

# La dinámica de la sociable-insociabilidad en el pensamiento político de Agustín de Hipona

Prof. Dr. Miguel Ángel Rossi<sup>1</sup>

**Resumen:** Nuestro objetivo primario es realizar un abordaje teórico de la génesis del Estado en el pensamiento agustiniano a partir de indagar su condición de posibilidad, que deduciremos desde las nociones de ‘sociabilidad’ e ‘insociabilidad’. De esta forma, cuando utilizamos el concepto de Estado en Agustín, lo hacemos específicamente para referenciar categorías claves, como son, por ejemplo: sociabilidad, insociabilidad, politicidad y coerción. El supuesto que orienta nuestra tarea es que el principio de sociabilidad se juega en una dimensión ontológica, mientras que el principio de insociabilidad en una dimensión moral. **Palavras-chaves:** Estado, sociabilidad, insociabilidad, politicidad y coerción.

**Abstract:** Our primary aim consists in attempting a theoretical approach to the genesis of the State in the Agustinian thought, starting from an examination of its condition of possibility which we will draw from the notions of “sociability” and “unsociability”. Thus, when we use the concept of the State as we look into Augustine’s thought, we do so specifically in order to point out to key categories such as sociability, unsociability, politicity and coercion. The supposition underlying our task is that in the principle of sociability is at play within an ontological dimension, whereas the principle of unsociability works within a moral one. **Key-words:** State, sociability, unsociability, politicity and coercion.

## Introducción

Nuestro objetivo primario es realizar un abordaje teórico de la génesis del Estado en el pensamiento agustiniano a partir de indagar su condición de posibilidad, que deduciremos desde de las nociones de sociabilidad<sup>2</sup> e insociabilidad como conceptos intrínsecos a la dinámica de las relaciones humanas.

Si bien resulta obvio explicitar que la noción de Estado como categoría teórica surge en el contexto de la Modernidad -sobre todo a partir de la eclosión del concepto de Sociedad Civil como instancia

escindida del Estado- no es menos cierto que en la Antigüedad emergieron ciertas matrices políticas (como son, por caso, la de República e Imperio) que, en un sentido laxo, podríamos redefinir como Estado.

De esta forma, cuando utilizamos el concepto de Estado en Agustín, lo hacemos específicamente para referenciar nociones claves y concomitantes que gravitan en torno a aquél, como son, por ejemplo: sociabilidad, insociabilidad, politicidad y coerción. Asimismo, habría que aclarar -cuestión obvia, aunque fundamental- que Agustín, para mentar su noción de Estado, redefine el concepto ciceroniano de República, claro que en un contexto particular, nada más y nada menos que en el colapso del Imperio Romano.

Por otro lado, también es significativo explicitar que Agustín puede referenciarse teóricamente como el fin del Mundo Antiguo, especialmente en lo que respecta a la configuración de un nuevo tipo de subjetividad (a riesgo de caer en un anacronismo con tal término). Pues, a partir del Hiponense se percibe un sujeto anclado en la intimidad y en fuga hacia la trascendencia, un sujeto que desplaza la noción de espacio y sus respectivas predicaciones por la noción de interioridad y tiempo. Un sujeto autoreflexivo que, en palabras del propio Agustín, *se convierte en una preocupación para sí mismo*. Vale decir, que si el hombre antiguo era considerado ante todo como ciudadano cuya realidad suprema estaba focalizada en la polis o república, ahora, si bien la idea de ciudadanía no se diluye, sí en cambio se redefine categóricamente, en tanto se juega en pos de una lógica celestial, relativizando, cuando no deconstruyendo, en consecuencia, la esfera de lo público, estructurante para el hombre antiguo.

## 1 El Estado y su condición de posibilidad

### 1.1 La Sociabilidad humana

Nuestra más amplia acogida a la opinión a que la vida del sabio es vida de sociedad. Porque ¿de dónde se originaría, como se desarrollaría y cómo lograría su fin la ciudad de Dios – objeto de esta obra cuyo libro XIX estamos escribiendo ahora – si la vida de los santos no fuese social<sup>3</sup>.

