

Pensadores Fundamentales

# Agustín de Hipona

(354-430)

Por Manfred Svensson  
Académico Universidad de los Andes



2

I. Vida y obra

3

II. Un peculiar  
platonismo cristiano

4

III. Orden y vida buena

5

IV. Los amores de  
las dos ciudades

6

V. Sabiduría y praxis

7

V. Legado  
filosófico-teológico

# I. Vida y obra

La vida de Agustín de Hipona es un recorrido por todo el mercado filosófico y religioso de la Antigüedad tardía.<sup>1</sup> Es una época tan pluralista y globalizada como la nuestra, con filosofías y religiones de Oriente disputándose el corazón de los hombres y con un teatro fácilmente comparable con nuestra propia “civilización del espectáculo”.<sup>2</sup> Nacido en Tagaste, en el Norte de África, el año 354, Agustín dio un vuelco hacia la búsqueda de la sabiduría tras leer a Cicerón a los diecinueve años. Pronto se encontraría ya en ascendente carrera en Roma y Milán. Lo había llevado ahí una peculiar alianza entre sus correligionarios maniqueos<sup>3</sup> y el renacimiento pagano representado por Símaco.<sup>4</sup> Milán, en efecto, era el lugar en el que se encontraba la corte imperial en la que Agustín alcanzó a trabajar, pero era también la ciudad que acogía una vibrante cultura intelectual. Parte de ella era un significativo grupo de platónicos cristianos que desempeñaron un importante papel en su conversión.

Pero tras esa conversión (385) Agustín vuelve al norte de África, como si hubiese intuido que el futuro podía encontrarse más en la provincia que en la Roma cercana a caer. Ahí, en Tagaste y luego como obispo de Hipona, pasaría el resto de su vida desarrollando una impresionante carrera filosófica, al mismo tiempo que junto al trabajo episcopal emprendía una ofensiva literaria que lo llevó sucesivamente, y por temporadas de casi quince años cada vez, a enfrentarse a maniqueos, donatistas<sup>5</sup> y pelagianos.<sup>6</sup> En un grupo se trata de una secta dualista, en el segundo caso de un cisma que llevaba un siglo en África -no había conflicto doctrinal, sino separación por la situación moral de la Iglesia- mientras que en el tercer caso estamos ante la recurrente pretensión de poder ganar la salvación por el propio mérito. Son tres

disparas controversias, con algunos importantes temas en común, pero que requirieron de todas las fuerzas de Agustín. Es de modo paralelo a su participación en ellas, sin embargo, que fueron publicadas sus grandes obras: *Sobre la verdadera religión* (389/391), el *Comentario literal al Génesis* (393/394), las *Confesiones* (397/401), *Sobre la Trinidad* (399-419), *La ciudad de Dios* (413-427). A mediados del año 430, el anciano obispo fallecería en una ciudad ya sitiada por los vándalos.

La biografía de Agustín debe ser comprendida, entonces, considerando dos directrices. En primer lugar, el nacido en Tagaste fue un eterno buscador de la verdad. En segundo lugar, como obispo debió enfrentarse a la desconfianza de los romanos respecto del cristianismo. La decadencia del Imperio era atribuida a la expansión de la nueva fe. Como consecuencia, Agustín tuvo que adecuarse a las disputas de un mundo con pluralidad de cosmovisiones, que lo mantuvieron muy atento a la “ciudad de los hombres”.

<sup>1</sup> Para su biografía debe por lo mismo leerse a un historiador de dicho periodo, Peter Brown, *Agustín de Hipona* Madrid, Acento, 2001. Para una introducción a su filosofía Christoph Horn, *Agustín de Hipona. Una introducción*, Santiago, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2012.

<sup>2</sup> Cfr. Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Madrid, Alfaguara, 2012. En el texto Vargas Llosa procede a analizar de qué modo se entiende conceptualmente la *cultura* y cómo la sociedad contemporánea favorece una sobreoferta de significados. En otras palabras, aquello que Vargas Llosa retrata en su obra es bastante similar a las circunstancias en las que Agustín de Hipona desarrolla su pensamiento filosófico.

