

Herbert H. Deane: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Columbia University Press. New York and London, 1963, pp. 356.

La filosofía política no ha sido —por lo regular— fruto de la meditación lenta y tranquila. Ha tenido que ser respuesta apremiada en periodo de desasosiego. Tal parece que cuando la realidad se muestra menos dócil a someterse a un orden, la mente —para no zozobrar— se sintiese obligada a buscar, conjuntamente, las causas de la crisis, los medios para resolverla, el principio que pareciendo señorear la realidad, haga sentir a la mente y al hombre que siguen siendo amos de situaciones que a menudo escapan a su instinto señorial.

Cuando la polis entró en crisis —nos dice Deane—, Platón y Aristóteles trataron de develar, con su principio rector, su áncora de salvación. Y pudieron vislumbrar la causa, pero no remover el obstáculo. ¡Melancólico fruto! Saber y no poder. Maquiavelo vio el caos de la Italia renacentista y dictó medidas de prudencia para sobrevivir en el caos, con sacrificio —según parece— de principios más altos. ¡Amargo fruto de una inteligencia incapaz de brindar néctar divino! Rousseau, desconcertante siempre, con el genio de sus propias fallas, en el disgusto por el antiguo régimen —a sabiendas y a volandas o involuntariamente y sin saberlo— al estudiar un mundo político, alumbraba otro cuya contextura profunda le escapaba. ¡Destino de Moisés conductor, que no verá nunca la tierra prometida!... Y, siempre, ahí, al lado del pensador político, el apremio: un mundo que, en demesura, se desmorona en torno; intrigas cortesanas, veneno y puñal; privilegios desorbitados que buscan afirmarse, miopía frente al signo de los tiempos. Y el resultado, en el apremio, parecido: contradictorio frecuentemente, en el Ma-

quiavelo de El Príncipe y del Discurso sobre la Década de Tito Livio, en el Rousseau del Contrato Social y el del Origen de la Desigualdad entre los Hombres (el otro gran discurso). Y, con lo contradictorio del pensamiento, lo disparateo del estilo mismo de esos grandes de los mundos italo y franco-parlante. La filosofía política aparece, así, más presa de los excesos dionisiacos que limitada por los apolíneos perfiles de la serenidad —logrados a veces por una pluma y un pensamiento que proceden, casi *more geométrico*, como en Hobbes.

La historia, el modelo, es casi igual para el Hiponense. Crisis la había a fines del cuarto y a principios del quinto siglo. Consenso no lo habría ya más como antes. Discrepancia, disentiendo, crítica, conflicto, abierta pugna, las había, y amenazaban destruirlo todo. Y había, sobre todo, un reto claro, ineludible; incapaz de ser eludido, antes que nada, por el cristiano. Para el pensador cristiano que, como su hermano griego siglos antes; que como el italiano, o el francés, o el inglés, o el alemán, o el ruso, siglos después, no dispondría de la cómoda holganza, del sosiego, de la licencia *le loisir* para ordenar el mundo, poniendo orden —al tiempo— al pensamiento y componiendo —con ello—, preciosamente, su discurso.

Hay, en la *Civitas* algo del bodrío —quíeránlo o no los partidarios—, y en el mejor Rousseau mucho del farrago y del ámpula. Y eso mismo no les impide ser geniales. Son disparejos —como elaborados a lo largo de años y en medio de cuidados—, o demasiado cursivos; más sugerentes que explícitos, y permanecen ahí, geniales. Quizás sea el sosiego el que propicie el primor del arte plasmado en la serenidad de los Tabores; quizás sea más propicio el tormento para el pensador político —que a un paso ya de obra— sabe bien el horror de los calvarios.

Agustín es, sin duda, la gran divisoria

de las aguas. Antes de él, está lo antiguo; después de él, principia lo medieval. Y es él, más que el Aquinense quien nos transforma lo clásico en cristiano. Y más que el de Aquino —que se verá más y más anclado en el Medievo conforme transcurra el tiempo— será el de Hipona el que se nos descubra, nuevamente, como nuestro, como moderno, a través de un realismo —de una suerte de pesimismo político frente a lo inmediato y de optimismo político frente a lo remoto— en el que ha tenido oportunidad de incidir Reinhold Niebuhr.

Al finalizar el siglo cuarto, cuando principiaba el quinto —según señala Deane—, “la vida escapaba de las instituciones municipales; se huía la carga de la imposición imperial —gravosa— para el ejército y la burocracia; los grandes terratenientes se retiraban a sus tierras y construían posiciones potenciales inmunes a la vigilancia y señorío imperiales”. En lo religioso, había pugnas y fricciones. El cristianismo había dejado de ser perseguido; había llegado a ser religión oficial. Ahora se perseguía al paganismo. Pero resistencia máxima no era la suya —externa al cristianismo—: máxima era la oposición de las herejías, producto frecuente de la interpretación del cristianismo mismo por los bárbaros.

