

Thurelius

Augustinus

Centro Teológico San Agustín

Dos amores fundaron dos ciudades

Insultat babilon. Spon. vrbis ut scilicet resultet



XV JORNADAS AGUSTINIANAS

DOS AMORES
FUNDARON DOS CIUDADES

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios*
2. *Dios, Nuestro Padre*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana*
6. *La Familia Agustiniana en contextos de globalización*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*
14. *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización.*
15. *Dos amores fundaron dos ciudades.*

XV JORNADAS AGUSTINIANAS

Colegio San Agustín

Madrid, 10 - 11 de marzo de 2012

DOS AMORES FUNDARON DOS CIUDADES

Editor

Vicente Domingo Canet Vayá, OSA



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
Madrid 2012

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: ryc@agustinos-es.org

<http://www.agustinos-es.org>

Editorial AGUSTINIANA

Paseo de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

Internet: <http://www.agustiniana.es>

E-mail: editorial@agustiniana.es

Ediciones ESCURIALENSIS

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Portada: AGUSTINUS, *De Civitate Dei cum commentariis Thomae Valois et Nicolai Triveth* - Basileae: Iohannes Amerbach, 1489 (Bridwell Library)

ISBN: 978-84-85364-59-6

Depósito Legal: M-7891-2012

Fotocomposición e impresión:

IMPRENTA TARAVILLA, S.L.

Mesón de Paños, 6

28013 MADRID

E-mail: taravilla.sl@gmail.com

Impreso en España

«Este gran libro [La ciudad de Dios] es una presentación de la historia de la humanidad gobernada por la divina Providencia, pero actualmente dividida en dos amores. Y este es el designio fundamental, su interpretación de la historia, la lucha entre dos amores: el amor a sí mismo «hasta el desprecio de Dios» y el amor a Dios «hasta el desprecio de sí mismo» (De civitate Dei, XIV, 28), hasta la plena libertad de sí mismo para los demás a la luz de Dios. Este es, tal vez, el mayor libro de san Agustín, de una importancia permanente».

BENEDICTO XVI, *Audiencia General*,
20 de febrero de 2008.

«Señala y prescribe [san Agustín] en La ciudad de Dios las pautas del estudio, la constitución y el desarrollo de la ciudad terrena, así como las fórmulas interpretativas de los acaeceres históricos. En casi todos los sectores del pensamiento y de la vida, sus huellas son imborrables».

BRUNO IBEAS GUTIÉRREZ, *Problemas sociales*.
Estudios de sociología agustiniana, p. 34.

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Presentación, Vicente Domingo Canet Vayá, OSA	13
PONENCIAS	
LA COMUNIDAD CRISTIANA EN LA DIALÉCTICA DE LOS AMORES, Gonzalo Tejerina Arias, OSA.....	25
1. Fuerza configuradora del querer humano	30
2. La escisión del querer y el principio hermenéutico de los dos amores	33
3. La Ciudad como símbolo de la efectividad histórica del amor	36
4. Reparación del amor y nacimiento de la Ciudad de Dios por la gracia de Cristo.....	38
5. Configuración histórica de la Ciudad de Dios.....	41
6. Decurso histórico de las dos ciudades	44
7. Mezcla, oposición y coincidencia de las dos ciudades	47
8. Dinámica espiritual de los habitantes de la Ciudad de Dios ..	50
8.1. La fe como sanación del amor	50
8.2. La experiencia de Dios	51
8.3. Esperanza y tensión escatológica en el uso de los bie- nes y valores del mundo	52
8.4. Dinamismo del amor de los creyentes	53
8.5. Trama y contribución en la historia	54
8.6. El pecado en la Ciudad de Dios peregrina	57
8.7. El conflicto violento de las ciudades	58
9. Una reflexión conclusiva	60
9.1. Dualidad de amores y dualidad de sociedades	60
9.2. El problema de la predestinación	62
9.3. El pecado de la Ciudad de Dios y la relativización de la dualidad.....	63
9.4. La acción histórica de la comunidad creyente	65
LA BIBLIA EN LA CIUDAD DE DIOS DE SAN AGUSTÍN: SU PRESENCIA E INTERPRETACIÓN, Jesús Gutiérrez Herrero, OSA.....	67
1. Introducción	71
2. San Agustín y la Biblia	74
3. La Biblia en <i>La Ciudad de Dios</i>	76

	<i>Págs.</i>
3.1. <i>Introducción</i>	76
3.2. <i>Las citas bíblicas de La Ciudad de Dios</i>	78
3.3. <i>La interpretación bíblica en La Ciudad de Dios</i>	80
4. El Salmo 86 entre las fuentes bíblicas de <i>La Ciudad de Dios</i>	87
5. Conclusión	91
 ALLEGORICA PRAEFIGURATIONE. CONSIDERACIONES EXEGÉTICAS DE LOS LIBROS XVI Y XVII DEL DE CIUITATE DEI, Enrique A. Eguiarte B., OAR	
1. Introducción	99
2. Principios exegéticos	101
2.1. <i>La inspiración de las Escrituras</i>	101
2.2. <i>El propheticus spiritus</i>	103
2.3. <i>Los sentidos de la Escritura</i>	105
2.3.1. <i>Las alegorías</i>	108
2.3.2. <i>Las figuras</i>	113
3. Vocabulario exegético e implicaciones	115
3.1. <i>Sacramentum</i>	115
3.2. <i>Mysterium</i>	119
3.3. <i>Similitudo</i>	122
3.4. <i>Prophetia</i>	125
4. Nombres de personajes y lugares	128
5. Conclusión	138
 VIR GRAVIS ET PHILOSOPHASTER TULLIUS: UNA CONTROVERTIDA VALORACIÓN DE CICERÓN EN LA CIUDAD DE DIOS, Carlos José Sánchez Díaz, OSA ..	
1. Las variantes textuales	145
2. La variedad de traducciones	148
3. La palabra y sus apariciones paralelas	153
3.1. <i>Compuestos de -aster, tra, trum</i>	154
3.2. <i>Usos paralelos</i>	158
3.2.1. <i>Réplica inacabada a Juliano, 5,11</i>	159
3.2.2. <i>Réplica inacabada a Juliano, 6,18</i>	162
4. <i>La Ciudad de Dios</i> 2,27	165
4.1. <i>Un contexto inmediato abierto a interpretaciones contrapuestas</i>	165
4.2. <i>El contexto previo</i>	168
4.3. <i>La valoración de Cicerón</i>	171
4.3.1. <i>Vir gravis</i>	172
4.3.2. <i>Philosophaster</i>	173
5. Conclusión	178

UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA CIUDAD DE DIOS DE SAN AGUSTÍN, José Demetrio Jiménez Sánchez-Mariscal, OSA	181
1. Conocer y querer	186
2. Ética y política	188
3. Sociedad y bien común	190
4. El lugar de la gracia	195
5. Concluyendo	197
6. Y nosotros, ¿qué?	198
Referencias	203
 POLÍTICA Y SOCIEDAD EN LA CIUDAD DE DIOS, Fernando J. Joven Álvarez, OSA	205
1. Introducción	209
2. La cosmovisión clásica	210
3. La cosmovisión cristiana	215
3.1. Libros I-X	216
3.2. Libros XI-XXII	221
4. Las dos ciudades	229
5. Los cristianos y el estado	238
6. Final	246
Referencias	249
 LA CIUDAD DE DIOS Y LA PAZ. LA PAZ: UN GRAN PROYECTO CON MIRAS A UNA META FINAL, Santiago Sierra Rubio, OSA	251
1. El proyecto de <i>La Ciudad de Dios</i>	255
2. La ciudad de la paz: el libro XIX de <i>La Ciudad de Dios</i>	258
3. ¿Qué es la paz?	260
3.1. Distintos ámbitos de la paz	263
3.2. La paz interna y la paz externa	266
3.3. La paz en la ciudad terrena y en la celeste	269
3.4. Paz y guerra	271
3.5. La paz social	272
4. La meta final: la paz de Dios	275
5. Conclusión	280
 LA RELIGIÓN EN LA CIUDAD DE DIOS, Pedro Langa Aguilar, OSA	283
1. Dintel	287
2. En el contexto del <i>De uera religione</i>	291
3. <i>De ciuitate Dei</i> en sus libros	296
4. La religión en <i>De ciuitate Dei</i>	298

	<i>Págs.</i>
4.1. <i>En el propósito del autor al redactar la obra</i>	298
4.2. <i>Desde las claves para interpretar la historia</i>	300
5. Dos razones esenciales explican <i>De ciuitate Dei</i>	301
6. Dos problemas a considerar	303
7. El lenguaje de los textos	305
8. Coda	313
Siglas y abreviaturas	318
 LOS MÁRTIRES, ARGUMENTO EN LA CIUDAD DE DIOS	
(L. I-X), <i>Pío de Luis, OSA</i>	321
1. Introducción	325
2. El planteamiento	328
3. Datos sobre los mártires	329
4. Los argumentos de san Agustín	332
4.1. <i>Si hay que rendir culto a los dioses por los bienes de la vida presente...</i>	332
4.2. <i>Si hay que rendir culto a los dioses por los bienes de la vida futura...</i>	338
5. La recepción de los argumentos de san Agustín: paganos, cristianos y pelagianos	343
5.1. <i>En relación con los bienes de esta tierra</i>	343
5.2. <i>En relación con los bienes de la otra vida</i>	345
6. Conclusión	352
 EDIFICACIÓN DE LA CIUDAD DE DIOS, Modesto García Grimaldos, OSA	355
1. Las dos ciudades	359
2. Creación frente a eterno retorno	361
3. El motor que mueve la historia	364
4. El final del hombre	367
5. Estado intermedio	369
6. El fin del mundo	370
7. La resurrección de los muertos	373
8. El juicio final	378
9. El infierno	380
10. La Jerusalén celestial	383
 SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES	389

PRESENTACIÓN

VICENTE DOMINGO CANET VAYÁ, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

«Por eso yo, ardiendo en celo por la casa de Dios,
y para refutar sus blasfemias y errores [de los detractores del cristianismo],
resolví escribir la Ciudad de Dios»
Retract. II, 43.

