terrena y, por último, la de la ciudad celeste. Al término del elenco, presenta la paz de todas las cosas, con valor

[1] Los datos numéricos entre paréntesis, sin otra indicación, se refieren a la obra *De civitate Dei*.

[2] No obstante, el santo prefiere hablar de vida eterna antes que de paz, precisamente porque el término se usa también referido a asuntos temporales (19,11).

de definición del concepto: «La paz –escribe– es la tranquilidad del orden». Acto seguido, define también el orden, concepto presente en la definición: «El orden es la disposición de los seres iguales y diversos que asigna a cada uno su lugar propio» *(ib.)*. El orden es precisamente elemento común a todas las definiciones de las diversas clases de paz [3].

San Agustín aplica a la paz los criterios de calidad y de cantidad. A su calidad se refieren abundantes calificativos. Por una parte, puede ser perfecta y eterna (19,20), gloriosa (19,12), ordenadísima (21,15), dulcísima (4,3), inmortal (19,13), segura (2,20), deseable (15,4) y, por otra, terrena (15,7; 19,17) y temporal (15,17); justa (19,12) e injusta (19,12). Con su calidad está relacionado también el indefinido *qualiscumque* (sea como sea/la que sea) (18,2; 19,12.13), mientras que se refieren a su cuantía los también indefinidos *quantalibet* (tanto como se quiera) (19,6) y *quantulacumque* (por pequeña que sea) (19,10).

La paz de la ciudad terrena es una manifestación de la genérica paz social o paz entre personas humanas. En estas páginas nos vamos a ocupar de la paz del Imperio Romano [4], una de sus concreciones históricas. En referencia a ella, solo cabe hablar de una paz temporal y –por definición– terrena, que puede ser justa o injusta; en todo caso una paz precaria o imperfecta, en la medida que se aleja de la paz perfecta de la Ciudad de Dios.

La misma definición de una y otra paz señala diferencias significativas entre ellas. El santo –hemos dicho– define la paz como «la

---

[3] La originalidad del concepto agustiniano de paz consiste, según Hans J. Häger, en combinar el significado romano-político y el cristiano-metafísico de *pax*, con lo que la *pax* romana y el *ordo* filosófico (platónico) se integran en el concepto teológico de *pax* («Augustinus als Friedensruler. Didaktische Impulse für ein existenzielles Thema im lateinischen Lektüreuntterricht der Sekundarstufe II», en SAUER, Jochen, *Augustinus: De civitate Dei. Fachwisseschaftliche und fachdidaktische Zugänge*, Heidelberg 2020, p. 153-190: 167).

[4] Es sabido que históricamente el Estado Romano existió en tres formas políticas: Monarquía, República e Imperio. El objetivo específico de la primera parte del *De civitate Dei* hace que el apologista y pastor de Hipona se ocupe sobre todo del período monárquico y republicano, y solo coyunturalmente de la época imperial. No obstante, ateniéndonos al proceder de san Agustín mismo, hablaremos siempre de Imperio, ya sea que nos refiramos a la historia global del Estado Romano, ya solo a la época imperial propiamente dicha.

tranquilidad del orden». Pero no hay que pensar en cualquier orden, sino en el establecido por Dios en la creación, el orden natural, entendiendo aquí por naturaleza la que precedió a la caída original (19,14) [5]. Este orden subyace a otros tipos de orden como orden de valores, orden religioso, orden moral, etc., no mencionados explícitamente, pero sobrentendidos. Ese orden divino constituye para el cristiano la referencia absoluta en relación con el concepto de paz.

Para definir *la* paz, el santo se sirve de dos sustantivos: «orden» –común a todas sus clases– y «tranquilidad» –excluido de todas ellas–. A su vez, en las distintas clases de paz social –solo en ellas– introduce el concepto de «concordia» [6]. Las dos únicas que nos interesan aquí son la paz de la ciudad terrena, definida como «la "concordia" de los ciudadanos que resulta del "orden" en el mandar y en el obedecer», y la paz de la ciudad celeste, definida como «la agrupación (de hombres) (*societas*) sumamente "ordenada" y "concorde" en el gozar de Dios y recíprocamente los unos de los otros». La forma gramatical de los conceptos de «orden» y «concordia» es distinta en una y en otra definición. Al definir la paz de la ciudad terrena, el «orden» aparece en forma adjetivada –«ordenada»– y la «concordia» en forma sustantivada –«concordia»–(*ordinata* imperandi atque oboediendi *concordia* civium), mientras que en la definición de la paz de la ciudad celeste, los dos elementos aparecen en forma adjetivada: la comunión «ordenadísima» y «concordísima» (*ordinatissima* et *concordissima*). El hecho de que el adjetivo aparezca en diversos grados indica que el santo contempla diversos grados de paz y que, en cierto modo, se puede cuantificar. Asimismo, el grado positivo del adjetivo usado para señalar el «orden» –«ordenada»– indica la simple existencia de la cualidad sin señalar intensidad, que no excluye; en cambio, el grado superlativo – «ordenadísima»– utilizado en la definición de la paz de la ciudad celeste señala una intensidad máxima. Algo similar acontece

---

[5] Entendemos siempre la naturaleza tal como salió de las manos de Dios, esto es, antes del pecado (cf. THONNARD, François J., «La notion de nature chez saint Augustin», en *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965) 239-265.

[6] San Agustín hace estribar la concordia de los ciudadanos en el mandar y en el obedecer en el acuerdo de las voluntades humanas sobre cuestiones que afectan a la vida mortal (19,17).

en relación con la «concordia». Si la definición de la paz de la ciudad terrena utiliza un sustantivo, sin adverbio cuantificador alguno, la definición de la paz de la ciudad celeste utiliza de nuevo la forma adjetivada, pero en grado superlativo absoluto –«concordísima»–, con valor cuantificador. Estas observaciones dejan ver que la paz no se entiende como una realidad fija y estática, sino que admite distintos niveles de existencia, en unos casos mayor y en otros, menor.

Las respectivas definiciones aportan otro indicador de la diferencia entre la paz de la ciudad celeste y la paz de la ciudad terrena. Nos referimos al hecho de que el santo no asigna a la paz de la ciudad terrena un fin, que sí asigna a la paz de la ciudad celeste: «gozar de Dios a nivel individual y en él gozar recíprocamente los unos de los otros» *(fruendi Deo et invicem in Deo*). La diferencia, pues, entre la paz de la ciudad celeste y la de la ciudad terrena la marca el diverso grado en que poseen lo que tienen en común –la «concordia» y el «orden»– y el complemento de fin asignado a la primera –el gozar de Dios y recíprocamente en Dios– que no asigna a la segunda, que sin duda tiene. Aunque sea por contraste, la naturaleza de la paz de la ciudad celeste ayuda a comprender la naturaleza de paz de la ciudad terrena. El uso de calificativos tan positiva y frecuentemente aplicados a la primera, antes señalados, muestra su categoría superior; a su vez, los calificativos, más contados, aplicados a la paz de la ciudad terrena permiten advertir la gran diferencia existente entre ambas, con el objetivo implícito de estimular el deseo y búsqueda de la paz celeste por parte de los paganos críticos con el cristianismo y, por supuesto, de todos sus lectores.