El tránsito de religión perseguida a religión oficial es importante. Repercute no sólo en la modalidad de lo religioso, sino en la actitud frente a lo oficial.

Deane rechaza, como simplista, la explicación que hizo del cristianismo primitivo una protesta en pro del subprivilegiado y que mostraría una progresiva acomodación a las instituciones constituidas. Pero, si hay sobresimplificación, no hay total ausencia de verdad. Y si hay ánimo exageradamente optimista, tampoco falta a la verdad una interpretación que hiciéramos de un cristianismo que, primitivamente revolucionario, se volvió conservador y aún reaccionario y que ahora —con

penoso esfuerzo— trata de aviarse por los caminos de la reforma y quizás —quisiéramos— de la revolución.

Porque hubo y hay, en el pensar cristiano, realidades superficiales y profundas; de acción inmediata y poco duradera, unas; de acción mediata, a distancia, perdurables, otras. Otras que el Cristianismo no puede traicionar so pena de extinción. Son éstas las que, en veces, un pensador del genio de Agustín devela. Son éstas las que, en veces, han de esperar siglos para ser comprendidas, para influir y modelar la vida; para modelar un mundo con auténticos y no con falsos módulos cristianos.

En Agustín hubo esa develación de sólidos principios permanentes —es su acierto— y hubo también caídas ciegas en profundidades en que otros que le siguieron cayeron tanto más fácilmente cuanto que eran menos prudentes: es su error. Aciertos, errores, los muestra, con maestría, Deane, en análisis dignos de alabanza.

Agustín es el tránsito de lo viejo a lo nuevo. Es el tránsito de lo que había de tradicional en la actitud cristiana frente a lo que habría de nuevo en la actitud de una iglesia oficial. No hay —claro está— cambio profundo, radical. La Iglesia Católica ha sido, en sus momentos menos felices, acomodaticia. El cristianismo —sin embargo— en sus momentos más felices no lo ha sido, y Agustín es más cristiano que hombre de iglesia. “Él aceptó, elaboró, y refinó las creencias tradicionales, pero vagamente definidas, de la Iglesia.” Pero esto lo logró por la vía de una comprensión mejor del estado y sus funciones.

El de Hipona está en la línea de Platón. Pero, con la grandeza auténtica del grande, su dialéctica ignora los rechazos, y para destruir una tesis, la engloba y la supera.

Para Platón —para el griego, para los griegos— el Estado es medio y fin de la plenitud humana. Es fácil descubrir, así,

cómo, mediante inadecuada interpretación, puede hacerse de esto semilla de totalitarismo. A menos que se recuerde —con Nettleship— que el tema central de Platón, en *La República* —y el fin del estado ideal, en consecuencia— es la justicia, bello remate de la vida humana, e interior armadura de la misma, sin la que el Estado no tiene títulos para merecer tal nombre.

Agustín no descarta la concepción platónica; pero, realista, observa que los Estados reales nunca han cumplido su fin; es más, se permite aventurar, extrapolar la tendencia, y afirmar que nunca lo cumplirán. La vida buena no es asequible a la ciudad terrestre. En plenitud, sólo lo es la *Civitas Dei*. Encaminaba ya hacia el rumbo un Platón que hablaba de un estado segundo en bondad frente a uno que en bondad lo era primero. Y quizás haya nacido de la conexión entre el estado y la iglesia la confusión que llevaría a postular —en un primer momento— una identificación de la *Civitas terrena* con los Estados, de la *Civitas Dei* con la iglesia. Identificación que, el realismo radical de Agustín hará caer, en cuanto descubra a la iglesia por igual proclive a corrupciones y rebajamientos explicables por su mediatización humana.

Los Estados, aunque imperfectos en el cumplimiento de sus fines, resultan necesarios. Garantizan un mínimo —y un mínimo precario— de orden y de paz. Son, para Agustín, indispensables por la falibilidad del hombre, en cuanto instrumentos correctores; son necesarios porque, sin un mínimo de paz y orden, ni los mismos cristianos podrían lograr fines más elevados; son de resultado precario porque “independientemente de lo tranquila que parezca la superficie de la vida política, la paz y el orden que el estado trata de preservar están sujetos siempre a romperse por estallidos de ambición, violencia y hostilidad, procedentes de fuera o de dentro”.

Por ser el estado útil, así sea sólo como medio de preservar un mínimo indispensable a partir del cual buscar la vida buena, Agustín propicia la participación política del cristianismo, que algunos podrían pensar desautorizada por la primitiva iglesia.

Surge así una visión política en la que el estado no es máximo bien, sino instrumental mínimo del bien, que requiere participación de todos y que, aún con ella, no logra perfección. Visión que no propicia el fanatismo político ni las visiones de alucinado, pero tampoco permite desfallecimientos; los de quienes no ven en el Estado, como en la ciudad, ahora —que por algo estuvieron unidos antes en la “polis”—, por no haber aprendido a servirse de ellos en vez de buscar, sumisamente, servirlos, sino monstruos dispuestos a aplastarlos o devorarlos.