«Dos amores han dado origen a dos ciudades:
el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la tierra;
y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial.
La primera se gloría en sí misma;
la segunda se gloría en el Señor»
De civ. Dei, XIV, 28.

«Creo que con la ayuda de Dios he cumplido la deuda de esta gran obra.
A los que les haya sabido a poco, o tal vez demasiado, les suplico me dispensen,
y a los que les parece que basta, den gracias, agradecidos, no a mí,
sino a Dios juntamente conmigo»
De civ. Dei, XXII, 30.

«Cuando leo los escritos de san Agustín —afirma Benedicto XVI¹—
no tengo la impresión de que se trate de un hombre que murió hace
más o menos mil seiscientos años, sino que lo siento como un hom-
bre de hoy: un amigo, un contemporáneo que me habla, que nos
habla con su fe lozana y actual».

A san Agustín «siempre lo encuentra vivo»² quien se acerca a su obra y «es muy útil para quien lee sus escritos»³.

El 24 de agosto de 410 la ciudad de Roma fue invadida por los godos de Alarico. La lectura de este hecho histórico por parte de los

¹ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 16 de enero de 2008. Cfr. COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Grandes maestros de la iglesia de los primeros siglos. Catequesis de Benedicto XVI. De san Clemente Romano a san Máximo el Confesor* (= Catequesis hoy 5), Madrid 2009, p. 274.

² POSIDIO, *Vita*, XXXI.

³ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 20 de febrero de 2008. Cfr. COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Grandes maestros de la iglesia de los primeros siglos. [...]*, p. 287.

no cristianos motivó al Obispo de Hipona a escribir *La Ciudad de Dios* (413-426).

El Centro Teológico San Agustín, al publicar las Actas de sus XV Jornadas Agustinianas sobre *Dos amores fundaron dos ciudades* —celebradas en el Colegio San Agustín durante los días 10 y 11 de marzo de 2012 en Madrid— fija su mirada en *La Ciudad de Dios*, con motivo del aniversario del inicio de tan magna obra (413) cuya huella profundísima sigue viva en la cultura de Occidente y de todo el mundo.

El sociólogo C. Wright Mills señala que «*Ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas*»⁴. Si somos capaces de descubrir la interacción entre los dos elementos, estaremos en una posición óptima para comprender el escenario histórico, la biografía y la relación que entre ambos trasluce *La Ciudad de Dios*. En esta obra del Obispo de Hipona encontramos su fe, su pensamiento y su vida en un conjunto armonioso no ajeno al acontecer de la problemática eclesial, social e histórica. Este planteamiento define precisamente nuestra tarea a lo largo de la celebración de las XV Jornadas Agustinianas.

Cuando las hordas de Alarico en el año 410 cruzaron el Tíber y saquearon la Urbe, Agustín «*se vio profundamente afectado*»⁵, lloró amargamente. En el sermón *De Urbis Excidio* dice:

«*Nos han anunciado cosas horrendas. Exterminios, incendios, saqueos, asesinatos, torturas de los hombres. Ciertamente que hemos oído muchos relatos escalofriantes; hemos gemido sobre todas las desgracias; con frecuencia hemos derramado lágrimas, sin apenas tener consuelo. Sí, no lo desmiento, no niego que hemos oído enormes males, que se han cometido atrocidades en la gran Roma*»⁶.

San Agustín amaba a Roma⁷. La respuesta dada por el obispo de Hipona a la nueva situación socio-política y religiosa nos permite descubrir en *La ciudad de Dios*, obra que es al mismo tiempo apologética

⁴ C. WRIGHT MILLS, *La imaginación sociológica*, México 1986, p. 23.

⁵ Pío XII, Discurso *Vous Avez voulu* al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955, en AAS 47 (1955) 680.

⁶ *De u. Exc.*, II, 3.

⁷ Cfr. CARDENAL ANGELO SODANO, *Homilía con motivo de la celebración del 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín*, Basílica de san Agustín en el Campo de Marte, 12 de noviembre de 2004 [en línea] «http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2004/documents/rc_seg-st_20041112_sodano-sant-agostino_it.html» [Consulta: 1 de febrero de 2012].

y dogmática, el problema de la razón y de la fe, de la relación entre la fe y la cultura⁸.

Muestra a un pastor que en la elaboración de *La Ciudad de Dios* se sustenta de dos tradiciones culturales: la pagano-clásica y la hebreo-bíblica⁹. Una y otra son objeto de estudio en las XV Jornadas Agustinianas.

«*El sabio —afirman todos estos filósofos [los estoicos]— debe vivir en sociedad. Esta afirmación la suscribimos nosotros —dice san Agustín— con mucha más fuerza que ellos*»¹⁰. La opinión del obispo de Hipona coincide con la tradición de los filósofos, y el juicio de la gente, en que el hombre está dispuesto por la naturaleza misma a vivir en sociedad:

«¿Qué tigre no arrulla, manso, a sus cachorros, y los acaricia blandamente, olvidado de su fiereza? ¿Qué milano, por muy solitario que vuele sobre su presa, no fecunda a su pareja, y entreteje el nido, incuba los huevos y alimenta a sus polluelos, y conserva, como si fuera para con su propia madre, la hogareña convivencia con toda la paz que le es posible? ¡Cuánto más el hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano!»¹¹.

Ahora bien, ¿Cómo vivir esta condición social? «*Ninguna raza hay tan sociable por naturaleza, y tan dada a la discordia en su degradación*»¹². Del texto del Libro XIV, 28, «*Dos amores fundaron dos ciudades [...], la terrena; y [...] la celestial*», que da título a las XV Jornadas Agustinianas, se derivan dos tipos de sociedades humanas: la de los impíos que viven según el hombre y la de los justos que viven según Dios. Dos urbes definidas, no por rasgos de la naturaleza, sino por decisiones de voluntad, de carácter moral y religioso¹³.

⁸ Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, 28 de agosto de 1986, II, 1, en AAS 79 (1987) 147-148.

⁹ Cfr. SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO, *El pensamiento político de san Agustín en su contexto histórico-religioso* [en línea], en PEDRO ROCHE ARNAS (Coord.), *El pensamiento político en la Edad media*, Madrid 2010, p. 41. «<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3310545>» [Consulta: 16 de febrero de 2012].

¹⁰ *De civ. Dei*, XIX, 5.

¹¹ *De civ. Dei*, XIX, 12, 2. Ver también, *De civ. Dei*, XVIII, 2,1: «*La sociedad de los mortales se extiende por toda la tierra y en la mayor diversidad de lugares, pero está unida por la comunión de la misma naturaleza*».

¹² *De civ. Dei*, XII, 27, 1.

¹³ SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO, *El pensamiento político de san Agustín* [...], p. 50.

Dos amores, dos ciudades «mezcladas desde el principio hasta el fin»¹⁴ en un mismo tiempo de la historia. «Las dos [...] ciertamente con fe diversa, con diversa esperanza, con caridad diversa, hasta que sean separadas en el último juicio y consiga cada una su propio fin, que no tendrá fin»¹⁵. Solo al final se revelará lo que son y se separan para siempre. Pero, hoy como ayer, mientras el reloj de la historia siga su curso, caminan juntas y en su travesía convergen en el quehacer cotidiano de realizar una vida común¹⁶. Quienes integran la ciudad de Dios no desdeñan nada de cuanto es de interés de los hombres, sus coetáneos:

«Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz de la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que —según la enseñanza recibida— debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero.

En esta vida como extranjera, la ciudad celestial se sirve también de la paz terrena y protege, e incluso desea —hasta donde lo permita la piedad y la religión—, el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida. Ella ordena la paz terrena a la celestial, la única paz que al menos para el ser racional debe ser reconocida como tal y merece tal nombre, es decir, la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía en Dios»¹⁷.

Así, pues, «ya que la vida ciudadana es [...] una vida social»¹⁸, el cristiano, en su caminar según la fe por país extranjero, está convocado a colaborar y cooperar en las tareas comunes señaladas a favor de aquellos que constituyen la comunidad de los hombres. Pues, aunque «es verdad que somos ciudadanos de otra “ciudad”, donde está nuestra verdadera patria, [...] el camino hacia esta meta debemos recorrerlo cada día en esta tierra. Participando desde ahora en la vida de Cris-

¹⁴ *De civ. Dei*, XVIII, 54, 2.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. VITTORINO GROSSI, *Eclesiología en san Agustín*, en JOSÉ OROZ RETA Y JOSÉ A. GALINDO RODRIGUEZ (dirs.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, II. *Teología dogmática*, Valencia 2005, p.803.

¹⁷ *De civ. Dei*, XIX, 17.

¹⁸ *Ibid.*

to resucitado debemos vivir como hombres nuevos en este mundo, en el corazón de la ciudad terrena»¹⁹.

«Dos amores fundaron dos ciudades»²⁰.

«El fundamento de la convivencia humana es siempre el amor. El amor verdadero en la estructura de una comunidad humana favorece el bien común y el de cada uno de los individuos que la componen, mientras que el amor egoísta, que no es amor verdadero, incita a la disensión, favorece el individualismo y, en definitiva, puede acabar destruyendo la comunidad»²¹.

El amor es social²² y, en cuanto tal, reclama y exige una preocupación por el bien común²³. En estos términos lo expresa Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*:

«Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese «todos nosotros», formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz. Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como pólis, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la pólis. Ésta es la vía institucional —también política, podríamos decir— de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que pueda ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la pólis. El compromiso por el bien común, cuan-

¹⁹ BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 27 de abril de 2011, en *Ecclesia* (2011), p. 731.

²⁰ *De civ. Dei* XIV, 28.

²¹ JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, *La pedagogía, la catequesis de san Agustín y sus valores*, en JOSÉ OROZ RETA Y J. A. G. R. (dirs.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy, III. Temas particulares de Filosofía y Teología*, Valencia 2010, p. 308.

²² Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, 28 de agosto de 1986, II, 2, en AAS 79 (1987) 150.