De esta cita destacamos dos niveles de reflexión, el primero de los cuales sitúa a Agustín en plena sintonía con la tradición filosófica clásica, simbolizada por la expresión *nuestra más amplia acogida a la opinión*. Al respecto, es relevante puntualizar la identificación que Agustín realiza entre sabio y santo, propia de todo pensador cristiano.

El segundo aspecto enfatiza la dimensión de la sociabilidad humana también en el plano de la trascendencia. Justamente, por tal razón, cobra sentido hablar de la *Ciudad de Dios* o la ciudad de los santos. Al respecto, cabría tomar en consideración que también Agustín habla de la cierta parte de la Ciudad de Dios que peregrina en la vida terrena; obviamente que a ellos también correspondería el entramado de la sociabilidad.

Sin embargo, es digno de resaltar que Agustín -muchas veces- no reserva el tópico de la sociabilidad exclusivamente a los ciudadanos de la ciudad de Dios, sino a una visión antropológica en la cual todo hombre en tanto hombre fue creado a imagen y semejanza de lo divino. De ahí nuestro supuesto de mentar la noción de sociabilidad desde un registro ontológico, a diferencia de la noción de insociabilidad.

Desde esta perspectiva, entendemos que -en Agustín- el pecado original pervierte a la naturaleza humana, pero no anula completamente dicho registro de sociabilidad. Obviamente que aquellos toca-

dos por la gracia divina orientarán sus acciones en torno a la ley natural. De hecho, tal cuestión fue advertida en la lectura atenta de Lutero de la *Ciudad de Dios*, al recalcar innumerables veces que los auténticos cristianos no tendrían necesidad de las leyes coercitivas del Estado. No obstante, y en lo que atañe a este aspecto particular, las diferencias entre Agustín y Lutero son insalvables. Pues en el caso del teólogo africano, y en líneas generales, se puede hablar de una naturaleza humana pervertida pero no caída; cierto es que sin el auxilio de la gracia divina no puede renovarse el terreno del libre arbitrio, que posibilitaría en el hombre una nueva y constante elección. En el caso del teólogo alemán, que se siente un auténtico agustiniano, el pecado original posibilita no sólo la perversión sino directamente la caída de la naturaleza humana. De ahí que sin el auxilio de la gracia divina, que desde una perspectiva inmanente se apodera de la naturaleza humana, es imposible el retorno a la comunión con lo divino. Por ende, las diferencias se agigantan, porque en el caso de Lutero el primado del libre arbitrio sólo es atribuible a la decisión divina. De ahí el postulado de una teoría de la predestinación. Habría que recordar que Lutero trabaja específicamente, aunque no exclusivamente, con el Agustín de la *Ciudad de Dios*, un Agustín que en varios pasajes se presta a una teoría de la predestinación.

Asimismo, es significativo que en la polémica que Lutero mantiene con Erasmo en torno al problema de la libertad, ambos se consideren agustinianos para contrargumentarse respectivamente. Por ende, Erasmo trabaja el Agustín del *Libre Arbitrio*.

Retomemos, ahora, el tópico de la sociabilidad. A partir de concebir la naturaleza humana como esencialmente social, Agustín se va a preocupar de explicar cuál es la génesis de la ciudad y su ordenamiento secuencial como dinámica inherente al desarrollo social:

Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos: casa, urbe y orbe. El universo es como el océano de aguas: cuanto mayor es, tanto más abunda en escollos [...]. El primer foco de separación de escollos es la diversidad de las lenguas [...]<sup>4</sup>.

Notamos que la génesis de la ciudad está en estricta relación con un criterio histórico evolutivo, impulsado por la propia dinámica humana en tanto aspiración a vivir en comunidad. Tal secuencia también la encontramos en la *Política* de Aristóteles, con algunas diferencias y convergencias respecto del Hiponense.

Por tanto la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa [...]; y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea [...], la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de la necesidad de la vida, pero existe ahora para vivir bien<sup>5</sup>.