<sup>3</sup> El maniqueísmo surgió en el siglo tercero a partir de las enseñanzas de un sabio persa llamado Manes. Es difícil definir la doctrina de esta secta religiosa, pues se caracterizaba por el secretismo y reservaba el conocimiento de la “verdad” a los iniciados. Como es de esperar, los adherentes iniciados no compartieron el secreto de su religión y, como consecuencia, hay muchas interpretaciones sobre las posibles enseñanzas del maniqueísmo. Sin embargo, hay una idea en las que los académicos parecen estar de acuerdo: el maniqueísmo habría sostenido que la realidad se encuentra inmersa en una tensión permanente entre dos principios, el bien y el mal.

<sup>4</sup> Quinto Aurelio Símaco (340-402) fue un funcionario público romano bajo Valentiniano II. Su obra intelectual (*Relaciones*, Madrid, Gredos, dos tomos) se caracterizó por un profundo conocimiento de la literatura grecolatina, mientras que su labor pública se caracterizó por la defensa de la tradición religiosa romana en el partido pagano.

<sup>5</sup> El donatismo se originó en Numidia (Argelia) en el siglo IV como reacción ante el relajamiento de las costumbres de los fieles cristianos. Fue fundado por Donato, obispo de Cartago que exigía a los sacerdotes una conducta intachable para poder suministrar los sacramentos. Además, los pecadores, es decir, aquellos que no cumplieran cabalmente con la ley divina, no podían ser miembros de la Iglesia Católica.

<sup>6</sup> El pelagianismo es una herejía cristiana que negaba la existencia del pecado original (y por tanto, consideraba que el bautismo no es necesario) y consideraba que la gracia no juega ningún papel en la salvación, pues lo único importante sería actuar como Jesús lo haría. Esta doctrina se originó en el siglo V y fue declarada herejía en 417 por la Iglesia Católica.



## II. Un peculiar platonismo cristiano

Tal como los intelectuales que conoció en Milán, puede decirse que Agustín fue un platónico cristiano. Lo mismo se podría asegurar de gran parte de los pensadores cristianos de la Antigüedad tardía: los fieles de Milán bebían este platonismo al cristianismo alejandrino de los siglos anteriores. Pero Agustín no es simplemente uno más dentro de una cadena de platónicos cristianos. Tampoco es simplemente el más grande de ellos. Se trata de un platonismo modificado en muchos sentidos. Se puede resumir esa modificación pensando en los tópicos que acentuaría una crítica vulgar al platonismo. Tal crítica asume que el platonismo desprecia el mundo material, que representa una filosofía política utópica, y que presume demasiado respecto de las fuerzas humanas. No estará demás decir que ésta no es una descripción adecuada del platonismo. Sin embargo, sí se trata de elementos que en diversas escuelas del pensamiento antiguo sufren hipertrofias. Puede pensarse en el gnosticismo para lo que respecta a la visión negativa del mundo material, o en el estoicismo por lo que se refiere al ideal de autosuficiencia.<sup>7</sup> Lo que aquí nos interesa, es que las tres grandes controversias doctrinales que hemos mencionado pueden ser vistas como correctivos de Agustín ante cada uno de estos riesgos: el antimaniqueísmo vuelve a Agustín consciente de lo que la valoración del mundo material puede significar para una filosofía; el antidonatismo lo invita al reconocimiento del carácter mixto de las agrupaciones humanas (no solo a cuidarse del utopismo, sino a prevenir la identificación del cristianismo con cualquier unidad política concreta); el antipelagianismo, por último, lo lleva al descubrimiento de la ambivalencia de nuestro propio corazón. La filosofía de Agustín es un platonismo cristiano pasado por la purificación no menor de estas tres controversias doctrinales. Verlo así nos permitirá entender a Agustín no simplemente como un cristiano que recibe en herencia y cultiva la tradición filosófica clásica, sino como alguien que la transforma de modo sustantivo, tocando además con detención tópicos –en particular el del problema del mal– que no cuentan en la tradición clásica con discusiones comparables.