²³ Cfr. MARIO MENDOZA RÍOS, *San Agustín y la ciudad terrena* (= Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana 10), Madrid 2003, p. 10.

do está inspirado por la caridad, tiene una valencia superior al compromiso meramente secular y político. Como todo compromiso en favor de la justicia, forma parte de ese testimonio de la caridad divina que, actuando en el tiempo, prepara lo eterno. La acción del hombre sobre la tierra, cuando está inspirada y sustentada por la caridad, contribuye a la edificación de esa ciudad de Dios universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana. En una sociedad en vías de globalización, el bien común y el esfuerzo por él, han de abarcar necesariamente a toda la familia humana, es decir, a la comunidad de los pueblos y naciones, dando así forma de unidad y de paz a la ciudad del hombre, y haciéndola en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras»²⁴.

El cardenal Peter K. A. Turkson, presidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz, se pregunta: *«¿Cómo actúa, por tanto, el ser humano, como ciudadano del aquí y del ahora, así como también de la ciudad celeste, en razón de su nuevo nacimiento por medio de la imperecedera semilla de la Palabra de Dios (1 Pe 1, 23), cómo realiza su compromiso y lleva a cabo su contribución a favor de la edificación de una ciudad humana que refleje con fidelidad la ciudad de Dios?»*²⁵. A esta cuestión, cabe ofrecer una respuesta sintética: San Agustín percibió que la historia de las dos ciudades se construye por medio de cada ser humano, el cual es convocado en primera persona a ser un constructor de historia, también de la historia de la ciudad de Dios. Intuyó que ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse la una sin la otra. Por eso, el obispo de Hipona, tras el saqueo de Roma, vuelto hacia sus contemporáneos, postrados por aquella catástrofe impensable, abrió el camino de un modo nuevo de hacer historia con la contribución de cada ciudadano²⁶. Captó la interrelación entre el hombre y la sociedad, entre su biografía y la historia. Y en la convergencia de estas, en el *«patio de los gentiles [...], pone de manifiesto la audacia de los cristianos de no renunciar jamás a buscar positivamente todos los caminos para delinear formas de diálogo que correspondan a las esperanzas más profundas y a la sed de Dios de los hombres. Tal audacia permite colocar dentro de este contexto la*

²⁴ *Caritas in veritate*, 7.

²⁵ PETER KODWO APIAH TURKSON, *Palabra de Dios y compromiso en el mundo* [en línea] <http://www.sagrabadibliacee.com/index.php/ponencias/143-palabra-de-dios-y-compromiso-en-el-mundo> [Consulta: 14 de febrero de 2012].

²⁶ Cfr. VITTORINO GROSSI, *Eclesiología en san Agustín*, en JOSÉ OROZ RETA Y JOSÉ A. GALINDO RODRIGUEZ, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy, II* [...], p. 804.

*pregunta sobre Dios, compartiendo la propia experiencia en la búsqueda y comunicando como un don el encuentro con el Evangelio de Jesucristo»*²⁷. En tal empeño el cristiano encuentra su oportunidad de construir la ciudad de Dios en la ciudad de los hombres:

*«La Iglesia quiere el bien del hombre en todas sus dimensiones: en primer lugar como miembro de la ciudad de Dios y luego como miembro de la ciudad terrena»*²⁸.

El Centro Teológico San Agustín con las XV Jornadas Agustinianas, pretende, una vez más, ser un lugar de encuentro y de intercambio en torno a san Agustín y su obra. Las ponencias que vertebran las XV Jornadas Agustinianas, y que recogen las presentes Actas, nos muestran que *La ciudad de Dios* responde a la cuestión sobre la relación entre la esfera política y la esfera de la fe, y «*sigue siendo una fuente para definir bien la auténtica laicidad y la competencia de la Iglesia, la grande y verdadera esperanza que nos da la fe*»²⁹.

Agradezco a todos los profesores y alumnos del Centro Teológico San Agustín el esfuerzo que han realizado para organizar y llevar a cabo las XV Jornadas Agustinianas. Mi reconocimiento a los ponentes por haber compartido su saber sobre san Agustín y, sobre todo, por su amor a la Verdad que nos une con él superando los límites del tiempo y del lugar. Mi agradecimiento al Rvdo. P. Robert Prevost, Prior General de la Orden de San Agustín, por su presencia y apoyo; al Rvdo. P. Miguel Miró Miró, Prior General de la Orden de Agustinos Recoletos, por compartir con nosotros su tiempo y el amor por la figura de san Agustín, y por presidir la Eucaristía de clausura como acción de gracias a Dios por el don que el obispo de Hipona supone para ambas Órdenes y para la Iglesia. Finalmente, agradezco la participación de los asistentes a las XV Jornadas Agustinianas cuyas Actas se publican a continuación.

²⁷ XIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Lineamenta *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, I, 5 [en línea] «http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_sp.html#_ftn77» [Consulta: 16 de febrero de 2012].

²⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *De libertate christiana et liberatione*, 22 de marzo de 1986, 63, en AAS 79 (1987) 581.

²⁹ BENEDICTO XVI, Audiencia General, 20 de febrero de 2008. Cfr. COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Grandes maestros de la iglesia de los primeros siglos*. [...], p. 284.

El libro VIII de *las Confesiones* relata la conversión de san Agustín. El «*tolle, lege, tolle, lege*», «*toma, lee, toma, lee*»³⁰, tanto ayer como hoy, es una llamada a la conversión y, también, una invitación a la lectura. «*Merece ciertamente que se la lea [la Ciudad de Dios] también en nuestros tiempos como ejemplo y acicate para reflexionar mejor en torno a las relaciones entre el cristianismo y las culturas de los pueblos*»³¹. Lo mejor que podemos hacer es seguir esa recomendación y, con la ayuda de los expertos que han hecho realidad este proyecto del Centro Teológico San Agustín, acercarnos a *La ciudad de Dios* del obispo de Hipona. Si es así, estimado lector, las XV Jornadas Agustinianas habrán cumplido con creces su objetivo. Solamente nos queda «*Pedir al Señor que en todos nosotros se despierte este deseo, esta apertura hacia Dios, y que también los que no conocen a Cristo sean tocados por su amor, de forma que todos juntos estemos en peregrinación hacia la ciudad definitiva y la luz de esta ciudad brille también en nuestro tiempo y en nuestro mundo*»³².

³⁰ *Conf.* VIII, 12, 29.

³¹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, 28 de agosto de 1986, II, 1, en AAS 79 (1987) 148.

³² BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 30 de noviembre de 2005 [en línea] «http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20051130_sp.html» [Consulta: 18 de febrero de 2012].

PONENCIAS

LA COMUNIDAD CRISTIANA EN LA DIALÉCTICA DE LOS AMORES

GONZALO TEJERINA ARIAS, OSA
Facultad de Teología de Salamanca

RESUMEN:

Tras examinar los supuestos antropológicos sobre el amor como fuerza configuradora de la existencia individual y de la historia y la sociedad y la aparición del símbolo de la ciudad para describir la sociedad humana, se aborda la constitución según San Agustín de la Ciudad de Dios o comunidad creyente en el Dios verdadero a partir de la gracia que rescata a parte de la humanidad hundida en la iniquidad como heredera del pecado de Adán. Tras considerar la constitución de la Ciudad de Dios, el estudio aborda su desarrollo en su peregrinar por el mundo, en antítesis con la ciudad de los hombres formada por quienes no rinden culto al verdadero Dios, exponiendo los elementos fundamentales que identifican la existencia cristiana en su dimensión histórica en camino hacia la consumación escatológica en la celeste Ciudad de Dios.

PALABRAS CLAVE:

Ciudad de Dios, Teología de la historia, Gracia/salvación, Existencia cristiana, Espiritualidad del amor.

ABSTRACT:

After reviewing the anthropological assumptions about love as configurative force of the individual existence and of the human history and society and the appearance of the symbol of the city to describe human society, we tackle the constitution, according to St. Augustine, of the city of God or community that believes in the true God, that starts from the grace that rescues part of humanity sunk in iniquity as heir of Adam's sin. After considering the constitution of the city of God, the study deals with his development in its pilgrimage around the world, in antithesis with the city of men formed by those who does not worship the true God, exposing the fundamental elements that identify the Christian existence in its historical dimension towards the eschatological consummation in the celestial City of God.

KEY WORDS:

City of God, theology of History, grace/salvation, Christian existence, spirituality of love.

La Ciudad de Dios es la obra definitiva de la madurez humana, intelectual y religiosa de San Agustín, elaborada a lo largo de 13 años, de 413 a 426, concluida, por tanto, cuando el Obispo de Hipona suma 72 años, a cuatro de su muerte.

Producto extenso, trabajoso, cimero, del genio agustiniano, quiere trazar la efectividad histórica de la dualidad de afectos que anida en el corazón del hombre, en medio de numerosas y extensas disgresiones y de estudios monográficos sobre distintas cuestiones particulares que fácilmente pueden hacer perder de vista ese objetivo general. De este peligro seguramente sea consciente el mismo Agustín cuando a la altura del comienzo del libro XVIII, por tanto con casi dos tercios del escrito detrás, declara el proyecto de su obra del modo más completo. Antes, en distintos momentos ha dado razón del trabajo realizado o por realizar en los diez primeros libros de apología contra el paganismo y esa explicación se reitera aquí: ha tratado de refutar en ellos a los enemigos de la Ciudad de Dios que antepusieron sus dioses a Cristo, fundador de ella¹. Por tanto, la larga y poderosa impugnación del paganismo, el golpe de gracia contra él de toda la apología cristiana antigua en esos diez primeros libros, queda ordenada en función del propósito de fondo de describir la dialéctica histórica de las dos ciudades en cuanto defensa de la de Dios frente a sus enemigos. Esos enemigos de la *Civitas Dei* son los moradores de la ciudad de los hom-

¹ Ya desde el Prólogo del libro I se afirmaba, y casi con las mismas palabras, el propósito de defender la Ciudad de Dios de quienes anteponen sus dioses al Fundador de ésta. Se repite este propósito en X, 18 y IV, 1, donde menciona la inculpación que tales enemigos de la Ciudad de Dios hacen a la religión cristiana de cualquier cosa desagradable que padezcan. Al acabar el libro X –X, 32, 4– pormenoriza el trabajo ya realizado: los cinco primeros libros han sido escritos contra quienes creen que hay que venerar a los dioses por los bienes de esta vida y los cinco siguientes contra los que piensan que hay que venerarlos por la vida que sigue a la muerte. Iniciado ya el libro XI –XI, 1–, Agustín reiterará que ha contestado ya a los enemigos de la Ciudad santa. En lo sucesivo, todas las citas sin título proceden de *La Ciudad de Dios*.