Ya de la misma definición de la paz de la ciudad terrena –y, por tanto, también de la del Imperio Romano– se puede concluir su condición de imperfecta y precaria, en comparación con la paz de la ciudad celeste [7]. Esta conclusión se extiende incluso a la paz de que gozan los ciudadanos de la ciudad celeste mientras peregrinan por este mundo hacia su patria específica. El hombre –escribe el santo– se considera bienaventurado cuando disfruta de paz en esta tierra, pero

[7] Se podría hablar incluso de solo cierto nivel de paz (*nonnulla pax*), el que el santo advierte en las personas desdichadas (19,13 [1]).

no una paz cualquiera, sino la que resulta de una vida honesta. Para referirse a ella se sirve del indefinido *quantulacumque* («por pequeña que sea»), dando por hecho que en cualquiera de los grados en que se disfrute será siempre precaria. Es lo que cabe concluir del indefinido utilizado. El santo abunda todavía en su precariedad cuando afirma que, comparada con la bienaventuranza o paz definitiva en Dios, habría que considerarla más bien una desgracia. Solo que, cuando esa paz precaria es consecuencia de una vida honrada, esto es, de una vida en que la virtud [8] hace un uso recto de los bienes temporales y se remite al fin debido en Dios, a quien la posee se le abre la posibilidad de conseguir la paz tan grande y de tal calidad, que no puede haber otra mejor y superior (19,10). Hablar de esa paz precaria no implica que el hombre hubiera disfrutado antes de la paz plena que luego malogró, porque de hecho nunca la alcanzó, ni en Adán. Su desdicha no consistió en perder algo que había poseído, sino en no haber logrado aquello de que aún carecía.

C. Precariedad de la paz con los pueblos vecinos y entre facciones enfrentadas

En *La ciudad de Dios* san Agustín habla de la paz sobre todo en el libro decimonoveno, pero no solo en él. En los libros tercero y quinto, y más esporádicamente en otros, hace referencia concreta a la paz disfrutada por los ciudadanos del Imperio Romano, en el marco de

---

8 Sobre el concepto de virtud (*virtus*) en el *De civitate Dei* puede verse Johnson, Penepole D., «*Virtus*. Transition from Classical Latin to *De civitate Dei*», *en* Donnelly, Dorothy F. (ed.), *The City of God. A Collection of critical Essays*. With an Introduction by Dorothy F. Donnelly, Peter Lang, New York 1995, p. 233-240. La autora sostiene que el concepto de orden en *De civitate Dei* representa una rotura con los antecesores autores latinos, a la vez que una vuelta a su significado original, amén de señalar que Salustio acentúa la dimensión política de la *virtus*, su cualidad intelectual, más que física, y la democratiza en el sentido de que juzga, como Cicerón, que todos pueden adquirirla (p. 225). Cf. también Curbelié, Philippe, *Justice dans la Cité de Dieu*. Institut des Études Augustiniennes Serie antiquité, 171, Paris 2004, pp. 235-252: «*Virtus* dans le *De civitate Dei*».

las múltiples calamidades que tuvo que sufrir particularmente antes del nacimiento de Cristo.

Antes de seguir adelante, procede poner de relieve algunos datos. El primero, que el santo está condicionado por las fuentes de que se sirve, entre las que destaca el historiador romano Salustio [9] y, en menor medida, Tito Livio [10], a los que usa con función apologética [11]. El segundo, que *La ciudad de Dios* es la respuesta del obispo cristiano a las acerbas críticas que sectores cultos del paganismo, que aún coleaba en su época, dirigían al cristianismo, haciéndolo responsable de las calamidades sufridas por el Imperio y, sobre todo, del trágico saqueo de Roma efectuado por el godo Alarico en agosto del año 410. No ha de extrañar, pues, que el santo ofrezca una visión de la antigua historia romana marcada con tinta negra, poniendo mayor énfasis en los períodos de guerras que en los de paz, independientemente de la duración de unos y otros, que le servía para liberar a la fe cristiana, que aún no había aparecido, de la responsabilidad que le atribuía la intelectualidad pagana. El tercero, que el obispo de Hipona asume que los historiadores romanos idealizaron el pasado al dejar entender que, al menos en determinados momentos, todos o la mayoría de los ciudadanos siguieron el camino de la virtud (*Ciu.* 5,12 [6]).

1. Período monárquico

San Agustín presenta los datos que le ofrecen los historiadores. Durante el periodo de la Monarquía, Roma sólo disfrutó de paz durante el largo reinado de su segundo rey, Numa Pompilio (716-674 a.C.). Bajo su mandato se mantuvieron cerradas las puertas del templo de Jano en el Foro, que habitualmente se hallaban abiertas duran-

---

9 MARIN, Marcello, «L'utilizzazione di Salustio nel de Civitate Dei», en CAVALCANTI, E. (ed.), *IL DE CIVITATE DEI. L'opera, l'interpretazioni, l'influsso.* Herder, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 35-50. El *De civitate Dei* menciona explícitamente a Salustio en 1,5; 2,17.18. 21.22; 3,3.10. 14.16.17.21; 5,12; 7,3; 9,9; 18,2.

10 En la obra, el santo lo menciona explícitamente en 2,24 y 3,7.

11 Cf. *La Citè de Dieu. Livres I-V.* Introduction général par G. Bardy. Traduction française de G. Combés. París 2014 (reimpresión de la édition de 1959), p. 100.

te los períodos de guerra [12] (3,9). Tito Livio la atribuye a los dioses, vinculándola al hecho de que el rey Numa había promovido su culto [13] (3,9.10); Salustio la considera fruto de una vida honesta de los ciudadanos, que se mostraban contentos con lo que tenía cada uno [14] (2,18), de modo que la ciudadanía iba prosperando gracias a las leyes e instituciones, hasta ser la envidia de los pueblos vecinos [15] (3,10). Pero se trató de un período de excepción, puesto que las buenas costumbres desaparecieron pronto y con ellas la paz. La prueba está en que ninguno de los reyes que sucedieron a Numa la conocieron durante su respectivo reinado (3,14 [3]). El cambio que esto significa se atribuyó, primero, al despertarse en los ciudadanos el apetito de riquezas [16] (3,10) y, luego, al hecho de que la paz por tanto tiempo disfrutada dejó pronto de tener valor (*viluerat*) para ellos con la consecuencia de que entraron en guerra con los pueblos vecinos, comenzando con los albanos (3,14 [1]). Si los historiadores atribuían la paz al culto dado a los dioses y a una vida honesta, la guerra la atribuye Salustio al ansia de dominio –vicio del entero género humano, pero mucho más arraigado en el pueblo romano que en otros (1,30; 3,14 [2])– y al deseo de gloria [17]. El amor a la gloria, el ansia de dominio

---

[12] LIVIO, TITO, *Historia de Roma desde su fundación* 1,19*,1-2,* en LIVIO, TITO, *Historia de Roma desde su fundación*, *1ibros I-III.* Introducción general de Ángel Sierra. Traducción y notas de José A. Villar Vidal. Biblioteca Clásica Gredos 144, Madrid 1990, p. 196.