Agustín contribuyó también, con sus errores, a la desdicha humana: aceptó el principio del uso de la fuerza política para la represión de las herejías —y abrió la puerta a inquisiciones e intolerancia— pero no debe olvidarse que sus aciertos pueden aún contribuir a la dicha de la humanidad, para el futuro.

Deane explica por qué, por cuáles situaciones histórico-sociales específicas, fueron más influyentes sus errores que sus aciertos en el Medioevo. “No es y no tuvo ulterior desarrollo en los siglos que siguieron a su muerte: con la caída del imperio occidental y su reemplazo por reinos bárbaros, inestables y móviles, la iglesia y su jerarquía se convirtieron en la única fuerza unificadora de Occidente; con ello, se vio más y más envuelta en los asuntos temporales. En el periodo medieval, el realismo pesimista de Agustín acerca del Estado y la política, recibió poca atención: su influencia más importante procede de una mala interpretación de sus enseñanzas. Su visión de la separación y conflicto entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrena pudo traducirse sólo

en la distinción entre la iglesia y la autoridad temporal.”

Y si esas situaciones histórico-sociales le hicieron fuente de errores, como muestra Deane, por nuestra parte debemos preguntarnos hasta qué punto sus aciertos, —la vena interna que los nutre— es o no es inseparable de su cepa eclesiástica, y hasta qué punto es susceptible de secularización.

Algo parece claro en Agustín como en Platón: el fin del Estado es la vida buena, sea que la misma, al realizarse se confunde con la actividad política misma —lo cual no es raro en un griego para quien la actividad humana se concibe como un todo sin diferenciación estricta de las partes— o se identifique con logros religiosos o de cualquier otro tipo, como los que pudieron postular Agustín o uno de los modernos. Y en el grado en que el Estado frustre en sí o fuera de sí esa vida buena, producto de la propia elección, estará faltando a su función, negándose a sí mismo, constituyéndose en denegador de lo humano.

Análisis claros, precisos, luminosos, son los de este libro de Deane que, riguroso, documentado, académico, pero no exento de prudentes y francas tomas de partido, nos hace desear la lectura de esa otra obra suya sobre un moderno que, como Laski, hubo de enfrentar —al igual que Agustín en el suyo— las crisis atrozantes de su tiempo (OUV).

Jacques Lambert: *Amérique Latine. Structures Sociales et Institutions Politiques*. “Thémis”. Manuels Juridiques, Economiques et Politiques. Presses Universitaires de France, 1963. pp. 448.

Grata a la vista, al tacto, al intelecto; de pequeño, pero proporcionado formato, la colección Thémis, de manuales jurídicos, económicos y políticos, marca nuevamente su presencia con una obra sobre las estructuras sociales y las instituciones po-

líticas de Latinoamérica. Responde, así, a las incitaciones de un momento en el que nuestro pueblo-continente cobra actualidad plena; en que se vislumbran sus posibilidades de acción e irradiación en el mundo. Se trata —como señala el autor— de un retorno de Latinoamérica a la escena internacional, pues habiendo sido el suyo un precoz desarrollo colonial, su desenvolvimiento nacional se retarda, sufre un eclipse en el XIX y tiene que esperar a que termine la Segunda Guerra Mundial para ser redescubierta por los pueblos, por las naciones o, al menos, por los estudiosos de otros continentes.

Citar con el texto a la vista es particularmente agradable cuando —como en el caso— la elegancia del estilo sirve a una revalorización; cuando trata de hacer justicia a una realidad tan frecuentemente subestimada (cuando no menospreciada o injustamente calumniada) como es la nuestra. Dice Lambert —y su decir se inscribe en lo que es más inicio que término de una etapa de valorización de lo nuestro— que “se ha aprendido a conocer mejor a Latinoamérica, y se ha abandonado la imagen superada de las repúblicas de opereta y de tragedia, pues si bien quedan países atrasados en los que persisten dictaduras puramente personales y revoluciones cuartelarias, en los países mayores (Brasil, Argentina, México, Colombia) y en dos pequeños países pacíficos (Uruguay y Costa Rica) la era de los caudillos ha pasado, como ha pasado la hora del despotismo ilustrado de las aristocracias cultivadas” (p. 5). Lo cual no obsta para que reconozcamos —desde nuestro lado— que lo que Lambert señala ya como existente, existe donde él lo señala, es cierto, pero que aún no se consolida; que aún ahí, su existencia es precaria, está rodeada de peligros; que quizás ahí, más que en otras partes, en donde las lacras son aun patentes, se requiere de la conciencia vigilante de todos para evitar la recaída; que si la amenaza