² I, 1.

bres² en una de sus versiones más decadentes que ha sido el paganismo romano o la Roma pagana sobre la que Agustín, no obstante su reconocido amor por la latinidad, vierte con la mayor libertad espiritual los juicios más duros.

Sólo después de combatido y vencido el paganismo, también en su absurdo intento de responsabilizar a la comunidad cristiana que es la Ciudad de Dios de la caída de Roma, Agustín querrá tratar, como explica en ese comienzo del libro XVIII³, el origen de las dos ciudades, a lo que dedica los cuatro libros siguientes. Después, del XV al XVII, el desarrollo de ambas desde Adán hasta el Diluvio (XV), y desde Abrahám hasta Jesucristo (XVI y XVII). El desarrollo histórico de las dos ciudades se hace siguiendo el curso de la humanidad trazado por la Biblia que para Agustín, evidentemente, es el desarrollo real de la historia humana. Concluida con el libro XVII la reconstrucción del desarrollo histórico de la Ciudad de Dios en lo que ha sido el periodo testimoniado por la Escritura, el mundo, observa el Santo, ha seguido mientras, en paralelo, su historia propia a la que no ha prestado mayor atención por haber querido centrarse en la Ciudad de Dios para que se percibiera con mayor nitidez su desarrollo. En lo que sigue, a partir de este libro XVIII, describirá el curso histórico de la ciudad de los hombres desde los días de Abrahám, a fin de que el lector conociéndola pueda comparar ambas ciudades entre sí⁴, es decir, a beneficio de la mejor teoría de la *Civitas Dei*. Esta descripción del curso de la ciudad de los hombres, paralelo y mezclado con el de la Ciudad de Dios, llega hasta el libro XIX y los 3 últimos de la obra quedan consagrados a la suerte final de los habitantes de ambas ciudades, en el más allá, en un ensayo de escatología con el que concluye la magna obra agustiniana.

1. FUERZA CONFIGURADORA DEL QUERER HUMANO

Un estudio genético que quiera abordar la constitución de la Ciudad de Dios puede y debe comenzar señalando un fenómeno que se percibe como último radical antropológico y que es, tal como titulamos este apartado, la fuerza configuradora del querer o el amor.

En la *Ciudad de Dios* no faltan las afirmaciones sobre el querer de la voluntad como fuerza configuradora del ser del hombre y de su

³ El propósito se declara también en X, 32, 4.

⁴ XVIII, 1.

andadura histórico-social. En la vertebración teórica de la obra, esa enseñanza si no alcanza una extensión grande, como se puede comprender juega un papel de primera importancia, quizá como elemento no tan tematizado como mereciera, pero decisivo en la arquitectura del pensamiento agustiniano. En el hombre, sostiene el Obispo de Hipona, el querer se afirma como el factor constitutivo, de tal manera que todos los movimientos que lleva a cabo del querer provienen: «En todos ellos hay un querer; mejor diría, todos ellos no son más que querer»⁵.

Es preciso entonces conocer cómo es el querer o la voluntad del hombre para percibir los movimientos afectivos del alma, buenos o malos. Si el hombre es lo que ama, como ha escrito el Santo en otros lugares, es decir, si el hombre termina por ser el objeto o la realidad que ama siendo configurado o asimilado por ella, el querer mismo en su orientación concreta, el signo de su voluntad *in actu*, define todo el abanico de estados afectivos del hombre y por tanto su alma. Hay toda una fenomenología que el Santo ensaya sobre la diversidad de los estados afectivos que vive el hombre a partir del querer que es el desencadenante de su vida psíquica. Así, «el amor ávido de poseer el objeto amado es el deseo; la posesión y el disfrute de ese objeto es la alegría; el huir lo que es adverso es el temor, y el sentir lo adverso, si sucediere, es la tristeza»⁶. Pero además de este espectro de vivencias emocionales causadas por el dinamismo del querer, está la radical orientación ética de éste: «El querer recto, dice Agustín, es el amor bueno, y el querer perverso, el amor malo»⁷. El querer o el amar es recto cuando se orienta a Dios y desde Dios, mientras que está pervertido en relación a su dinamismo natural cuando se orienta a amarse el hombre a sí mismo, esto es, desordenadamente.

Por otro lado, aunque ya cercano al final de la obra y tampoco con la extensión que estas afirmaciones merecerían, Agustín pondera la dimensión social del hombre sabio: «Nuestra más amplia acogida a la opinión de que la vida del sabio es vida de sociedad». Con toda razón esta natural socialidad es vista por el Doctor africano como un fundamento objetivo de la Ciudad de Dios: si la vida de los santos no fuera vida social, esta ciudad no existiría. Es decir, si la fe cristiana no conllevara en su natural desarrollo una dimensión social, obviamente no

⁵ XIV, 6.

⁶ XIV, 7, 2.

⁷ Ib.

nacería la Ciudad de Dios. A esta afirmación Agustín añade inmediatamente largas consideraciones sobre la abundancia y la gravedad de los males que aquejan a la vida social⁸, lo que permite comprender que la dimensión social no es privativa de los sabios o de los creyentes que forman la Ciudad de Dios, sino propia de todo ser humano dado que todos procedemos de los mismos padres⁹, aunque en la ciudad de los hombres la convivencia padezca tantos males que han descrito poetas y pensadores que Agustín aduce. Todavía podemos sumar a estas consideraciones la afirmación breve pero clara de cierta bondad natural de la ciudad terrena. No es acertado, dice Agustín, sostener que los bienes que desea esta ciudad no son bienes, cuando ella misma es un bien, el mejor en su género¹⁰. Es decir, la comunidad humana, aún formada por no creyentes o no cristianos que viven un amor descarriado al no tributar el culto debido al verdadero Dios, esta comunidad no deja de ser un bien o un valor en sí misma, evidentemente para sus propios ciudadanos.

En un momento determinado, en un paso más hacia adelante, Agustín profundiza en la dinámica de la sociedad humana, más exactamente la del pueblo, en la cual sus afectos e intereses son el factor que define su fisonomía concreta. Este es el fundamento antropológico de la entidad histórico-salvífica que son las dos ciudades que para Agustín provienen de dos amores distintos. En efecto, una sociedad humana, el pueblo, según establece el Santo frente a otras comprensiones del fenómeno, es «el conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados» y la diferencia entre los distintos pueblos radica en las cosas, mejores o peores, en que se ponga en común la *dilectio*. Es decir, el factor aglutinante de los individuos que los constituye en pueblo es la unidad afectiva, con-cordia, en torno a unos objetos u objetivos comunes. Como la dimensión afectiva, el *cor*, es la raíz de todo el dinamismo del yo individual y de hecho el hombre es lo que ama, así la comunidad de afectos en torno a unos objetos determinados es lo que crea y constituye el pueblo, y para saber qué es cada pueblo es preciso examinar los objetos de su amor. Y sea cual sea el objeto de su amor o interés, si es realmente un conjunto de seres racionales que de hecho están unidos afectivamente en torno

⁸ XIX, 5.

⁹ XII, 27.

¹⁰ XV, 4.

a unos mismos objetos, se trata de un pueblo, que será tanto mejor cuanto más nobles sean los intereses que ligan a sus individuos y tanto peor cuando menos nobles¹¹.

2. LA ESCISIÓN DEL QUERER Y EL PRINCIPIO HERMENÉUTICO DE LOS DOS AMORES

Pero la gran categoría interpretativa de la obra, que tiene tras de sí las consideraciones antropológicas que acabamos de recoger, es la dualización del querer y la concreta polaridad de los amores humanos. La teoría o el principio hermenéutico de los dos amores era ya una elaboración con la que contaba Agustín antes de acometer la redacción de esta obra magna en la que aplicará ese esquema del amor dual, en un empeño impresionante, al terreno de lo histórico, lo social y político¹². Hablando de polaridad o dualidad entendemos una tensión entre los dos elementos que la componen. Los amores, los hombres y las ciudades se hallan en antítesis entre sí¹³, de donde brota el drama humano en todos sus planos. En la antropología agustiniana la polaridad de los amores estaba asentada tiempo atrás, dando de sí la presencia de Dios y la presencia del pecado en el interior del ser humano. El hombre, en cuanto creado por Dios, está orientado naturalmente a Él y sólo en Él se asienta debidamente y descansa¹⁴, pero a su vez lleva una fuerte inclinación al pecado como herencia de la primera caída. Hay en él, por tanto, dos inclinaciones, dos voluntades, dos amores que Agustín ha conocido y observado en sí mismo pugnando dolorosa y desgarradoramente¹⁵.

Las dos inclinaciones (*pondera*) son las fuerzas que sostienen e impulsan la existencia y la historia del hombre que, por lo tanto, está determinada, no por dos principios ontológicos como enseñaban los

¹¹ XIX, 24.

¹² R. FLÓREZ, «La teoría de 'los dos amores' en su dimensión antropológica», en ID., *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, 118; véase la «Introducción General» de J. Morán a su edición de la obra en los volúmenes XVI-XVII de la BAC, Madrid 1958, 43-45.

¹³ «San Agustín, avezado a explorar el campo de las paradojas cristianas, concibió el curso del mundo o su historia como un choque continuo de antítesis de dos amores que han levantado dos ciudades», V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana*, Madrid 1974, 224.

¹⁴ *Confesiones* I, 1.