<sup>7</sup> Agustín está consciente de este tipo de paralelos, pero también de que un juicio indiferenciado sobre el pensamiento antiguo debe ser evitado. Para los paralelos puede, por ejemplo, verse variados textos en que la descripción del estoicismo le sirve en realidad para fines polémicos respecto del pelagianismo (véase, por ejemplo, la *carta* 155, y la abundante polémica en *La ciudad de Dios*). Para la importancia del juicio diferenciado, puede verse su advertencia respecto de la distancia entre platonismo y maniqueísmo en la evaluación del mundo material (*La ciudad de Dios*, XIV, 5). Para este texto se ha utilizado la traducción del latín al español realizada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

### III. Orden y vida buena

La pregunta por el origen del mal se encuentra en el corazón del conflicto con los maniqueos.<sup>8</sup> Agustín enfrentaba ahí a un grupo que concebía el mal como una realidad sustancial: había para los maniqueos aspectos del mundo a identificar con el mal y una realidad última identificable como mala. Contra el carácter derivado que otras tradiciones asignan al mal, el mal es para los maniqueos una realidad última. Agustín —y en esto representa una significativa expansión de lo elaborado en la filosofía antigua respecto del mal— respondería con una polémica de años, destinada a mostrar el mal como parasitario, como una privación, como algo que solo puede subsistir en el bien del que se alimenta carcomiendo o pervirtiéndolo. El mal, podríamos resumir, es insustancial.<sup>9</sup>

No hay, entonces, un ser del mal, aunque por otra parte sí sea real, sumamente real, el mal moral. Pero éste no puede entonces ser originado en alguna última realidad mala, sino en la voluntad que prefiere las obras creadas antes que a su Creador. El mal moral es, pues, desorden. La filosofía de Agustín bien puede, en consecuencia, ser entendida como una filosofía del orden. No sorprende, así, que la distinción ética fundamental de la obra de Agustín es la distinción entre usar y gozar.<sup>10</sup> Agustín entiende todo vicio como el usar realidades que deberíamos gozar o gozar las que son objeto de uso. De ahí que el hombre caído es descrito como “encorvado”: no solo está inclinado hacia bienes inferiores, sino que son su objeto de devoción o goce. Toda virtud la entiende asimismo como un uso de objetos de uso, o goce de objetos de goce. En el deleite correcto está, pues, la suma de la vida buena. Bien puede decirse que Agustín cambia así el plano en el que se desarrolla la discusión moral antigua: ante un trasfondo en el que de diversos modos el problema humano se aborda en términos de un conflicto entre razón y pasión, Agustín procede a situar el conflicto humano como un conflicto entre distintos deseos o amores<sup>11</sup> (sin embargo, conviene notar que Agustín mismo se abstiene de plantear

esto como una estricta alternativa al pensamiento antiguo: en más de un momento es capaz de plantear el problema en términos que habrían sido familiares a sus predecesores paganos).<sup>12</sup>

Quienes leen a Agustín desde un trasfondo existencialista tienden a citarlo diciendo que “me he vuelto una pregunta para mí mismo”,<sup>13</sup> pero si bien es cierto que ésa es una pregunta, él mismo escribe que “la *gran* pregunta” es la pregunta por la comprensión del amor al prójimo en el marco de esta distinción entre uso y goce.<sup>14</sup> Vemos, pues, que su distinción moral fundamental es de inmediato alcance social. ¿Pero no suena extraño hablar de tal alcance cuando parece sugerirse que sería legítimo “usar” al prójimo y solo gozar de Dios? Ante esa pregunta hay que responder que *usus* (uso) podría mejor ser traducido como “trato”.<sup>15</sup> El *usus* no es la instrumentalización de otros, sino el tratarlos de un modo que los remite a algo ulterior. Así, cuando Agustín escribe que solo Dios es objeto legítimo de goce, no estamos ante una devaluación del mundo ni de la realidad creada, ni tampoco del prójimo; pero sí estamos ante la idea de que ni el mundo ni el prójimo son realidades en las cuales reposar. La existencia humana es, por lo mismo, una existencia en tensión.

Agustín coincide, pues, con la mayoría de los sistemas filosóficos antiguos en que la ley no es el elemento principal de su reflexión moral. Pero tampoco se trata, como en Aristóteles, de la virtud, sino de algo que bien puede resumirse como el “amor ordenado”.<sup>16</sup> Bajo “ordenado” no hay que entender, sin embargo, un amor que ya hubiere alcanzado su lugar de reposo. En la imagen de amor ordenado hay tanto de armonía como de tensión. Dicha tensión es uno de los hilos conductores del pensamiento de Agustín, un hilo conductor que muchos de sus lectores conocen por el párrafo inicial de las *Confesiones*: “inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti”.<sup>17</sup>

<sup>8</sup> La más temprana obra importante dedicada a este problema es *Sobre el libre albedrío*. Para una síntesis de su posición madura véase *Sobre la naturaleza del bien*.