[13] LIVIO, Tito, *Historia de Roma desde su fundación* 1,19,4-20,5, pp. 197-201.

[14] SALUSTIO, *Conjuración de Catilina,* 2,1, p. 74.

[15] SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*. 6,3-5, p. 78.

[16] VIRGILIO, *Eneida*, 8, 326, en VIRGILIO, *Eneida* I-3. Introducción, traducción y notas de Javier de Echave-Sustaeta, Biblioteca Clásica Gredos 246, Madrid 1997, p. 80. Madrid 2014, p. 384.

[17] SALUSTIO, *Conjuración de Catilina,* 2,2, p. 74. L. J. Swift señala tres tipos de gloria que corresponden a tres tipos de amores: el de los soberbios, el de los buenos sin fe y el de los santos, aunque lo más típico de la concepción agustiniana es que a todos los hombres los gobierna o el *amor sui* (amor de sí mismo) o el *amor Dei* (amor a Dios), y por tanto, están preocupados por un tipo u otro de gloria. No obstante, hay personas que caen fuera de las categorías de los santos o de la de los soberbios y que practican una especie de virtud natural («Defining gloria in Augustine City of Gol», en DONNELLY, Dorothy F. (ed.), *The City of God. A Collection of critical Essays.* With an Introduction by Dorothy F. Donnelly, Peter Lang, New York, 227-288: p. 282. El problema surge cuando la pasión por la gloria se transforma en ansia de dominio (*libido dominandi*) (5,12 [2]) y de poder (5,19).

y la ambición de poder se imponían a cualesquiera otras consideraciones (1,30; 3,14). El hecho es que las guerras se sucedieron, una tras otra, durante los reinados siguientes al de Numa, incluso entre parientes cercanos o sus descendientes, a veces tras haber firmado pactos y hecho las paces [18]. Al respecto es significativo que ninguno de los reyes conoció la paz durante su reinado (3,14,3-5) y solo dos –el mismo Numa Pompilio y Anco Marcio– murieron de muerte natural [19] (3,15 [2]). Prueba palmaria de ese estado permanente de guerra es que, desde la muerte de Numa hasta el final de la monarquía, las puertas del templo de Jano no volvieron a cerrarse [20]. Por otra parte, sin las guerras Roma no habría podido extender tanto sus dominios, ni alcanzar gloria tan esplendorosa, sirviéndole de excusa para ellas la necesidad de proteger la vida y la libertad de los ciudadanos, que les obligaba a defenderse de las eventuales incursiones de los enemigos. Además de mencionar las guerras, san Agustín se complace en referir también otras calamidades que sufrió el pueblo como consecuencia de ellas [21] (3,14 [1-3]).

2. Período republicano

Si los historiadores romanos solo habían podido mostrar un breve período de paz durante el tiempo de la Monarquía, menos pudieron mostrarla en el tiempo de la República, durante la cual el Imperio logró una expansión extraordinaria (2,18). Prueba de ello es también el hecho de que las puertas del dios Jano solo se cerraron una vez en tiempo de la República (a. 264-241 a.C.), después de la primera guerra púnica –¡gran milagro! (3,9)–, y otra después de la batalla de Accio, después de lograda la paz por el emperador César Augusto [22].

---

18 LIVIO, Tito, *Historia de Roma desde su fundación* 1,46,4; I,49,1; 1,56,7; 2,2,9 p. 242-243. 247, 259, 272.

19 EUTROPIO, *Breviario,* 1,3.5. Introducción, traducción y notas de Emma Falque. Biblioteca Clásica Gredos 261, Madrid 1999, pp. 42-43.

20 LIVIO, Tito, *Historia de Roma desde su fundación,* I,19,3, p. 197.

21 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* 2,1-2, p. 74.

22 LIVIO, Tito, *Historia de Roma desde su fundación* 1,19,2-3, pp. 196-197.

Siguiendo a sus fuentes, el santo señala un breve período de paz, pero ahora no con los pueblos vecinos, sino una paz interna: el que siguió a la victoria de Sila sobre Mario (3,28). Y ello, a pesar de que en los primeros pasos de la República la vida de los ciudadanos trascurría sin apetencias indebidas [23] y «el derecho y el bien recibían su fuerza menos de las leyes que de la naturaleza» [24], y se aplicaban con justicia y moderación, aunque, más que por amor a la justicia, por temor al último rey, el depuesto Tarquinio, que, con el objetivo de recuperar el trono, había trabado una alianza con los vecinos etruscos [25] (2,18; 3,17; 5,12 [6]). De hecho, la recuperación moral duró tanto como el miedo a las tropas de Tarquinio y sus aliados. Fue el momento en que se quebró la concordia y surgió la división entre el pueblo y el senado, amén de otras muchas discordias intestinas [26]. Los patricios comenzaron a someter tiránicamente al pueblo, dando origen a grandes males, pues a las guerras, de puertas afuera, había que añadir, de puertas adentro, el aumento de las discordias, de la codicia, de la ambición y de otros males que suelen hallar su caldo de cultivo en épocas de prosperidad [27] (5,12). La República pasó de ser pulchérrima y óptima, a pésima y viciosísima [28] (2,18.19.20). Lo que sucedió tras el derrocamiento del rey Tarquinio se repitió tras la derrota infligida a Cartago. Mientras persistió el peligro que suponía la ciudad enemiga hubo regeneración de las costumbres y prosperidad –el período entre la segunda y tercera guerra púnica se caracterizó por las más sanas costumbres y la máxima concordia, es decir, por la paz interior– [29]; pero, una vez desaparecido el peligro, de nuevo comenzó a resquebrajarse la concordia, las costumbres se depravaron y las desgracias se multiplicaron (1,30; 2,18; 3,17,2-3).

---

23 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* 9,1, p. 80.

24 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* 9,1, p. 80.

25 SALUSTIO, *Historias*. Fragmentos 1,11, en SALUSTIO, *Fragmentos de las «Historias»*, Biblioteca Clásica Gredos 246, Madrid 1997, pp. 261-313: 269.

26 SALUSTIO, *Historias*, Fragm. 1,11, p. 269.

27 SALUSTIO, *Historias*, Fragm. 1,11, p. 269.

28 SALUSTI O, *Conjuración de Catilina,* 5,9, p. 78; 52,1-5, p.

29 La destrucción de Cartago es el arbitrario punto de referencia tomado por Salustio para separar la Roma virtuosa, de la decayente (JOHNSON, Penelope D., «*Virtus*: Transition…», p. 236.

Al no tener mucho que referir sobre períodos de paz, el obispo de Hipona se detiene en el multiplicarse de las guerras, tanto las sostenidas con los pueblos vecinos como las causadas por crueles rebeliones civiles. Tantas que, en un momento determinado, tuvieron que alistar a proletarios por falta de soldados (3,17 [3]). El santo se complace en enumerar, con crudeza, las innumerables que siguieron a la destrucción de Cartago (1,30). Menciona las guerras pírricas, las interminables guerras púnicas, la guerra mitridática (3,22), las guerras sociales, las guerras de esclavos (3,23) y especialmente las guerras civiles, siendo las más importantes la de los Gracos (3,24), la librada entre Mario y Sila (3,27), entre Sertorio y Catilina y entre César y Pompeyo (3,30), poniendo así las bases para la cercana aparición del Imperio en la persona de César Augusto, quien arrebató enteramente a los romanos una libertad que ni ellos mismos consideraban ya motivo de gloria, sino, en su languidez, como causa de contiendas (3,21).