¹⁵ *Confesiones* VIII, 5, 10.

maniqueos, sino por dos actitudes humanas que asumen los individuos y los pueblos, de tal suerte que el curso de la historia y su inteligibilidad está en los amores que la caracterizan¹⁶. De este modo, en la visión agustiniana, el hombre es la medida de la sociedad y de la historia¹⁷. De ambas actitudes, la primera es el *amor Dei* que conlleva el deseo de verdad y de felicidad y alumbró la unidad interior del hombre; la segunda es el *amor sui* que procede de la desobediencia de la voluntad y la perpetúa, orientando el amor desordenadamente hacia las criaturas. Tal es el dualismo agustiniano de los dos amores que sostiene su antropología, su espiritualidad, su moral¹⁸ y su visión del drama de la historia humana y de la historia de la salvación de la que la *Ciudad de Dios* ofrece una construcción impresionante¹⁹. La unidad del ser humano está profundamente resquebrajada, el hombre vive escindido en dos querer, arrastrado por dos afectos que son de rango verdaderamente ontológico y en virtud de esta potente inclinación se configuran dos seres humanos, dos ciudades, dos historias y dos destinos finales al término de la singladura histórica²⁰.

Si el querer humano es definidor de la trayectoria del individuo, de la comunidad y de la historia, lo cierto es que ese querer se halla en estado de escisión tras la caída original que en todo el pensamiento agustiniano y en *La Ciudad de Dios* en concreto juega un papel verdaderamente determinante. El Santo de Hipona pondera repetida-

¹⁶ «Il duplice atteggiamento spirituale consiste in due principi diversi, in due modi di intendere e vivere la storia. La radice ultima della intelligibilità della storia stà nei due 'amori' che la caratterizzano e che sono all'origine delle due città», M. PERRINI, «Senso e valore della storia in Sant'Agostino» en AA.VV., *Saint Augustin. Father of european and african Civilization*, New York 1985, 28.

¹⁷ La analogía entre la constitución del hombre y de la sociedad ya había sido tratada abundantemente por Platón: S. ÁLVAREZ TURIENZO, «San Agustín, la moral y la política», en J. OROZ RETA - J. A. GALINDO RODRIGO (Ed.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, I: la filosofía agustiniana*, Valencia 1998, 677.

¹⁸ R. FLÓREZ, O. c., 128-129. «*Amor Dei* e *Amor sui*, questi due 'pesi' che attraggono l'uomo da Adamo in poi, questo il mistero più profondo dell'uomo che egli vive, istante per istante fino all'ultimo istante», M. F. SCIACCA, «Il concetto di storia in S. Agostino», en *La Ciudad de Dios* CLXVII (1954), 198.

¹⁹ En *El Génesis a la letra* (11, 15, 20) llega ya a describir la dualidad de los amores como fundamento de las dos ciudades.

²⁰ «Due amori, due scelte: la libertà si attua nei termini di questa dialettica. Due amori, due tempi, quello del peccato e quello della grazia. Dialettica del tempo e dialettica della libertà all'interno di ogni singolo uomo», M. F. SCIACCA, O. c., 21. Empero, en *La Ciudad de Dios* esta tensión interna, dentro del mismo individuo humano, apenas tendrá desarrollo, impostada la reflexión de Agustín sobre la dialéctica de las dos ciudades como objetivaciones respectivas de los dos amores.

mente la gravedad del pecado de Adán²¹ en cuya raíz hubo una mala voluntad a su vez movida por la soberbia, que para Agustín es raíz del pecado original: «¿Cuál pudo ser el principio de la mala voluntad sino la soberbia?»²². Esta soberbia es apetito de celsitud perversa que consiste en el abandono del principio al que el ánimo debía estar unido para hacerse principio para sí y serlo de hecho²³. Habiéndose el primer hombre complacido en sí por su soberbia, la justicia de Dios lo entregó a él mismo para arrastrar, luchando contra sí, en vez de la libertad que deseó, una servidumbre miserable bajo el poder de aquel a quien dio su consentimiento al pecar²⁴.

Este pecado de Adán, por ser él cabeza de la humanidad, ha introducido una profunda alteración en la naturaleza de todos sus descendientes que deja en ella la ignorancia y un amor perverso²⁵. La naturaleza humana, maleada en esa caída, sólo engendra ciudadanos de la ciudad terrena, vasos de ignominia que solamente pueden ser objeto de la reprobación divina. Esa es para Agustín la situación de la humanidad, verdadera *massa dannata*²⁶. Empero, de esta humanidad descendiente de la pecaminosa raíz adánica, en su benevolencia, Dios ha hecho vasos de misericordia, destinados por Él soberanamente a la gloria²⁷. En su designio, Dios a unos dio la pena merecida y a los otros la gracia indebida²⁸. Todo el género humano sería arrastrado a la muerte del alma, o sea a la condenación eterna, si «la gracia de Dios no librara a algunos»²⁹. Así, si la naturaleza maleada por el pecado engendra los habitantes de la ciudad terrena, la gracia que libera del pecado engendra los de la Ciudad celestial; aquellos son llamados vasos de ira y estos vasos de misericordia³⁰.

²¹ XV, III; XIV, 1; XIV, 12; XIV, 15, 1; XXI, 12.

²² XIV, 13, 1; «el hontanar y el origen de todos los males es la soberbia, que reina sin carne en el diablo», XIV, 3, 2.

²³ *Id.*; sobre el dinamismo de la soberbia, XIV, 14.

²⁴ XIV, 15, 1.

²⁵ «...La raíz de la ignorancia y del amor perverso con que nace todo hijo de Adán», XXII, 22, 2.

²⁶ XV, 21. «Quien en sí destruyó un bien que podría ser eterno, se hizo acreedor de un mal eterno. De ahí la condenación de toda la masa del género humano», XXI, 12.

²⁷ XV, 21. «Es tal la misericordia de Dios para con los vasos de misericordia destinados a la gloria...», XXI, 16.

²⁸ XV, 21; «Es tal la disposición de los hombres que en unos aparece el valor de una gracia misericordiosa y en otros el de una justa venganza», XXI, 12.

²⁹ XIII, 14; «Nadie escapa a ese suplicio justo y debido si no es por una misericordia y una gracia indebida», XXI, 12.

³⁰ XV, 2.

3. LA CIUDAD COMO SÍMBOLO DE LA EFECTIVIDAD HISTÓRICA DEL AMOR

De este modo, Agustín puede decir que en el primer hombre creado tuvieron origen dos sociedades entre los hombres, «dos especies de ciudades», porque de él habrían de proceder los unos que serían condenados por justo juicio de Dios y los otros que serán salvados en la gloria, porque la gracia de Dios no puede ser injusta ni su justicia cruel³¹. Cuando acaba el capítulo XIV, el Obispo de Hipona escribe las famosísimas e inolvidables palabras, una de las acuñaciones más certeras del retórico que siempre fue: «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios, hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma y la segunda en Dios»³². Del modo más explícito, da cuenta poco después del lenguaje simbólico adoptado en el desarrollo de la obra: «He dividido, dice, la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios». Figuradamente (*mystice*), dice Agustín, damos a estos grupos el nombre de ciudades, «que es decir sociedades de hombres», indicando así de forma expresa la índole simbólica o metafórica de la denominación de ciudad. Una de esas ciudades está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo³³.

Con ese carácter metafórico, toma la denominación «ciudad de Dios» según explica más de una vez, de la enseñanza bíblica, refiriendo los tres textos de los salmos en que así aparece³⁴, de los cuales se aprende la existencia de esa ciudad cuyos moradores anhelamos ser por amor que nos ha inspirado su Fundador, mientras que los habitantes de la ciudad de los hombres dieron primacía a sus dioses sobre la Fundador de la ciudad santa³⁵. Más allá de esa referencia próxima, sobre todo al salmo 86, la duplicación de la imagen que lleva a hablar de dos ciudades tiene otras probables fuentes más remotas, como

³¹ XII, 27, 2.

³² XIV, 28.

³³ XV, 1, 1.

³⁴ Sal 86, 3; 47, 2.3.9; 45, 5, 6; XI, I. En X, 7 menciona sólo Sal 86, 3. Sin cita concreta de textos, V, 19. El título de ciudad, además, «fue elegido para ofrecer un intencionado contraste a las *Repúblicas* de Platón y Cicerón, con quienes mantuvo una lucha agónica en algunas partes del trabajo», H. CHADWICK, *Agustín*, Madrid 2001, 159.

³⁵ XI, I.

la formación maniquea del joven Agustín o las formulaciones dualistas en el pensamiento de San Pablo (hombre viejo-hombre nuevo)³⁶. En varios momentos, la Ciudad de Dios, formada por quienes viven ese amor prioritario a Dios, la ciudad por tanto de los creyentes verdaderos, será identificada abiertamente como la comunidad eclesial: «La Ciudad de Dios, es decir, la Iglesia»³⁷, aunque esta identificación, como iremos viendo, merece varias acotaciones.

Para Agustín, todo el desenvolvimiento de lo humano es reductible a las dos ciudades³⁸. Siendo tantos y tan distintos los pueblos de la tierra, no forman más que «dos géneros de sociedad humana, que podemos llamar, conformándonos con nuestras Escrituras, dos ciudades. Una es la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu; cada una en su paz propia»³⁹. La dualidad verdadera, a la que da nombre el título de dos ciudades es, pues, la que cristaliza en el curso histórico de la humanidad. Dos grandes grupos, dos comunidades humanas, dos historias, dos destinos escatológicos que se constituyen a partir de una dualidad afectiva. La sentencia sobre el origen de ambas ciudades retrae de este modo el estudio de ellas a la búsqueda de su raíz última que son los amores del hombre o más radicalmente del querer humano como fuente de todo su desarrollo histórico-social que lleva hasta el más allá, donde ambas ciudades se consumarán en la gloria o en la perdición eterna. Así lo hemos señalado en el apartado anterior. Si el amor en su doble valencia o dirección general funda dos ciudades, dos modos de ser los hombres, dos historias frecuentemente imbricadas entre sí, queda patente la dualidad del movimiento afectivo del hombre que tiene tamaño poder configurador, como principio de vida y acción de dos modos de ser del individuo, de la comunidad, de la historia, del *ésjaton* eterno. La misma dialéctica que gobierna la historia de cada individuo determina la de la sociedad humana, de modo que el principio de interioridad es el fundamento también de la historia de los pueblos que en realidad no está dividida exteriormente por edades, siglos, etc., sino

³⁶ L. CILLERUELO, «La oculta presencia del maniqueísmo en ‘La Ciudad de Dios’», en *La Ciudad de Dios* CLXVII (1954), 475-476, 491-493, 501ss.