<sup>9</sup> Tomo la expresión de Rowan Williams, “Insubstantial evil”, Robert Dodaro y George Lawless (eds.), *Augustine and his Critics*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000.

<sup>10</sup> Para este problema hay dos textos fundamentales. Por una parte, la cuestión 30 del tratado *Sobre ochenta y tres cuestiones diversas*, por otra parte el libro primero de *Sobre la doctrina cristiana*.

<sup>11</sup> Para este modo de abordar el conflicto humano vale la pena dirigir la mirada a los sermones 154 y 155, al libro VIII de las *Confesiones*, y al conjunto de *La ciudad de Dios*.

<sup>12</sup> El amor ordenado es una “virtud de la voluntad” (*La ciudad de Dios*, XIV, 12). En XIV, 23 puede asimismo encontrarse la virtud como moderación de las pasiones.

<sup>13</sup> *Confesiones*, IV, 4, 9.

<sup>14</sup> *Sobre la doctrina cristiana*, I, 22, 20.

<sup>15</sup> Agustín incluso utiliza la expresión para designar las relaciones intratrinitarias. Cfr. *Sobre la Trinidad*, VI, 10, 11.

<sup>16</sup> No se trata aquí de alternativas, como si el lenguaje de la ley y el lenguaje de la virtud no estuviesen presentes en Agustín (para el primero véase *Contra Fausto* XII, 27, para el segundo *carta* 167). Se trata, simplemente, de reconocer cuál es la perspectiva desde la que también esos lenguajes son incorporados en su pensamiento.

<sup>17</sup> *Confesiones*, I, 1, 1.

## IV. Los amores de las dos ciudades

A la distintiva concepción de nuestra vida moral que acabamos de reseñar se añade en Agustín una reflexión política no menos original. Esta se desarrolla fundamentalmente en una de sus obras de madurez, *La ciudad de Dios*. La idea de que la humanidad esté constituida por dos “ciudades” antagónicas desde luego puede sonar como una sugerencia “maniquea.” Pero en realidad podría decirse que todo lo buscado por la doctrina de las dos ciudades es explicar cómo puede entenderse la historia como una lucha entre el bien y el mal, pero en términos que no sean maniqueos.

Para comprender en qué consiste exactamente esta visión, podemos partir por dirigir la mirada no a *La ciudad de Dios*, sino a la más temprana mención de la doctrina de las dos ciudades, que se encuentra en el tratado *Sobre la catequesis para los principiantes*. Esta obra antecede a *La Ciudad de Dios* en unos diez años, y es en ese sentido importante, pues muestra que esta idea de dos ciudades es un elemento del pensamiento de Agustín mucho antes de la caída de Roma y del *opus magnum* que él escribiría a propósito de tal caída. Veamos:

“Dos ciudades persisten desde el comienzo del género humano y hasta el fin de este tiempo: una de los inicuos y otra de los santos. Por ahora están corporalmente mezcladas, pero separadas en cuanto a su voluntad; pero en el día del juicio también deberán ser separadas corporalmente. En efecto, todos los hombres que aman la soberbia y el dominio temporal, así como el vano orgullo y la pompa de la arrogancia, así como todo espíritu que busca la propia gloria mediante el sometimiento de los hombres, constituyen simultáneamente una sociedad. Y, si bien en ocasiones luchan unos contra otros por estas cosas, sin embargo se precipitan en una misma profundidad por el peso de su deseo, y se unen unos a otros por la similitud de sus hábitos y méritos. Por otra parte, todos los hombres y todos los espíritus que humildemente buscan la gloria de Dios en lugar de la propia, y que lo siguen con piedad, pertenecen a una sociedad.”<sup>18</sup>