3. Período imperial

Por simples razones cronológicas, las fuentes utilizadas mayormente por el obispo de Hipona no le ofrecían información sobre el periodo propiamente imperial. Pero no cabe dudar de que él conocía bien los límites de la paz de que había gozado el Imperio, incluida su época más reciente, y que su historia contaba igualmente con una larga serie de guerras que habían regado de sangre sus vastos dominios, amén de un sin fin de otros desastres. No obstante, referidos a la época propiamente imperial, aporta tres datos. Uno de su mismo comienzo: la pacificación llevada a cabo por el primer emperador, César Augusto, al poner fin a cruentas guerras civiles (18,46), aunque al precio de arrebatar la libertad a los ciudadanos, según ya indicado; otro, del pasado cercano: dos emperadores ya cristianos, Constantino y Teodosio, de reciente memoria, gobernaron con justicia y sin concesiones a la venganza (5,24-26), dos condiciones para la paz. Un tercero, la recentísima guerra –aún estaba en la memoria de los que pudieran leer su obra– contra los godos que habían saqueado Roma (5,23), para hacer ver que habían mostrado menor crueldad e inhumanidad que la manifestada por los antiguos romanos en las fratricidas guerras de la época republicana, como lo avala el hecho de que respetaran la vida

de quienes buscaron asilo en los templos cristianos (3,29.30.31). Aunque la guerra siempre es un mal, el mal es menor cuando el vencedor es cristiano, viene a decir.

Volviendo a César Augusto, el obispo de Hipona señala la coincidencia temporal entre el nacimiento de Jesucristo y el comienzo del Imperio. En relación con la historia judía, indica con relativa amplitud que con el se cumplían las profecías; en relación con la historia romana, añade únicamente que tuvo lugar cuando el primer emperador había devuelto la paz al orbe (18,46). De esta manera, asocia la paz al nacimiento de Cristo, sin explotar apologéticamente el hecho [30] como hicieron otros autores cristianos que le precedieron, quizá porque no cuadraba con sus intereses. Conviene no olvidar que la mencionada coincidencia ya la había señalado en el libro tercero, pero sin asociar el nacimiento de Cristo a la paz, porque también César Augusto sostuvo varias guerras civiles, en las que perdieron la vida hombres ilustres, como Cicerón entre otros (3,30).

Tales son los datos, hallados en las fuentes utilizadas, que san Agustín utilizó para refutar la tesis pagana de que los males del Imperio había que atribuirlos al cristianismo. Pero no se limita a referirlos, sino que juzga, unas veces los hechos en sí; otras, la interpretación dada por ellos, y ofrece su propia interpretación. A los hechos en sí les quita parte de credibilidad debido a las contradicciones que detecta, por ejemplo, en el relato de Salustio [31] (2, 18; 3,9). Rechaza que la paz conocida durante el reinado de Numa Pompilio haya que atribuirla sea a los dioses, sea a la honradez de los ciudadanos. No se puede atribuir a los dioses, porque, en ese caso, tendrían que explicar por qué no siguieron otorgándola en los siguientes reinados habiéndose mantenido su culto y, además, por qué no sirvieron de nada los juegos instituidos para congraciarse su favor en tiempo de guerras, ni, más específicamente, el dedicar un templo a la diosa Concordia en

---

30 El obispo de Hipona no puede prestar atención a los períodos pacíficos porque arruinaría su tesis (O'DALY, Gerald, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*. Clarendon Presss, Oxford 1999, p. 98).

31 Sobre las contradicciones que el obispo de Hipona detecta en Salustio, cf. MARIN, Marcello, «L'utilizzazione di Salustio nel *De civitate Dei*», pp. 41-47.

la época de las guerras civiles (3,18.25). Tampoco se puede atribuir a la honradez de los ciudadanos, porque los autores mismos reconocen que solo en determinado y breves períodos existió (2,18).

La «dura necesidad» de defender la libertad del pueblo para justificar las guerras emprendidas por los romanos (3,22) es excusa de muy limitado valor, asumiendo que tampoco en tiempo de Numa faltaron incursiones y, sin embargo, supo mantener la paz. Si entonces fue posible mantenerla sin necesidad de recurrir a la guerra, también lo podía haber sido después, si hubieran tenido la habilidad negociadora manifesta durante el reinado de Numa. Roma podía haber vivido en una paz ininterrumpida, sin necesidad de tener que abrir las puertas del templo de Jano. Si, de hecho, eso no fue posible. hay que concluir que la paz dependía más de la voluntad de los pueblos vecinos (3,10) que de los dioses. Por otra parte, aunque el desenlace de las guerras solía ser la victoria para el ejército romano, no procede hablar de un gozo asegurado para el pueblo que se sentiría feliz, sino de un vano consuelo para un pueblo desdichado, y de estímulos engañosos para soportar males estériles por parte de algunos exaltados –comenta san Agustín– (3,17 [1]).

4. Precariedad del orden, precariedad de la paz

Que haya paz implica la ausencia de guerras y que haya guerras conlleva la ausencia de paz. Dejando de lado los hechos en su realidad concreta y las explicaciones dada por ambas partes, procede responder, desde la definición agustiniana de la paz, a la cuestión de la precariedad de la paz en el imperio romano. Si la paz consiste en «la tranquilidad del orden», esto es, en el orden que procura tranquilidad, la ausencia de paz es consecuencia de la ausencia de orden y la quiebra de la paz, de una idéntica quiebra del orden. Ya indicamos que el orden que entra en la definición de la paz no es otro que el fijado originariamente por Dios por el que debe regirse el hombre, que goza de libertad para quebrarlo [32]. Se trata, primero, del orden natural –el

[32] El orden la paz terrena es un orden alterado por el pecado: las jerarquías de las criaturas que Dios ha querido dan origen a relaciones de dominio, no de servicio (cf. BOCHET, Isabelle, «L'ordine della pace», ALICI, Luigi (ed.), *I conflitti*

requerido por la naturaleza humana previa al pecado–, y luego de otros órdenes fundados en preceptos positivos de Dios: orden religioso y, más en general, orden moral de valores.

Como ya se indicó, los historiadores romanos atribuyen la paz disfrutada durante el reinado de Numa a que entonces la vida de los ciudadanos se desarrollaba sin ambiciones, estando cada cual satisfecho con lo que poseía y al culto tributado a los dioses. Interpretando estos datos desde la perspectiva agustiniana, se podría afirmar que la paz sería fruto de un orden a la vez moral y religioso. Pero fallan las premisas: si inmediatamente después de la muerte de Numa se hicieron manifiestos determinados comportamientos inmorales, hasta el punto –comenta el obispo de Hipona– de valorar como pacífica una situación objetivamente injusta, con tal de que la opulencia permitiese ver satisfechas sin riesgo cualesquiera apetencias (2,20), es que ese orden moral era frágil, precario, y la paz fundada en él, también. Lo mismo vale para diversos períodos de la república, asociados a épocas de prosperidad. Es Salustio mismo quien sostiene que los ciudadanos romanos pasaron de una moralidad ejemplar en la que hasta los vicios parecían virtudes, a una deletérea inmoralidad [33]. Asimismo, la precariedad de la paz la explica precisamente el culto tributado a los dioses de los paganos, porque significaba la quiebra del orden religioso, al optar por tributarles culto a ellos en detrimento del culto al único Dios verdadero [34].