³⁷ XIII, 16; ver también XVII, 4, 3.

³⁸ Los precedentes en la obra agustiniana sobre la dualidad de ciudades se hallan en *La verdadera religión*, 27, 50; *Catecismo para principiantes*, 19, 31; *El Génesis a la letra*, 11, 15, 20; *La gracia de Cristo y el pecado original*, 2, 24, 28. Véase al respecto la «Introducción» de T. Calvo Madrid a la edición de *La Ciudad de Dios*, en BAC Selecciones, Madrid 2009, 4-5; L. CILLERUELO, *O. c.*, 483-485.

³⁹ XIV, 1.

en virtud de dos amores y de dos tiempos⁴⁰, lo cual constituye una notabilísima novedad frente al paganismo del tiempo, incluido el cosmopolitismo estoico⁴¹.

4. REPARACIÓN DEL AMOR Y NACIMIENTO DE LA CIUDAD DE DIOS POR LA GRACIA DE CRISTO

Al Dios omnipotente no le faltaron medios en su sabiduría para completar el número de los predestinados a su ciudad sacándolos de la corrupción del género humano, ciertamente no por sus méritos, dado que la masa total estaba dañada de raíz, sino por su gracia⁴². Es necesario afirmar que en las varias descripciones que se ofrecen de esta intervención divina salvadora, queda patente que se trata de una verdadera predestinación. De este modo, los que son liberados reconocen que deben su salvación a una bondad indebida, gratuita, cuando se ven libres de la compañía de aquellos con los cuales en justicia debían ser castigados. La seducción del Maligno no será efectiva en los predestinados por la gracia divina a la vida eterna, no hay porqué inquietarse por quienes regenerados por la gracia marchan por las veredas del Señor, de los cuales Satanás no logrará arrastrar a ninguno a la condenación eterna⁴³. A la pregunta si Dios ha debido crear a los que en su presciencia sabía que iban a pecar acabando por ser una masa condenada, Agustín sostiene la legitimidad de esa creación porque mediante Jesucristo había de salvar a muchos de la vanidad, y en un razonamiento que puede resultar excesivo, añade que a quienes presupo que no había de librar de la condena por todos merecida, los ha creado para utilidad de los que sí habría de librar y para disponer del término de comparación por contraste de las dos ciudades⁴⁴. La ciudad soberana debe aprender de los vasos de ira a no confiar en su libre albedrío, sino a poner su esperanza en invocar el nombre del Señor⁴⁵.

⁴⁰ M. F. SCIACCA, *O. c.*, 202.

⁴¹ L. CILLERUELO, *O. c.*, 496-497; «cuando el Imperio deja de existir es cuando Agustín hace ver que la sociedad verdadera (pero esto era un descubrimiento propio) no tiene fundamentos políticos, sino naturales, religiosos, culturales; en una palabra, espirituales», *Id.*, 497.

⁴² XIV, 26.

⁴³ XX, 7, 3.

⁴⁴ XVII, 11. De este modo parece sugerirse que la dualidad de las dos ciudades con el realce histórico-salvífico de la *civitas Dei* de algún modo formara parte del designio de Dios.

⁴⁵ XV, 21.

Dios, pues, no nos ha abandonado a nosotros mismos cargados de pecados, de espaldas a la luz y cegados por el amor de las tinieblas, o sea de la iniquidad. En tal estado envía a su Hijo que manifiesta cuánto estima al hombre y tras su muerte redentora, el Espíritu difundirá en nuestros corazones la caridad⁴⁶. La gracia llega por medio de Jesucristo, el mediador único y verdadero, como Agustín pone de relieve con todo rigor y detenimiento en los libros IX y X frente a las falsas mediaciones salvadoras en las que han confiado los platónicos y como repetirá más brevemente en partes posteriores de la obra al exponer positivamente la arquitectura de la Ciudad de Dios. En estos capítulos del libro, en efecto, como muy justamente se ha señalado, el desarrollo cristológico de la Ciudad de Dios es muy parco⁴⁷.

Para llegar a la verdad, la Verdad misma, el Hijo eterno asumiendo al hombre y no consumiendo a Dios, abrió el camino de la fe para que el hombre tuviera en el Hombre-Dios un camino hacia el Dios del hombre. El hombre Cristo Jesús es el Mediador en cuanto Dios y en cuanto humano, pues sólo hay un camino protegido contra todos los errores, que uno mismo sea Dios y hombre: la meta, Dios; el camino, el hombre⁴⁸. Lo cual naturalmente no diluye el misterio de Jesucristo, en quien es visible y evidente lo humano nacido de una virgen y Dios oculto, engendrado divinamente de un Dios Padre⁴⁹. Prohibiendo con su doctrina salubérrima el culto a los dioses falsos y rechazando con autoridad divina las nocivas desviaciones humanas, él va formando su propia familia apartándola por todas partes de la corrupción en un mundo que se tambalea y viene abajo, y con esa familia va fundando la eterna y gloriosa ciudad sobre el valor auténtico de la verdad⁵⁰, de modo que Cristo es el rey y fundador de la ciudad de Dios⁵¹. Sólo mediante Jesucristo libra la gracia de Dios a los hombres de la tiranía

⁴⁶ VII, 31.

⁴⁷ «Esperábamos un complemento exigido por su cristocentrismo. Pero Cristo no aparece mucho en la cúspide de la Ciudad de Dios... el cristocentrismo agustiniano tan patente, como ya advertimos, al concluir los diez primeros libros del ‘magnum opus’, primera parte de la obra, no está tan presente al final de la segunda y última», E. Rivera de Ventosa, «Visión cristiana de la historia», en J. OROZ RETA - J. A. GALINDO RODRIGO (Ed.), *O. c.*, III, Valencia 1998, 982. El autor se refiere exactamente al último capítulo del libro, pero la observación vale para toda su segunda parte.

⁴⁸ XI, 2.

⁴⁹ XVIII, 46.

⁵⁰ II, 18.

⁵¹ XVII, 4, 2.

de los engaños de los demonios⁵². Ciertamente, como vimos, sin Jesucristo y su obra salvadora que hace libres a muchos hombres sería vana la creación del género humano.

En definitiva, el principio originario y distintivo de ambas ciudades es: de la ciudad terrena, la naturaleza viciada tras el pecado de origen que da de sí el amor desordenado, el *amor sui*, egoísta, que contradice el designio creador de Dios según el cual el hombre no debía vivir para hacer su voluntad sino la de Dios⁵³ y que no puede no llevar a la condena; y principio de la celestial, la gracia que redime a los destinados por Dios y que hace que pueden amar rectamente. Quien no haya sido regenerado perecerá porque en Adán, de quien proviene, con todos los hombres, quebrantó el pacto con Dios⁵⁴. Los hombres que viven según la carne, entendiendo la carne como expresión del hombre entero, viven exactamente según el hombre⁵⁵, esto es, según una naturaleza decaída, bajo un amor desordenado, mientras que los que por gracia divina viven según el espíritu, viven según Dios, con un amor recto, y ambos hombres dan origen a dos ciudades diversas y contrarias entre sí⁵⁶.

Esta dualidad de hombres, los hijos de la naturaleza viciada y los de la gracia derramada por Cristo, es figurada en los hijos de Abrahán: Ismael, nacido de Agar, la esclava, en el curso ordinario de la naturaleza, es el hijo de la carne, mientras que Isaac, nacido de Sara, la libre, es hijo de la promesa y figura de la gracia, no de la naturaleza porque se prometió a un padre centenario y a una madre estéril, y así representa a los hijos de la misericordia⁵⁷. Isaac es figura de los socios de la paz eterna,

⁵² IV, 31, 1.

⁵³ «No fue creado recto para vivir según él mismo, sino según su Hacedor, esto es, para hacer la voluntad de Dios antes que la suya», XIV, 4, 2. Naturalmente, cuando el hombre vive según él mismo, no según Dios, vive según la mentira: «no vivir como su condición exigía que viviera, eso es la mentira», XIV, 4, 1.

⁵⁴ XVI, 27.

⁵⁵ En este sentido, resulta sumamente valiosa la precisión de Agustín de que por carne como parte del hombre se entiende al hombre entero –XIV, 4, 2–, no debiendo por tanto demonizarse la dimensión corporal del hombre que es obra de Dios: «No hay necesidad de colgar ese sambenito de nuestros vicios y pecados, injuriando a su vez al Creador, a la naturaleza de la carne, que en su género y orden es buena. Lo que no es bueno es abandonar al bien Creador y vivir según el bien creado, ora se elija vivir según la carne, ora según alma», XIV, 5.

⁵⁶ «De que hay unos que viven según la carne y otros según el espíritu, se han originado dos ciudades diversas y contrarias entre sí. La misma idea puede expresarse de este modo: unos viven según el hombre y otros según Dios», XIV, 4, 2. Ver en la misma dirección XIV, 9, 6.

⁵⁷ XV, 3; XVI, 26, 1.

habitantes de la ciudad libre en la que reina, no el amor a la voluntad propia, sino un gozo por el bien común y la obediencia a la caridad que hace de muchos un solo corazón, una concordia perfecta⁵⁸. Advuértase la coincidencia de este lenguaje con el de la Regla del Santo que muestra cómo la comunidad religiosa iniciada por él es o debe ser a todas luces una realidad o realización cabal de la Ciudad de Dios.

5. CONFIGURACIÓN HISTÓRICA DE LA CIUDAD DE DIOS

La *Civitas Dei*, tal como Agustín la contempla, tiene dos etapas y por tanto dos figuras distintas, como ya advierte desde el comienzo de la obra⁵⁹, la Ciudad de Dios en su fase histórica o terrena y la Ciudad de Dios celestial, es decir, la comunidad de los salvados en la eternidad en la cual la ciudad en su fase terrena se consuma. De esta suerte es un principio de interpretación básico entender a cuál de ellas se refieren las distintas descripciones de la obra, lo que no siempre resulta evidente por el hecho de que alguna vez la ciudad de Dios en su fase terrena es llamada también ciudad celestial⁶⁰. De ambas figuras de la *Civitas Dei*, en este estudio prestamos atención sobre todo a la que forma la comunidad de creyentes en su periplo histórico.