Destaquemos puntos de coincidencia y diferencias entre ambos pensadores:

Para ambos, y a diferencia del paradigma moderno en su variante contractualista, la sociabilidad y, por ende sus instituciones, son del orden de la naturaleza. Claro que en Agustín, a diferencia del filósofo griego, existe una apertura a lo sobrenatural o estado de trascendencia, propia de todo pensador cristiano. Ambos utilizan un método histórico evolutivo como recurso epistemológico para explicar el surgimiento de la polis o ciudad. Si bien en el caso del Hiponense algunos autores han hablado de una visión contractualista<sup>6</sup> de la génesis social, sustentada por un célebre pasaje de las *Confesiones*:

Respecto a los pecados que son contra las costumbres humanas, también se han de evitar según la diversidad de las costumbres, a fin de que el concierto mutuo entre pueblos y naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo<sup>7</sup>.

Ambos hacen alusión a una teoría orgánica de la vida social, donde es justamente el todo el que preside y da sentido a cada una de las partes.

Para Aristóteles, la esfera de lo político sólo puede comprenderse distinguida del ámbito de lo doméstico o privado:

No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que más aún, gobernante o rey<sup>8</sup>.

En el esquema aristotélico, que tomamos como la expresión más acabada del mundo griego sobre el tema, se manifiesta con claridad que lo que demarca el espacio público o político del doméstico no puede nunca justificarse por un criterio cuantitativo, sino todo lo contrario, dado que el orden de lo político es cualitativamente diferente del doméstico, incluyendo a la familia en este último. Así, el estagirita hace referencia en *La Política* a dos tipos de poderes: el político, centrado en la esfera de lo público y vinculado a la idea de isonomía, y el despótico, focalizado en el espacio doméstico y constitutivo de relaciones vinculares de asimetría: amo-esclavo, hombre-mujer, padre-hijos. Asimismo, si bien en el modelo griego puede aceptarse cierta

configuración de la idea de paterfamilia, tampoco cabe duda que la familia como institución constituye una dimensión de segundo orden en lo que atañe a la configuración de la esencialidad política en tanto esfera de la ciudadanía.

Para Agustín y, en este aspecto, empapado del contexto romano, la dicotomía aristotélica de lo público y de lo privado, queda en parte superada por la simple razón de que la categoría de familia, adquiere también resonancia política o, mejor dicho, esta es condición de posibilidad para el lanzamiento de una vida pública plena.

De esta manera, el estado social se presenta para Agustín como una institución natural que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta a su vez en una sociedad mayor, la del linaje humano. Es en este sentido que el Hiponense sostiene que entre familia y ciudad no hay una diferencia de esencia, sino de grado; la familia juega en dirección al orden de la ciudad: “[...] lo primero a lo que está obligado es al cuidado de los suyos, porque para mirar por ellos tiene ocasión más oportuna y más fácil, según el orden de la naturaleza, como del mismo trato y sociedad humana”<sup>9</sup>.

Sin embargo, Agustín no es unívoco en este punto, salvedad nada irrelevante, en tanto que, si bien algunas veces remarca el carácter de continuidad entre la familia y el Estado, otras tantas pone especial énfasis en señalar categóricamente sus diferencias. Nosotros creemos que el concepto de familia pertenece, para Agustín, al orden de la naturaleza, al cual también pertenece el Estado considerado en su fundamento social, es decir, como ampliación de la vida familiar. Sin embargo, tal perspectiva podría postularse en el estado de inocencia, pero jamás en el estado de pecado, en donde habría que incluir al Estado entendido esencialmente como el ente que monopoliza el ejercicio de la coerción social. Indudablemente este es un punto crucial del pensamiento político medieval, en tanto a partir de Agustín, aunque no

exclusivamente, la dimensión del poder coercitivo que podría -en parte- tomarse análogamente a la noción de poder despótico del mundo griego, se piensa, ahora, en la esfera política.