La precariedad de aquella paz la manifiesta el hecho mismo de haber perdido valor (*viluerat*) entre los romanos. Había entrado en concurso con el amor a la gloria [35] personal y al ansia de dominio propio de Roma y lo había perdido. La paz había dejado de ser objetivo para los ciudadanos de Roma o, en todo caso, no era para ellos

religiosi nella scena pubblica. II. Pace nella Civitas. Studi Agostiniani 23. Città Nuova/ Nuova Biblioteca Agostiniana , Roma 2018. pp. 139-167.

33 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*, 10,3-6, p. 81; LIVIO, Tito, *Historia de Roma desde su fundación,* pref., p. 9.

34 En la dedicatoria de la obra a Marcelino, san Agustín afirma haberse propuesto defender la Ciudad de Dios contra los que anteponen los propios dioses a Dios, su fundador (1, prol.).

35 Cf. antes, nota (15).

objetivo primario. El simple posponerla a objetivos como alcanzar la gloria o dominar otros pueblos entrañaba un quebrantamiento del orden de valores y hasta del orden social. Es cierto que el deseo de alcanzar la gloria en sí mismo no implica tal quiebra porque la paz perfecta es también gloriosa (19,12); pero el problema lo constituye, primero, el tipo de gloria que estaba en juego: una gloria esperada de los hombres y no de Dios o no en primer lugar de Dios –opción que rompía el orden religioso– y, en segundo lugar, que buscaban conseguirla mediante la guerra. De por sí, podría pensarse que las guerras no implicaban el quebrantamiento del orden, siempre que se tratase de guerras defensivas en las que tenían que participar por ineludible necesidad, si querían mantener la libertad de la patria (3,10); sí, en cambio, cuando se trataba de una guerra ofensiva, de conquista. Solo que las guerras defensivas no eran las que prevalecían, porque el gran temor que infundía el ejército romano hacía que los pueblos vecinos se cuidaran de entrar en conflicto con él (3,10). De ordinario eran los romanos la que las declaraban, precisamente porque les brindaba la posibilidad de alcanzar sus específicos objetivos de gloria y dominio. En todo caso, la paz es siempre un bien, un valor en sí mismo, y la guerra un contravalor o, en el mejor de los casos, un mal menor, y optar por la guerra en perjuicio de la paz implica quebrantar, de entrada el orden de valores.

Pero hay más. Salvo que acaben en un armisticio, las guerras dejan siempre un vencedor y un vencido, lo que significa un dominador y dominado. El dominio impuesto sobre otros territorios era, de hecho, inseparable del dominio impuesto sobre las personas que los habitaban. Al respecto, es imprescindible tener en cuenta que la perspectiva cristiana del obispo de Hipona excluye todo dominio de un hombre sobre otro hombre, porque en el momento de la creación, Dios le otorgó únicamente el dominio sobre los animales, inferiores a él, no sobre sus iguales, hechos también a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26. 28) (*Ciu.* 19,15; *Ep. Io. trac.* 8,8) [36]. Todo dominio de un hombre sobre otro nace de la injusticia (4,15) y la guerra que lo propicia significa una quiebra del orden, querido por Dios. No un orden de segundo nivel y

[36] Mientras la sociabilidad humana tiene origen en la creación, la esclavitud no entra en el orden natural, sino que es consecuencia del pecado (19,15).

anecdótico, sino uno que afecta a la misma estructura de la creación, el orden natural (19,15). La quiebra de este orden se produce de hecho incluso en las guerras justas cuyo origen se halla en la injusticia ajena y que los ciudadanos de bien tienen que asumir (19,7). Por esa razón el obispo de Hipona las juzga también deplorables.

Aunque refiriéndose a un caso concreto, san Agustín habla de una cierta apariencia o sombra de paz (19,12 [1]), expresión de su extrema precariedad. Algo parecido se da cuando se sigue hablando de paz por el simple hecho de haber cesado las hostilidades, tanto externas como internas, pero sigue existiendo –o en la medida en que sigue existiendo– el dominio de unos hombres sobre otros. «En la medida» –decimos– porque las situaciones podían cambiar con el tiempo. Por ejemplo, una situación injusta en origen podía haber dejado de serlo, si en un momento posterior los mismos dominados o sus descendientes aceptaron libremente, de forma explícita o implícita, formar parte del pueblo que los había subyugado; o si los dominadores mismos cambiaron el *status* de los antes dominados haciéndolos ciudadanos de pleno derecho. Es el caso del edicto del emperador Caracalla otorgando la ciudadanía a todos los ciudadanos libres que habitaban en el Imperio (5,17 [1]). No obstante, aun fuera de estas dos situaciones, cabría considerar que no se quiebra el orden en la medida en que, precisamente como consecuencia de ese dominio, los vencidos asumen que han de ser gobernados por los vencedores. Solo que, en este caso, se trata de una sumisión servil y, en consecuencia, la paz que procura es siempre vulnerable, precaria, pues no aleja el temor de una insurrección por parte de los dominados (19,5 [7]).

El obispo de Hipona se detiene en las hostilidades entre Mario y Sila, al que siguió un período de paz. Pero una paz tan singular que era difícil averiguar si había corrido más sangre una vez lograda la victoria o antes para lograrla. La crueldad de Sila y sus seguidores con los seguidores de Mario superó a la que previamente había mostrado Mario con los seguidores de Sila. En opinión del obispo, parecía que no querían poner fin a la contienda (3,27), pues sucedieron hechos más propios de la guerra que de la paz. El vencedor quiso demostrar que lo era y la forma en que lo hizo significaba la destrucción misma de la paz, que resultaba ser incluso peor que la guerra. «La paz rivalizó con la guerra en crueldad y ganó, pues si la guerra había abatido

a hombres armados, la paz abatía a hombres inermes. En la guerra quien podía perder la vida, también podía quitarla; asimismo a quien en la guerra se había librado de la muerte, en la paz se le quitaba la vida para que ya no diera guerra» (3,28). Ahora bien, si la paz es «la concordia entre la ciudadanía que resulta del orden en el mandar y en el obedecer» y el orden es «la disposición de los seres iguales y diversos que asigna a cada uno su lugar propio» (19,13), ¿se puede hablar de paz en ese momento? Faltando el orden, faltaba la concordia que define la paz. No se respetaba el orden porque unos hombres sacaban arbitrariamente de su lugar propio –la vida– a otros hombres, sus iguales. En este caso, solo cabe hablar de paz, si se entiende como la paz de los muertos, que, por sí mismos, ya no pueden romper la concordia que la define. Aunque, en realidad, esa paz no existe, porque también ellos la rompen al impedirla y esto de dos maneras. De una parte, si la concordia es la armonía entre dos partes, es inviable cuando se ha eliminado a una de ellas; de otra, si se trata de la concordia que resulta del orden en el mandar y en el obedecer, eliminada la parte llamada a obedecer, no cabe ni mando ni obediencia. En definitiva, no cabe hablar de concordia, ni por tanto de paz. La parte que ha actuado como si tuviera dominio sobre la vida y la muerte de la otra, ha quebrantado la primera manifestación del orden, la derivada de la originaria orden de Dios al hombre tras la creación. Al ser este dato es tan sustancial, lo más propio sería hablar de una simple apariencia de paz.