Este es un texto extraordinario, que una década antes de la redacción de *La ciudad de Dios* ofrece una síntesis de sus grandes temas. Las ciudades están “corporalmente

mezcladas” (*permixtae corporibus*), lo que tal vez podríamos traducir como “mezcladas en los cuerpos sociales”. Este es un tópico antidonatista, la afirmación del carácter mixto de los cuerpos sociales, que resulta central para la articulación de la obra de madurez de Agustín. Al mismo tiempo, se trata sin embargo de ciudades separadas en cuanto a su voluntad. Se trata, en otras palabras, de distintos tipos de vida humana. Interesantemente, la ciudad de los hombres (que aquí todavía no recibe tal título), es descrita como una ciudad no sólo dividida contra la otra, sino dividida contra sí misma. Con todo, Agustín afirma que en medio de tal división, “se precipitan en una misma profundidad por el peso de su deseo”. Quienquiera que esté familiarizado con el pensamiento de Agustín verá en estas líneas un eco de las *Confesiones*: se habla aquí de un peso del deseo (*pondus cupiditatis*), del que trata también en dicha obra. Cuando ahí Agustín escribe que “mi amor es mi peso,”<sup>19</sup> dicho peso del deseo sirve para ilustrar la fuerza del amor en la configuración de una vida humana: es su peso lo que lleva a los cuerpos físicos a moverse en una dirección u otra hasta encontrar su lugar de reposo; así el amor, el peso del hombre, si bien es algo libre es a la vez algo que nos arrastra hasta nuestro lugar de reposo. Es éste uno de los motivos por los que los dos tipos de amor se traducen en dos tipos de “ciudad”: pues una vez que tenemos cierto amor, no somos libres para conducirnos con facilidad en la dirección opuesta a la que éste imprime en nosotros. Los que aman unas mismas cosas son así también arrastrados por el peso de ese amor a la comunión en ellas.

Como queda claro, la distinción entre las dos ciudades es una distinción que podríamos llamar “psicológica”, centrada en tipos de amor o deseo, en contraste con una distinción “sociológica”, que es la que tendríamos si Agustín estuviese hablando fundamentalmente de dos instituciones. Al menos una vez en su obra, Agustín afirma que, de hecho, las ha llamado “figuradamente” ciudades.<sup>20</sup> Sin embargo, Agustín está jugando con cierta ambigüedad, pues a la vez sabe y afirma que los tipos de amor configuran cierto tipo de sociedad. Pero se trata precisamente de *tipos*. Babilonia y Jerusalén son *tipos* de lo que una sociedad puede ser, aunque cada realidad social concreta —la Babilonia y la Jerusalén concretas, las instituciones del estado y las de la iglesia— son en realidad cuerpos mixtos, con personas babilónicas y jerosolomíticas. El tener tales tipos a la vista sirve no para reemplazar el análisis político concreto, pero sí para montar la masiva crítica cultural que atraviesa los gruesos volúmenes de *La ciudad de Dios*.

<sup>18</sup> *Sobre la catequización de los incrédulos*, 19, 31.

<sup>19</sup> *Confesiones*, XIII, 9, 10.

<sup>20</sup> *La ciudad de Dios*, XV, 1.



## V. Sabiduría y praxis

El tipo de posicionamiento ético y político de Agustín que hasta aquí hemos reseñado obedece a una peculiar articulación entre racionalidad teórica y práctica. Para la tradición platónica esas dos dimensiones de la razón no estaban en general distinguidas: su unidad se manifiesta en la figura del rey-filósofo, que precisamente por su saber teórico es capaz de imprimir orden a la polis. En Aristóteles, por el contrario, se trata de dos dimensiones estrictamente separadas: es posible ser un sabio en el sentido teórico sin saber qué nos conviene en esta vida, y es posible tener sabiduría práctica (prudencia, *phronesis*) sin saber nada respecto de la estructura del mundo. Agustín se ubica en una peculiar posición intermedia entre estas dos tradiciones. Había comenzado en su obra de reciente converso al platonismo como un platónico más, en búsqueda de una sabiduría unitaria. En cierto sentido cabe decir que como marco general esa perspectiva la conserva por siempre: que conocer a Dios no tenga influencia en la organización de nuestra vida práctica es una sugerencia que para un cristiano difícilmente puede tener sentido, y así un general espíritu platónico de unidad de teoría y praxis permanece en el trasfondo. Sin embargo, avanzó gradualmente a una posición que –sin provenir de Aristóteles– se acerca algo al Estagirita.