De hecho, podríamos postular la escisión que provoca Agustín entre ética y política. Este es un aspecto por el cual también puede mentarse la ruptura que provoca Agustín con respecto al Mundo Antiguo, pues no cabe duda alguna que para Aristóteles o Cicerón pensar tal escisión teórica hubiese sido imposible. Otra cuestión será interrogarse si el régimen político es correcto, puro o no.

Pero, retomando a Agustín, lo que queda claro, aunque en esta oportunidad no desarrollaremos tal tópico, es que al intercambiar el término de justicia ciceroniana como fundamento de la República, justicia natural e impersonal, por el término amor como condición de posibilidad de una República, el Hiponense introduce un registro de subjetividad a partir del cual el plano ético podrá ser exhortativo de la política, pero ya meta-política, y no dos aspectos cruciales de una misma totalidad. Vale decir, dependerá de la voluntad o voluntades de quienes gobiernen. Esto es, y extremando la cuestión, si pertenecen a la *ciudad de Dios* o si pertenecen a la *Ciudad del diablo*.

Retomemos la temática del orden familiar: mientras la familia se inspira en el ejercicio de la lógica del servicio, a través de la cual el padre de familia posee la **virtud** de cuidar por los suyos; la lógica que inspira al Estado es la lógica *dominandi*, lógica por la cual los hombres se sujetan mutuamente. Tal lógica sólo cobra sentido a partir de la irrupción del pecado original.

Desde esta óptica es clara la inversión que provoca el pensamiento medieval con respecto al surgimiento del “pecado original”.

El otro aspecto decisivo por el cual cobra sentido hablar de la sociabilidad de la naturaleza humana, se fundamenta en la vertiente

judeocristiana. Al respecto, es digno de apreciar uno de los ítems por los cuales puede diferenciarse cualitativamente el hombre del animal. Las especies irracionales no proceden de un único individuo, a diferencia del género humano con respecto a Adán. Tal hecho conlleva la idea de la humanidad como gran familia que, por otra parte, enfatiza también la valoración positiva agustiniana del principio social de la reunión, sobre todo a partir de los lazos de parentesco.

## 2 La insociabilidad humana

El terreno de la insociabilidad humana en el pensamiento de Agustín, sólo puede comprenderse y fundamentarse en alusión a la irrupción del pecado original. Es a partir de él que se trastocaron y pervirtieron los vínculos humanos dando lugar, consecuentemente, a un estado de insociabilidad. Creemos indispensable señalar que esta irrupción<sup>10</sup> tiene alcance universal y trastoca toda la realidad en sus múltiples manifestaciones. Sin embargo, y como anteriormente hicimos referencia, no debemos incurrir en el error de pensar que este estado de pecado, de insociabilidad, anula las marcas de la primera creación divina, cuando el hombre era un sujeto enteramente sociable. Por esta razón, todos los hombres pueden retrotraerse, reconocerse y remitirse introspectivamente a la primera creación de Dios. Profundicemos, por lo tanto, en este aspecto de la visión agustiniana.

El pensamiento de Agustín puede ser trazado por dos dimensiones de carácter cualitativamente diferente. Un primer estadio que podemos denominar *pre-adánico*, y un segundo que podemos denominar *post-adánico*. Precisemos ambas dimensiones:

1. Dimensión *pre-adánica*: En ella debemos incluir todas las consideraciones relacionadas con el primer orden natural y sus múltiples consecuencias, por ejemplo, el estado de sociabilidad. El hombre estaba llamado a convivir con el hombre, a guardar con ellos vínculos de horizontalidad. Debía solamente depender de Dios, sujetarse únicamente al gobierno divino, y ser señor de la naturaleza y de las demás criaturas irracionales. Tal era el orden de la creación plasmado por la voluntad divina:

Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la faz de la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba que pide el orden de las criaturas y que exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes del que justo Noé castigara con ese nombre al pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza<sup>11</sup>.

2. Dimensión *post-adánica*: Con la introducción del pecado, la naturaleza humana queda imbuida de éste; podemos hablar de “*naturaleza humana pervertida*”, siendo una de las consecuencias más graves, justamente el estado de insociabilidad, ya sea real o potencial, de los humanos entre sí. Sin embargo, como precisamos anteriormente, el pecado que incide en todos los órdenes de la

realidad no logra borrar el primer tipo de orden natural que Dios había impreso en el hombre, al crearlo a imagen y semejanza suya.