En este último caso, la quiebra del orden social fue también precedida y acompañada por la quiebra del orden moral. El llamado tiempo de paz que siguió al fin de guerra entre ambos políticos se convirtió en oportunidad para la revancha y la venganza frente a enemigos reales, supuestos o previsibles. Revancha y venganza que, si ya rompen el orden moral, aunque solo queden en el nivel de simple deseo, la rotura es inmensamente mayor cuando son llevadas a cabo y, además, en el grado máximo que fue posible a sus ejecutores. Dos vicios que, por otra parte, no cierran las heridas del pasado, sino que anuncian otras para el futuro. Realidad que parece haber entendido César, celebrado por su clemencia (3,30). Si el orden exige preferir la virtud al vicio, anteponer el vicio a la virtud significa quebrarlo. Por tanto, si se habla de paz en esa situación, solo cabe pensar en una paz

sumamente precaria, tanto más, cuando más alejada se hallaba de su plenitud, ajena ya a todo riesgo (19,10).

Un último argumento. La paz del Imperio era precaria ya en su punto de partida, porque, en cuanto ciudad terrena, se contentaba con la paz terrena. El hecho significa otra forma de quebrar el orden moral: en vez de poner la paz terrena al servicio de la paz celeste (*uti*), renunció al logro de esta (*frui*). El problema no está solo en anteponer el *uti* (paz terrena) al *frui* (paz celeste), sino en el desentenderse del objeto del *frui;* no se trata de una indebida jerarquización de las dos actitudes morales, sino de la supresión de una, la más importante (19,14).

D. Precariedad de la paz en la guerra

No nos referimos a la paz que precede o sigue a la guerra, ni al deseo de paz que, sin duda, la acompaña (19,12 [1]), sino a la paz interna requerida en cada parte contendiente. Por paradójico que pueda parecer, solo habrá guerra si existe un cierto grado de esa paz. En caso contrario, difícilmente se declararía o, en todo caso, no conseguiría su objetivo.

La afirmación indiscutible de que la guerra destruye la concordia se completa con esta otra: la guerra presupone también esa virtud a la que recurre el obispo de Hipona en su definición de la paz: «la concordia de los ciudadanos que resulta del orden en el mandar y en el obedecer». La guerra que destruye la concordia entre los diversos pueblos o facciones de un mismo pueblo –en las guerras civiles–, la requiere antes en cada uno de los bandos contendientes.

Aunque no en los términos indicados, la idea la expresa claramente el obispo de Hipona. Después de manifestar de diversas maneras que la paz es el fin deseado de la guerra, presenta el caso de un grupo de insurrectos que alientan un conflicto bélico, abocado al fracaso si no mantienen la concordia –al menos aparente– entre los propios conjurados (19,12 [1]). Como es evidente la falta de concordia entre las partes contendientes en una guerra, también lo es que cada una de ellas ha de mantenerla dentro de sí misma para poder enfrentarse a la otra. Sin esa concordia interna, el Imperio Romano nunca hubiera

logrado sus extraordinarias conquistas, siendo la concordia con los propios conmilitones arma imprescindible para vencer al enemigo. Es tan grande el bien de la paz que hasta los que declaran la guerra no lo hacen porque no la deseen, sino porque la quieren, pero a su modo (19,17.11). Rechazan, sin duda, la paz justa de Dios, pero aman la propia, aunque sea injusta (19,12, [2]2) [37].

La existencia o no de la virtud de la concordia es criterio tomado por Salustio para juzgar desde un punto de vista moral las distintas épocas de la antigua Roma. El historiador pone de relieve cómo, en sus comienzos, la concordia transformó en sociedad organizada en una multitud heterogénea [38]; cómo, en determinado momento de la república, la concordia era máxima y la avaricia mínima, tanto en paz como en guerra [39]; y cómo, de igual manera, el período entre la segunda y la tercera guerra púnica se caracterizó por la máxima concordia, al mismo tiempo que en la época posterior a la destrucción de Cartago, la gran enemiga de Roma, se acrecentó la discordia [40].

Sin concordia no existe paz, pero no toda concordia se identifica con la paz. Para que se traduzca en paz ha de tratarse de una concordia resultado de un orden que, a su vez, requiere un «mando» idóneo obedecido por subordinados. ¿Cuál era, entonces, ese «mando»? ¿Cuál la argamasa que mantenía unido al pueblo romano «en paz y en guerra»? La respuesta aquí no pasa por señalar a personas, sino a una disposición anímica: la pasión por la alabanza, por el dominio y, por encima de ellas, por la gloria, tres formas de una pasión que, de ordi-

---

37 Lo dicho vale para cualquier grupo que se forme en la sociedad, aun fuera de todo contexto bélico. En el mismo sentido el santo presenta también el caso de los bandidos que, cuando intentan atacar la paz de otros, procuran tenerla entre ellos, tanto mayor cuanto mayor es el riesgo a que se exponen. Incluso los que quieren actuar por su cuenta, mantienen cierta sombra de paz con aquellos a los que no pueden eliminar y a los que quieren ocultar su actuar ilícito (19,12 [1]). La misma idea la repite en la predicación (*Expos. sal.* 140,2; cf. también *s.* 335 C). Y lo mismo vale, por extensión, para el conjunto de la sociedad.

38 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*, 6,2, p. 78.

39 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*, 9,1, p. 80. La avaricia, junto con su contrario, el derroche, son vicios que Salustio destaca como causantes de decadencia en determinados momentos del Imperio (cf. también. 8,8, p. 77; 10,4, p. 81; 11,1, p. 81; 11,3, p. 82; 12,2, p. 83; *Historias*, Fragmento I,11, p. 269).

40 SALUSTIO, *Historias*, Fragmento I,11, p. 269.

nario, aparecían unidas, aunque no siempre el deseo de gloria se hermanaba con el de dominio. Tal pasión era a la vez presupuesto y causa de la guerra [41] e impulsó las gestas que hicieron grande al Imperio Romano. Gestas dignas de alabanza, pero –añade san Agustín– solo según el criterio humano (5,12 [1]; 2,18). Al manifestar su admiración por el rápido crecimiento de Roma, una vez lograda la libertad con la llegada de la República, Salustio indica la causa: «una gran pasión por la gloria la había invadido» [42], pasión que para muchos de sus ciudadanos resultaba como una obsesión [43].