En efecto, en su obra de madurez, en particular en los últimos libros del *Sobre la Trinidad*, Agustín desarrolla una distinción entre sabiduría (*sapientia*) y conocimiento (*scientia*) de considerable originalidad.<sup>21</sup> La sabiduría y el saber práctico se encuentran ahí distinguidos de un modo que lo pareciera acercar a su separación aristotélica, pero a la vez conservan un entramado de relaciones recíprocas muy significativas a la vez que sutiles. El conocimiento práctico es, por ejemplo, concebido como algo que se forma por una suerte de “rumiar” sobre lo captado por la experiencia fugaz de la sabiduría. El saber práctico conserva así su relativa autonomía, a la vez que en último término pende de una no muy sistemática *sapientia*. Si tenemos esta forma de encarar el saber práctico en mente, comprenderemos cómo el agustinismo a través de los siglos ha logrado ser por una parte una concepción teológica robusta –dejando, podríamos decir, que la *sapientia* interrumpa y dé nuevo curso a la reflexión práctica– y, por otra parte, una tradición en que el saber sobre la realidad ético-política se desarrolla con cierta independencia, como puede verse en las distintas versiones del pensamiento político agustiniano vigentes hoy.<sup>22</sup>



<sup>20</sup> Para el desarrollo de esta idea véase los libros XII-XIV de *Sobre la Trinidad*. Discusión en Manfred Svensson, “Scientia y sapientia en *De Trinitate* XII. San Agustín y las formas de la racionalidad”, *Teología y Vida*, 51, 2010.

<sup>21</sup> De entre la variada literatura contemporánea sobre el pensamiento político de Agustín puede verse Robert Markus, *Saeculum. History and Society in the Age of St. Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967; Peter Iver Kaufman, *Incorrectly Political: Augustine and Thomas More*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007; Eric Gregory, *Politics and the Order Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, Chicago, Chicago University Press, 2008; en nuestra lengua Pamela Chávez, *San Agustín: apuntes para un diálogo con la ética actual*, Santiago, Editorial Universitaria, 2010.

## VI. Legado filosófico-teológico

Puede decirse, como de Platón, que el pensamiento occidental es un conjunto de notas al pie a la obra de Agustín. Pero eso es particularmente cierto para aquellos contextos en los que hay significativa interacción entre el pensamiento filosófico y el cristianismo. Así, la obra de Agustín es la fuerza principal tras el conjunto del pensamiento medieval, pero también la principal influencia intelectual sobre la Reforma protestante y sobre un sinnúmero de pensadores cristianos modernos.<sup>23</sup>

Hay, sin embargo, un episodio que vale la pena mencionar de modo expreso dado el énfasis que aquí hemos puesto en el pensamiento moral y político de Agustín, a saber, la temprana recepción medieval que en siglo XX fue bautizada con el título de “agustinismo político.” Con esa expresión Arquillière designaba la conjunción de tres factores: el poder político visto como algo no natural sino como “remedio” por el pecado, la consiguiente subordinación del poder político al eclesiástico, y la consiguiente inexistencia de la filosofía política como disciplina autónoma. Ante esto conviene una disposición diferenciada. El mismo Arquillière se abstenía de imputar este esquema a Agustín mismo, pero acierta en su observación respecto de su frecuencia posterior.<sup>24</sup> ¿Se trata, sin embargo, de una tríada que necesariamente se da de modo conjunto? Bien cabe imaginar algunos de estos aspectos presentándose con independencia de los otros: la idea de que la realidad política sea en cierto sentido “remedio ante el pecado” no implica de modo necesario una tesis sobre la relativa primacía del poder estatal o el eclesiástico. Y ciertamente discusiones sobre tal primacía se encuentran lejos del foco de interés de Agustín.

Lo que de dicho esquema triple es de indudable carácter agustiniano es el cuestionamiento de la filosofía política como disciplina autónoma. Como hemos visto, no es que todo tipo de independencia sea negada al saber práctico-político. Pero Agustín sí es el tipo de pensador que fuerza a la disciplina a constantemente abrirse al irrumpir de preguntas que en principio podrían parecer ajenas a un saber político cuidadosamente expurgado de preguntas últimas. En ese sentido puede considerarse el pensamiento político de Agustín como la mayor antítesis del tipo de liberalismo político que encarnan autores como John Rawls, al mismo tiempo que resulta un tipo de filosofía política curiosamente atractiva para una época pluralista.



<sup>23</sup> Su recepción se encuentra hoy exhaustivamente cubierta en la impresionante obra de Karla Pollmann (ed.), *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (3 vols.) Oxford, Oxford University Press, 2013.

<sup>24</sup> Véase Henri Xavier Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Valencia, Editorial Universidad de Valencia, 2005.