Agustín no desarrolla en demasía la problemática de la insociabilidad humana en lo que atañe al aspecto político; no obstante, podemos extraer algunas consecuencias fundamentales que el pecado provocó en este aspecto.

Una de las más importantes consiste en el quebrantamiento de la comunicación entre todos los hombres:

El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de las lenguas. Supongamos que en un viaje se encuentran un par de personas, ignorando una la lengua de la otra, y que la necesidad les obliga a caminar juntas un largo trecho. Los animales mudos, aunque sean de diversa especie, se asocian más fácilmente que estos dos, con ser hombres. Y cuando únicamente por la diversidad de las lenguas los hombres no pueden comunicar entre sí sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de la naturaleza. Esto es tan verdad, que el hombre en tal caso está de mejor gana con su perro que con un hombre extraño<sup>12</sup>.

Otra de las consecuencias del pecado, que guarda estricta relación con nuestro tema, en tanto fundamento del Estado, consiste en la introducción de relaciones vinculares de jerarquía -y no de horizontalidad- de los vínculos humanos. Desde esta óptica surge la categoría de dominio o, más precisamente, de “servidumbre”. No obstante, es esencial enfatizar que estas relaciones de jerarquía presentes en la sociedad terrena son indispensables y necesarias al mantenimiento del cuerpo social, y por tanto, sería impensable y contraproducente pretender que éstas dejen de existir. Más aún, ellas

pueden considerarse un límite al estado de insociabilidad. Ese límite impide un estado de anarquía que podría precipitar, adelantando la visión hobbesiana, a los hombres en una guerra de todos contra todos:

La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro hombre con el vínculo de la posesión social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según el merecimiento de los delincuentes<sup>13</sup>.

En tal sentido hay que distinguir y no confundir el hecho de que algo sea consecuencia del pecado, no necesariamente indica que posee la marca de éste. Agustín, en este punto, se distancia de algunos autores de la patrística anteriores a él, para quienes el Estado y la política, que implican relaciones de jerarquía, son productos del demonio y, por tanto, se infiere que un verdadero cristiano jamás debería participar en estos asuntos temporales.

Quien dice Estado dice también subordinación de unos miembros con respecto a otros, de los cuales los que mandan se sitúan en el polo de la autoridad. Al respecto, nos parece muy interesante la observación de Antonio Truyol Y Serra<sup>14</sup>, quien distingue dos aspectos diferentes en relación con el concepto de autoridad: el aspecto directivo y el aspecto coercitivo. El primero, afirma este autor, hubiese existido sin la caída original; el segundo, en cambio, deriva absolutamente de ella.

Nosotros acordamos con esta diferenciación y todavía damos un paso más, sustentado en marcar la diferenciación del Estado, considerado en su dimensión social, por ejemplo como República o ampliación de la familia, y el Estado considerado en su dimensión política. En el segundo caso entendemos por Estado al ente político que detenta el monopolio legítimo de la coerción y que no puede entenderse sin la subordinación de unos hombres a otros. El Estado, en esta se-

gunda ascensión, no tiene existencia en la primera creación, lo cual no implica la deconstrucción de toda autoridad. Específicamente, nos referimos a la autoridad directiva, por ejemplo, la del padre de familia o aun la propia autoridad divina. En cambio, en dimensión escatológica - y en este aspecto hay que diferenciar el paraíso adánico del fin de los tiempos en el que tendrá lugar el juicio final- sí podremos hablar, para los ciudadanos de la *Civitas Dei*, de la anulación del concepto de autoridad, tanto en un sentido coercitivo como directivo, pues estos ciudadanos quedarán confirmados en el Sumo Bien.

Tratemos, entonces, de dilucidar por qué para Agustín puede fundamentarse la condición de posibilidad de las instituciones y del Estado en particular, a partir de la constante tensión de la “*sociable-insociabilidad*” de los vínculos humanos en la sociedad terrena.