Lo dicho facilita abrir un paréntesis sobre la causa de la enorme expansión y larga duración del Imperio, que fue objeto de profunda reflexión por parte del obispo de Hipona en los libros cuarto y quinto de *La ciudad de Dios.* Como causa inmediata y de tejas abajo hay que considerar obviamente su incomparable organización y poderío militar. Admitido esto, procede buscar una segunda causa que trascienda la anterior. El obispo de Hipona comienza la búsqueda con un descarte. Sobre el trasfondo de la obra *Sobre el hado* de Cicerón, rechaza el fatalismo, según el cual todo está ineludiblemente predeterminado, y el azar que excluye una voluntad libre y eficiente, en este caso la de Dios –*nec fortuita… nec fatalis*– (5,1-7; 5,1), en cuanto incompatible con su visión cristiana de la historia.

El santo defiende que los períodos de paz del Imperio fueron un don de Dios y su enorme extensión, recompensa también de Dios. La paz fue un don más como tantos otros, de diversa naturaleza, que Dios distribuye gratuitamente a buenos y a malos (Mt 5,45) (3,9) [44]. En cambio, su dilatada extensión en el espacio y en el tiempo del Imperio la considera a la vez como recompensa divina. Dios quiso premiar a

---

41 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina,* 2,2, p. 74. [cf. Agustín: 5,13)

42 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina, 7,3*, p. 79. Cf. también 7,6: «entre ellos había una máxima porfía por la gloria».

43 TERTULIANO, *A los mártires* 4. Introducción, traducción y notas de José Manuel Serrano Galván. Biblioteca de Patrística 61, Ciudad Nueva, Madrid 2004, pp. 94-96.

44 Sobre la paz como don de Dios, cf. WEISENBERG, Timo J., *Die Friedanlehre des Augustinus. Theologische Grandlagen und ethische Entfaltung.* Theologie und Frieden 28. Kohlhammer, Stuttgart 2005, p. 113-114. Aunque se refiere a todo tipo de paz.

los antiguos romanos sus virtudes humanas, aunque no le obligaba a ello ni siquiera la fidelidad a la propia palabra, porque su promesa se refería al reino de los cielos, no a ningún reino terreno (5,19). El obispo de Hipona no duda en reconocer virtudes en los paganos. Sosteniendo que no son válidas para obtener la salvación eterna, asume que merecen la recompensa terrestre, la que ellos ambicionaban y la que Dios les otorgó.

Dios recompensó a los antiguos romanos su pasión por la gloria o, mejor, por las virtudes a las que les llevó esa pasión, más arraigada entre ellos que en otros pueblos y definida como «el juicio de personas que tienen una buena opinión de otras» (5,12 [4]). Pasión por la gloria que, sin embargo, el santo considera también como vicio [45]. Virtud, ciertamente humana porque quien juzga no es Dios, sino la opinión pública y quien juzga es quien da o quita la gloria. Vicio, al que aluden dos textos de Horacio [46], aunque añadiendo que esto no obsta para considerarla virtud en la medida en que pone freno a otros vicios mayores (1,31) [47], por lo que es preferible poseerla a no poseerla (5,13.19). La pasión por la gloria aparece, pues, cual Jano bifronte, con un doble rostro: uno de virtud y otro de vicio. Sin ella no se entienden las grandes gestas llevadas a cabo por los romanos antiguos, en cuanto inseparable en algunas épocas de su ansia de libertad [48] (2,18; 5,12.18) y, con frecuencia, de su cara oscura, el afán de dominio (5,12 [2]).

Conseguir la gloria, junto con el honor y el poder, por vías legales, no mediante astucias fraudulentas, formaba parte de las buenas

---

45 Cf. nota 8.

46 *Epist.* 1,1,36-37. *Epístolas y arte poética*. Edición crítica, traducción y notas de Fernando Navarro Antolín, CSIC, Madrid 2002. *Oda* 2,2,9-1. *Odas y Épodos.* Testo latino, traducción en verso por Bonifacio Chamorro, Madrid 1951, p. 97.

47 A pesar de sus limitaciones y de sus críticas, la pasión por la gloria temporal tiene un rol laudable en la promoción de la virtud y represión del vicio (SWIFT, Louis J., «Difining *gloria* …», 283; 278-279); JOHNSON, P., «*Virtus.* Transition…», p. 237). Para Salustio, la ambición era un vicio cercano a la virtud, que se manifiesta como búsqueda del honor, de gloria y de poder, al que aspiran el bueno y el incompetente, aunque solo el primero por la vía justa (*Conjuración de Catilina,* 11,1-2, pp. 81-82).

48 Salustio pone de relieve el gran crecimiento de Roma, una vez alcanzada la libertad (*Conjuración de Catilina*… 7,3, p. 79).

artes [49]. Por ello, la pasión por la gloria resulta virtuosa cuando conlleva la renuncia a los placeres viciosos que envilecen el espíritu y el cuerpo; cuando hace que muchos se mantengan despegados del dinero y acepten solo riquezas adquiridas honestamente, como así sucedió en determinados períodos [50]; cuando, por no desagradar a los que juzgan según un criterio correcto, domeña el afán de dominio, que no repara en medios para alcanzar su objetivo por lo que, a veces, se muestra superior en crueldad y lujuria a las mismas fieras (5,19); cuando estimula el cultivo de valores morales, fomenta la promoción de las artes – salvo las que estaban desacreditadas ante la opinión pública– (5,13.19).

Como ejemplos en que encarnar la pasión por la gloria, el obispo de Hipona menciona a César y a Catón, aunque optaron por caminos diversos para conseguirla (5,12,3-5) [51]. César, el de la *virtus* –valor militar– [52]; Catón, el de las virtudes morales de la laboriosidad, del justo ejercicio del poder, de la libertad a la hora de decidir, excluida toda injusticia y lascivia (5,12 [5]). O, de forma más general, la de preferir el bien común al individual y la abundancia para la mayoría aun en detrimento de la abundancia personal (5,13.15).

Pero la pasión por la gloria tenía también su lado oscuro. En su haber hay que poner el continuo sucederse de guerras –como si la grandeza del imperio estuviera reñida con la paz– (3,10); que los gladiadores busquen la gloria mediante una victoria despiadada (3,14.16); comportamientos como los de Junio Bruto y Régulo (3,16. 18); que, en algunas ocasiones, se disociase de la libertad –abriendo así la puerta al poder ilimitado de un emperador– (3,21); más en general, que, a veces, se subordinen a ella las virtudes morales y cívicas (5,12 [4]). De hecho, la sociedad del Imperio no fue jardín cuidado en el que

---

49 En esta expresión Salustio incluía los diferentes aspectos de la virtud (JOHNSON. Penelope D., «*Virtus.* Transition…», p. 235.

50 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*, 7,6, p. 79.

51 SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* 53,5-6; 54,4.6.

52 *Virtus* designa ante todo un compromiso político (CURBELIÉ, Philippe, *Justice dans la Citè de Dieu,* p. 223). San Agustín aceptó la tradición romana según la cual la virtud fue la fuerza irresistible que llevó a la grandeza de Roma (JOHNSON, Penelope D., «*Virtus.* Transition…», p. 237).

florecieran siempre las virtudes, pues no faltaron épocas en que los ciudadanos se sometieron al vicio de la avaricia y de su contrario el derroche (2,19), fuente no precisamente de concordia, sino de continuas discordias, al decir de Salustio [53].