La Ciudad de Dios nace con la comunidad judía que es el Pueblo de Dios. Ciertamente, cómo la gracia divina, que Agustín afirma una y otra vez brota de Jesucristo, formó la comunidad hebrea como ciudad de Dios, queda sin explicación suficiente. El estatuto salvífico de Israel como parte de la *Civitas Dei* hubiera merecido una explicación mayor. Lo cierto es que los israelitas auténticos forman la Ciudad de Dios que alumbrará a Cristo según la carne. Cristo-Dios fundó esa ciudad de Dios en los patriarcas, especialmente Abrahám, y en los profetas antes de hacerse hombre merced a María. No siempre, sin embargo, se afirma tan resuelta o positivamente la pertenencia firme del pueblo judío a la *Civitas Dei*, quedando definido más de una vez en los términos más relativos de profecía o preludio⁶¹. Como preanuncio, en el Antiguo Testamento, escribe muchas veces Agustín, latía el

⁵⁸ XV, 3.

⁵⁹ «...La gloriosísima ciudad de Dios, ora en el actual decurso de los tiempos, ora en aquella estabilidad del descanso eterno», prólogo, libro I.

⁶⁰ Ver por ejemplo XIX, 17.

⁶¹ «...Eran en cierto modo su república consagrada, era en profecía y preludio la Ciudad de Dios, que había de formarse de todos los pueblos», X, 32, 2.

Nuevo⁶², a Israel se le prometían y se le daban bienes terrenos, pero los hombres espirituales de la comunidad hebrea entendían —aunque ellos mismos aún no abiertamente— que esos bienes temporales eran figura de los eternos⁶³. Entre los miembros del pueblo de Israel, sin embargo, hubo también israelitas sólo según la carne, no por la fe, que forman parte de la ciudad impía y que son enemigos del Rey de la Ciudad de los santos al que mataron⁶⁴. A esta Ciudad de Dios formada por el pueblo de la promesa divina a Abrahám se sumarán los gentiles llamados por gracia de Dios a la fe que son también espiritualmente hijos de Abrahám⁶⁵.

Empero, en más de un momento San Agustín rompe la pertenencia externa o visible a la comunidad israelita o al mismo pueblo cristiano como vínculo exclusivo de unión con la Ciudad de Dios. El Obispo de Hipona sostiene como perfectamente creíble que hayan existido hombres no pertenecientes al pueblo elegido a quienes ha sido revelado el misterio de la encarnación de Jesucristo. Este misterio fue preanunciado a los futuros santos a fin de que una y la misma fe por su mediación conduzca a todos los predestinados a la Ciudad de Dios. Según Agustín alcanza a explicar, esos tales que así lo predijeron, o fueron impulsados por la misma gracia, por medio de ángeles mediante signos adecuados a los tiempos o, siendo ajenos a esa gracia —y por tanto hay que pensar que carentes de destino de salvación—, fueron instruidos por los ángeles malos que confesaron a Cristo. Según un cierto designio previo, pues, el misterio de la salvación eterna realizado por Jesucristo fue anunciado desde el principio del género humano, se predicó «a los que convino».

Los judíos, entiende Agustín, no se atreverán a sostener que nadie fuera de ellos perteneció a Dios desde la elección de Israel y el rechazo de su hermano Esaú. Si ellos han sido del modo más propio el Pueblo de Dios, no pueden negar que ha habido en las demás naciones hombres dignos de ser llamados verdaderos israelitas por ser ciudadanos de la patria celestial, unidos con vínculos celestiales. Tal fue el caso de Job que muestra que también de las otras naciones han exis-

⁶² Por ej., IV, 33; V, 18, 3; en ocasiones se acentúa mucho el bajo valor del AT en su latencia: «El Antiguo Testamento, dado sobre el monte Sinaí, que engendra esclavos, tiene sólo un valor, el dar testimonio del Nuevo. Mientras uno lee a Moisés, se echa un velo sobre el corazón y al pasar a Cristo se descubre el velo», XVII, 7, 4.

⁶³ IV, 33. Enumeración más detallada de elementos en VII, 32.

⁶⁴ XVII, 16, 2.

⁶⁵ XVIII, 28.

tido hombres que vivieron según Dios y le agradaron y son miembros de la Jerusalén espiritual⁶⁶. O bien el caso, tratado en otro lugar, de la Sibila de Eritrea, de la que Agustín afirma que escribió vaticinios claros sobre Jesucristo y cuyo poema no contiene nada favorable al culto a los dioses falsos, al contrario, habla contra ellos y sus adoradores, de tal suerte que bien puede enumerarse entre los pertenecientes a la Ciudad de Dios⁶⁷.

De manera aún más misteriosa se da el hecho de que entre los mismos enemigos de la Ciudad de Dios se hallan ocultos algunos que han de ser conciudadanos de los creyentes, de tal suerte que éstos no deben considerar infructuoso soportar como ofensores a esos a quienes quizá un día encuentren como testigos de la fe. Como también es cierto que en su fase peregrina por el mundo, la Ciudad de Dios tiene a algunos miembros que perteneciendo a ella por la práctica sacramental no participarán con ella en la herencia de los santos. San Agustín, como dijimos, identifica la Ciudad de Dios con la Iglesia pero la mera pertenencia formal o exterior a ésta no hace ciudadanos de aquella. Hay de hecho fieles que, unos ocultos, otros manifiestos, a veces unidos a los enemigos, hablan contra el Dios cuyo sello sacramental llevan y tan pronto llenan con los paganos los teatros como con los cristianos las iglesias⁶⁸. En otra descripción de los mismos u otros muy parecidos, habla Agustín de aquellos simuladores que haciendo profesión de fe viven como infieles siendo cristianos en caricatura. De hecho, pertenecen también al Maligno no sólo los enemigos declarados de Cristo y de la Ciudad de Dios, sino también la cizaña que se desarrolla junto al trigo a lo largo del tiempo y que sólo al final del mundo será recogida⁶⁹. Asimismo, pertenecen a la ciudad terrena los que siendo moradores de la Ciudad de Dios se han desviado de la fe planteando diversas herejías, por lo cual viven no según Dios, sino según el hombre⁷⁰. En efecto, en la Ciudad de Dios debe reinar y reina una profunda armonía, de tal suerte que estos herejes suscitados por el Diablo envidioso para combatir la doctrina cristiana no caben en ella: «No puede tener la Ciudad de Dios sin corrección y discriminación a personas de tan contrarios pareceres, a ejemplo de los filósofos, que se

⁶⁶ XVIII, 47.

⁶⁷ XVIII, 23, 1,2. Por el contrario, Hermes Trimegisto quizá predijera el tiempo en que la religión cristiana echaría por tierra las ficciones de la falsa religión, pero lo hizo como amigo de ésta, sin expresar lo que significa el nombre de cristiano: VIII, 23, 2.

⁶⁸ I, 35.

⁶⁹ XX, 9, 3.

⁷⁰ XV, 20, 1.

contradecían unos a otros en la ciudad de la confusión»⁷¹, como veremos más adelante.

Ciertamente, apostilla Agustín, no hay que desesperar de la enmienda de algunos de esos, más cuando entre los mismos enemigos, como acaba de decir, se encuentran algunos predestinados a ser amigos, lo que es desconocido incluso para ellos mismos (*adhuc ignoti etiam sibi*). De este modo, el destino último de la salvación eterna de los hombres, esto es de la pertenencia a la Jerusalén celeste, parece quedar confiado al misterio de la predestinación de la gracia divina, siendo claro, ciertamente, que de esta suerte, en el mundo se hallan profundamente confusas y mezcladas entre sí las dos ciudades hasta que la justicia divina las separe en el último juicio⁷².

6. DECURSO HISTÓRICO DE LAS DOS CIUDADES

Agustín lleva a cabo una extensa reconstrucción histórica del desarrollo de las dos ciudades a partir de la Escritura que merece ser mencionada. La dualidad de ambos hombres y ambas ciudades se le presenta ya desde los hijos de los primeros padres. Caín, el primero, pertenece a la ciudad de los hombres, es su fundador —«el fundador de la ciudad terrena fue fratricida»— y Abel, muerto por su hermano a causa de la envidia⁷³, representa la Ciudad de Dios⁷⁴ como víctima de las persecuciones de los impíos amadores de la ciudad terrena⁷⁵. En efecto, primero fue el ciudadano de este mundo y luego el peregrino que pertenece a la Ciudad de Dios, elegido y predestinado por la gracia. En verdad, éste nace de la raíz dañada de todos, pero Dios de esa masa formó un vaso de honor tras haber hecho otro de ignominia porque en todo hombres, como ya vimos, es primero el réprobo y luego el justo que llegaremos a ser por el progreso de la virtud⁷⁶.

⁷¹ XVIII, 51.

⁷² I, 35.

⁷³ XV, 5. De esta suerte, en la historia de la salvación la envidia gana un protagonismo casi semejante al que en el pensamiento agustiniano juega la soberbia: «Pese a la diatriba incesante de san Agustín contra la soberbia, declarada mil veces raíz de todo vicio, al descender en sus análisis históricos a las ruindades diarias de la vida, le sale al paso otro vicio: la *envidia*. Por las bajezas de su proceder tal vez se le manifieste como hasta más repugnante», E. Rivera de Ventosa, *O. c.*, 951.

⁷⁴ XV, I, 2. Abel, pastor de un rebaño real, asesinado, es también figura de Cristo, pastor de la grey humana, a quien dieron muerte los judíos, prefigurados en Caín: XV, 7.

⁷⁵ XV, 15, 1.

⁷⁶ XV, 1, 2. Además, según la Escritura, Caín fundó una ciudad y Abel como peregrino no, porque la Ciudad de los santos tiene su origen arriba: id.