Nosotros entendemos que una vez que el pecado original hace su irrupción, el gran mal que percibe el Hiponense es el de la disgregación del cuerpo social, sobre todo a partir de la constante tensión entre las sociables y, al mismo tiempo, insociables relaciones humanas. Justamente, para administrar y regular tal tensión es que pueden pensarse las instituciones y, específicamente, el Estado como dispositivo coercitivo que evita la “*guerra de todos contra todos*”.

De todas formas, Agustín es conciente que un orden institucional no puede funcionar unívocamente como instancia coercitiva, así se entiende el recurso a la dimensión de la sociabilidad para generar mecanismos de consenso, tan necesario del ordenamiento institucional; en tal sentido, y aquí radica la sutileza de Agustín, podemos hablar de la sociable insociabilidad de las relaciones humanas

Cabría entonces preguntarnos por qué el Estado es garante de la vida en sociedad, pregunta que sólo puede contestarse en referencia a la función básica del mismo, que es el ejercicio legítimo de la coerción. Sin este requisito no habría en la sociedad terrena garantías,

tanto a nivel real como potencial o individual como colectivo, de que la vida material de los hombres pudiera funcionar, aunque más no sea bajo un mínimo de colectividad. Sin el ejercicio de la coerción, la existencia del cuerpo social no tendría garantías de subsistir. Es por esta razón que la posibilidad de pensar el Estado se transmuta en su propia necesidad, objetivada bajo tres instancias:

1. Porque el Estado, a través de ser pensado como el dispositivo coercitivo por excelencia, es el único que puede garantizar la vida del cuerpo social imponiendo un límite al estado de pecado;
2. Porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único capaz de restaurar el funcionamiento colectivo de la humanidad, quebrantada en su naturaleza por el pecado original;
3. Porque el Estado, también a través del ejercicio de la coerción, es el único con capacidad de garantizar el orden y la paz, conceptos más que necesarios, tanto para cristianos como para paganos.

## Notas

- <sup>1</sup> Docente en la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales; Investigador del Conicet..
- <sup>2</sup> Las nociones de sociabilidad e insociabilidad constituyen un tópico central para la filosofía política Occidental. Un ejemplo de lo dicho lo constituye la filosofía kantiana de la historia, en la que se encuentra la noción de insociable-sociabilidad como dinámica de progreso del género humano.
- <sup>3</sup> AGUSTÍN, San. **La ciudad de Dios**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1958, XIX, 5:1381. Doravante abreviada por *De civ. Dei*.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, XIX, 7:1385.
- <sup>5</sup> ARISTÓTELES, **La política**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, L1: p. 2-3.
- <sup>6</sup> Nosotros creemos que tal visión constituye un auténtico anacronismo y, que por el contrario, el concepto de pacto debe interpretarse como costumbre

o hábito como instancia de ley.

<sup>7</sup> AGUSTIN, San. **Confesiones**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1991, III, 8,15: 146. Doravante abreviada por *Conf.*.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, 1989, L1: p.1.

<sup>9</sup> *De civ. Dei.*, XIX: 1389.

<sup>10</sup> La problemática del pecado original va unida a la problemática del libre arbitrio. Para Agustín, este último es considerado un bien divino; el problema radica en el uso o abuso que hagamos de él.

<sup>11</sup> *De civ. Dei.*, XIX, 15:1403.

<sup>12</sup> *De civ. Dei.*, XIX, 15:1403.

<sup>13</sup> *Ibid.*, XIX, 15:1404.

<sup>14</sup> TRUYOL Y SERRA, Antonio. El Derecho y el Estado en San Agustín. **Revista del Derecho Privado**. Madrid, 1994.

### **Endereço para contato:**

Prof. Dr. Miguel Angel Rossi

Estados unidos 1260, 6C (1101)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires - R. Argentina.

E-mail: [mrossi@lorien-sistemas.com](mailto:mrossi@lorien-sistemas.com)