Cerramos el paréntesis y volvemos al tema que nos ha traído hasta aquí: la concordia entre los antiguos romanos convertida en paz «interna» bajo el «mando» de la pasión por la gloria. Concordia «en guerra y en paz», fundada en el primer caso en la pasión por la gloria que se manifestaba como ansia de dominio, el lado oscuro y vicioso ya señalado, no en otras virtudes cívicas. Ahora bien, el vicio supone siempre, aunque en un nivel variable, un quebranto del orden, que repercute negativamente –y en su mismo nivel– en la paz, definida precisamente por el orden. En este contexto, la paz no podía sino ser precaria.

Salustio habla también de períodos en que abundaron las virtudes cívicas y con ellas la concordia, fruto del rostro virtuoso de la pasión por la gloria. Si hubo concordia fundada en la virtud, hubo orden y, consiguientemente, paz. Pero siempre una paz precaria, porque se trataba de virtudes que buscaban solo la gloria humana y, por tanto, no conducían a la paz plena que otorga la bienaventuranza en Dios. De nuevo se quebraba el orden de valores al anteponer lo humano a lo divino.

Hablamos de paz precaria, pero, si la paz se define por un orden, que hemos visto continuamente quebrantado, ¿cabe hablar de paz? ¿No hubiera sido más adecuado hablar de ausencia de toda paz? San Agustín no da ese paso, porque el quebranto del orden no era absoluto, pues, en ese caso, ni siquiera habría existido la sociedad, sujeto de la paz. Podía ser quebrantado en unos u otros niveles o en unos u otros ámbitos de la vida social, sin que ello significase su quebrantamiento total. Por otra parte, el santo asume que el orden nunca desaparece del todo; hasta el desorden cae dentro de un orden básico, pues sin él no existiría como tal (19,12 [3]). Cualquier situación, por desordenada

---

[53] El grado de concordia a que existe es, para Salustio, inversamente proporcional al grado de avaricia: «la concordia era máxima, la avaricia mínima» (SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*, 9,1, p. 80.

que aparezca, está regulada por el orden con que Dios gobierna el mundo. De ahí que, incluso la persona desgraciada o la malvada se encuentran dentro del orden de Dios, que les asegura un cierto nivel de paz. Lo mismo vale para la sociedad en su conjunto y para grupos que se forman en su interior [54]. La desobediencia a Dios no anula el orden de la naturaleza (11,23 [1]); por ello el orden no está ausente del hombre vicioso cuando la naturaleza le reprocha sus vicios (*s.* Dolbeau 29,4). Una cierta paz puede darse incluso donde no existe justicia, siempre que exista un cierto nivel de concordia, por pequeño que sea. El hecho de que Dios haya querido premiar las virtudes humanas de los romanos indica que su práctica por parte de los romanos caía dentro del orden establecido por él. Por ello, el obispo de Hipona puede hablar y habla de alguna paz –«*nonnulla pax*», de una paz insignificante –*quantulacumque*––, incluso de sombra de paz –*umbra pacis*–, pero no renuncia a hablar de paz, que él mismo ha vinculado al orden. Es la paz que hemos calificado como precaria.

E. Conclusión

Los historiadores antiguos han sido parcos en señalar momentos de paz en la historia de la antigua Roma. Esa parquedad en el relato es prueba de precariedad en la realidad. Los momentos en que el Imperio disfrutó de ella fueron pocos y breves. Brevedad indicadora de falta de arraigo. Prueba de ello es que la misma paz favorecía la aparición en la sociedad de elementos patógenos que destruían el orden por el que ella se define.

El enemigo más evidente de la paz es la guerra, de cualquier tipo. Si la paz es orden que une, la guerra divide perturbándola. En afirmación de Jesús: *ningún reino dividido contra sí mismo puede subsistir* (Mt 12,25-26), pasaje evangélico que ciertamente el obispo de Hipona no utiliza en este contexto. Si el Imperio no solo subsistió, sino que hasta

---

[54] De una cierta paz puede disfrutar el individuo en el que no hay una obediencia bien ordenada de la fe según la ley eterna, o también la sociedad en la que no hay perfección de orden ni armonía en el gozo individual y recíproco de Dios (Cf. Bochet, Isabelle, «L'ordene della pace»3, p. 144-145).

se extendió tan extraordinariamente en el espacio y en el tiempo hay que asumir que no le faltó cierto nivel de orden y, por tanto, de paz. Por grande que fuera la capacidad de sus ciudadanos de perturbarlo o, expresado en forma más positiva, por mínima que fuera su capacidad de recomponerlo, el Imperio siempre estuvo integrado en el orden fijado por Dios al que está sometido cuanto acontece en el tiempo, oculto para el hombre, pero no para él (4,33). El hombre podía perturbar hasta cierto punto el orden fijado por Dios, pero no anularlo. De hecho, no lo anuló porque la virtud es orden y el orden es paz, y los ciudadanos del Imperio, al menos los mejores, estuvieron adornados de virtudes. Virtudes ciertamente humanas, pero virtudes que Dios premió, otorgándoles un nivel de paz suficiente para extenderse como se extendió. La profunda perturbación del orden causado por el largo periodo de sangrientas guerras civiles fue tal que pudo haber conducido a la destrucción del Imperio, pero Dios se hizo presente para recomponer ese orden, haciendo coincidir la aparición del Imperio propiamente dicho y el nacimiento de Jesucristo, generador de paz.

Para el obispo de Hipona la concordia absoluta manifiesta el orden absoluto y este orden y concordia absolutos se identifican con la paz absoluta que, a su vez, va acompañada de la felicidad absoluta (19,10; 20,1), que consiste en la posesión plena y definitiva de todos los bienes a los que el hombre puede lícitamente aspirar (5, pról.). Interpretada en el contexto, la simple definición de la paz terrena del Imperio como «concordia» «ordenada» –es decir, respetuosa del respectivo orden– significaba que el obispo reconocía los límites de ella, aun en la mejor de las situaciones. Comparada con la definición de la paz plena, la de la ciudad celeste, el recurso al sustantivo sin cuantificador y al adjetivo en simple grado positivo lleva a esa conclusión. Si, para que pueda hablarse de paz del estado, basta un nivel de «orden» y de «concordia» inferior, es que el nivel de paz es inferior, conclusión que, en consecuencia, sirve también para la felicidad terrena.

Lo supuesto en la definición lo confirma lo expuesto en las páginas que preceden. Nada extraño, porque no fue elaborada desde principios teóricos, sino desde lo constatado en la realidad: orden y concordia, sí, pero dentro de determinados límites. Límites asociados a la actuación y opciones del hombre. La libertad del hombre, que

Dios respeta, hace que en esta vida el bien sea tan relativo como el mal (19,13 [2]).

La paz que conoció el Imperio romano no podía no tener límites porque, en la teoría y en la práctica, desconoció el doble principio de no hacer mal a nadie y de hacer el bien que se pueda, que funda la concordia en que consiste la paz entre personas (19,14). Por ello, ni fue, ni, dada la condición pecadora de los hombres, podía ser universal, es decir, con todos los pueblos ni con todos los hombres. Cualquier guerra significa la conculcación de tales principios. Pero la paz existió; aunque precaria, existió.

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, OSA