El nuevo hijo de Adán y Eva, Set, asienta de nuevo con Caín la dualidad⁷⁷ y en sus respectivas descendencias se fueron perfilando los indicios de las dos ciudades⁷⁸, la de los que viven según el hombre y la de los hijos de Dios, que sin embargo se fueron entremezclando y confundiendo hasta el extremo de que la humanidad entera, exceptuados ocho hombres, se hizo acreedora de perecer por el diluvio⁷⁹. Hubo, en efecto, una mezclanza, una especie de confusión entre las dos ciudades por comunicación de iniquidad, por el desorden del amor al olvidar los hijos de Dios a Dios para amar a las hijas de los hombres adoptando sus costumbres y abandonando así la religión que cultivaban en la ciudad santa (Gen 6, 1 ss) y trastornando el orden de la caridad, de la estimación y del amor⁸⁰.

El arca de madera de Noé y los que con él se salvaron del castigo divino es figura de la Ciudad de Dios que peregrina por este mundo, figura de la Iglesia que se salva por el leño en que pendió el Mediador entre Dios y los hombres⁸¹. Tras el diluvio, dice Agustín, no es fácil saber si continuaron las huellas de la Ciudad santa en su marcha o si se perdieron por imponerse los tiempos de la impiedad de modo que ni un solo hombre adorara al único Dios verdadero. Después de la bendición dada a los hijos de Noé y de la maldición del segundo, durante mil años, hasta Abrahám, la Escritura no hace mención de los justos que dieron culto piadoso a Dios⁸². Ciertamente, continuó el desarrollo de la ciudad de los hombres con la diversidad de las lenguas como castigo de las naciones impías y soberbias⁸³. De esa humanidad terrena fue excepción la familia de Taré que conservó el culto al único Dios verdadero y la plantación de la Ciudad de Dios y de la que nació Abrahám, en quien la figura de la *civitas Dei* se hace luz y las promesas divinas que se cumplirán en Cristo se tornan más claras⁸⁴. Por entonces era floreciente en Asiria la ciudad de los hombres, con

⁷⁷ Ver XV, 18.

⁷⁸ Caín engendró a Henoc y fundó en su nombre la ciudad terrena, no peregrina en este mundo, apoltronada en su felicidad temporal, mientras que de Set nació Enós que puso su esperanza en la invocación de Dios (Gen 4, 26), XV, 17.

⁷⁹ XV, 12f; XV, 20, 4.

⁸⁰ XV, 22.

⁸¹ XV, 26, 1. Lo que se exponga, dice Agustín, incluso con mayor competencia que la suya, sobre el arca del Diluvio, ha de relacionarse con la Ciudad de Dios, viajera en medio de este mundo corrompido como en medio de un diluvio: XV, 26, 2.

⁸² XVI, 1; XVI, 2, 3.

⁸³ XVI, 11, 1.

⁸⁴ XVI, XII. Sobre las promesas a Abrahám, XVI, 16.

su capital en Babilonia, de nombre Confusión, unos mil doscientos años antes de la fundación de Roma, la Babilonia de Occidente⁸⁵, continuadora suya, nueva capital de la ciudad terrena. La pertenencia a la Ciudad de Dios pasará a Isaac y de éste al hijo menor, Jacob⁸⁶, del que proviene Judá, de cuya tribu nacerá Cristo⁸⁷. Tras la liberación del Pueblo de Dios de la esclavitud de Egipto por medio de Moisés, le fue dada al Pueblo la Ley de Dios en el Sinaí, llamada Viejo Testamento porque sus promesas son terrenas mientras que Jesucristo prometerá el reino de los cielos en el Nuevo⁸⁸.

En el curso histórico de la Ciudad de Dios dentro del pueblo judío, la historia que va de Abrahám a David es para Agustín la adolescencia del pueblo de Dios, comenzando su juventud a partir de David⁸⁹, rey de la Jerusalén terrena y figura de lo venidero⁹⁰, destacando en esta historia los profetas que tanto hablaron de Cristo, de modo especial Isaías que mucho profetizó sobre Cristo y la Iglesia, esto es, sobre el Rey y la ciudad por él fundada⁹¹.

Como parte de la Ciudad de Dios, el pueblo israelita gozaba de una notable unión interna en torno a la verdad de lo que Agustín hace un elogio abierto enfatizándola frente a la situación de la ciudad de los hombres, en la cual los filósofos han polemizado interminablemente y sin un arbitraje superior que estableciera la verdad: «¿Qué pueblo, qué reinado, qué autoridad pública de la ciudad impía sentó plaza de juez para definir entre opiniones tan opuestas de los filósofos, aprobando unas y rechazando otras?». Diversa es la situación del pueblo israelita a quien se confió la Palabra de Dios y que nunca confundió a los seudoprofetías con los profetas auténticos, de modo que siempre sus moradores, de modo concorde, reconocían a los verdaderos autores de la Escritura. Todas las verdades que los filósofos llegaron a discutir entre sus errores como la creación divina del mundo o su providencia

⁸⁵ XVI, 17. Así denominaba seguramente ya el NT a Roma (1Pe 5, 13), de donde podría haber tomado esa designación Agustín.

⁸⁶ XVIII, 4. Los hijos de Isaac son ya desde el vientre de su madre cabeza de dos pueblos (Gen 25, 23), el judío y el cristiano: XVI, 35; XVI, 42.

⁸⁷ XVI, 41.

⁸⁸ XVIII, 11; Sobre Moisés, libertador del pueblo de Dios, con más detalle ver XVII, 43, 1; XVIII, 8.

⁸⁹ XVI, 43, 3.

⁹⁰ La música que David cultivaba y con la que alababa a Dios, es figuración mística en su diversidad de sonidos de la unidad concorde y variada que rige una ciudad bien ordenada: XVII, 14.

⁹¹ XVII, 1; XVIII, 29, 1.

amorosa, la belleza de las virtudes, etc., todo esto había sido predicado al pueblo de la Ciudad de Dios por sus profetas sin disputas⁹².

7. MEZCLA, OPOSICIÓN Y COINCIDENCIA DE LAS DOS CIUDADES

Como ya apuntamos, en paralelo, desde los días de Abrahám, Babilonia camina su jornada codeándose con la Ciudad de Dios que peregrina en este mundo⁹³. Luego le sucederá Roma, hija suya, porque plugo a Dios servirse de ella para humillar al mundo entero y pacificarlo, reduciéndolo a la unidad de la misma república por las mismas leyes⁹⁴. Nacidas ambas ciudades de la fuente del amor humano, viciado según la naturaleza o reordenado por obra de la gracia, las dos se hallan en el curso de la historia humana profundamente entremezcladas, lo que Agustín sostiene teniendo muy presente la parábola evangélica del trigo y la cizaña. Muchos réprobos se mezclan con los buenos en el curso de los días, unos y otros «son recogidos en la red evangélica y en el mundo, como en el mar, prendidos en las mallas, nadan entremezclados hasta llegar a la orilla, donde los malos serán separados de los buenos»⁹⁵.

Vimos más arriba cómo individuos pertenecientes a la ciudad de los hombres están destinados a pasar a la Ciudad de Dios según el misterioso designio divino, mientras que otros aparentemente vinculados a ésta, por su incoherencia, han de padecer la condena eterna de los moradores de la ciudad humana. En lo que hace a las ciudades como tales, sin embargo, Agustín parece diferenciarlas claramente no obstante el hecho de que convivan entremezcladas. La mezcla es de cada una en su identidad, no sólo diferenciada, sino abiertamente contrapuesta en tantos aspectos esenciales. Así, la ciudad terrena, siguiendo enseñanzas de hombres o de demonios, se forjó sus dioses falsos a capricho, a partir de criaturas humanas o de otros seres, a los cuales

⁹² XVIII, 51, 2-3. Además, ninguna nación, ni siquiera Egipto, tan ufano con la veteranía de su ciencia, se puede gloriarse de mayor antigüedad que la de los patriarcas y profetas bíblicos: XVIII, 39.

⁹³ XVIII, 2, 2. De ningún modo se deberá identificar la ciudad terrena con el estado, dado que aquella es una configuración ético-religiosa bien distinta de la realidad del estado: M. PERRINI, *O. c.*, 31; L. CILLERUELO, *O. c.*, 494, 496.

⁹⁴ XVIII, 22.

⁹⁵ «Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima», I, 35; ver X, 32, 4; XI, 1; XVIII, 49.

servía y ofrecía sacrificios, despreciando la verdadera divinidad y sufriendo por ello las sacudidas de las pasiones desordenadas. Si esta ciudad de los que viven según el hombre lleva en sí a ciudadanos que parecen atemperar y de hecho atemperan esos afectos, en su impiedad llegan a tal arrogancia que por eso mismo se sienten más hinchados cuanto más disminuyen sus dolores. Por el contrario, la Ciudad celeste peregrina en la tierra, que vive no según la carne sino según Dios, no se forja dioses falsos, sino que ella misma es hechura del Dios verdadero y su verdadero sacrificio⁹⁶.

Contrapuesta es también la relación entre ambas en lo que hace a las relaciones que establecen entre Dios y el mundo: «Los buenos, miembros de la ciudad de Dios, usan del mundo para gozar de Dios, mientras los malos quieren usar de Dios para gozar del mundo que en su amor dislocado es su objetivo real⁹⁷. Esta contraposición no puede no derivar hacia el conflicto abierto en el que la ciudad de los hombres obra ya como perseguidora de la familia de Dios, lo que veremos en breve.

Las dos ciudades, empero, tienen también experiencias comunes mientras conviven en el mismo mundo. Ambas usan por igual de los bienes temporales o son afligidas con los mismos males; pero su fe, su esperanza y su caridad son diferentes hasta que sean separadas en el juicio final y llegue cada una a su fin que no tendrá fin⁹⁸. Además, es cierto asimismo que en su desarrollo natural la ciudad de los hombres logra ciertos bienes o valores. No será eterna, porque acabará en una condena que la aniquilará, pero tiene en el mundo su bien y se goza en la posesión que pueden ofrecer las cosas de este mundo, un gozo del que podemos pensar que será bien relativo pero real. De hecho, Agustín añade poco después que no es justo afirmar que los bienes que desea esta ciudad terrena no sean bienes, «puesto que ella misma es un bien y el mejor en su género», lo que viene a reivindicar la consistencia objetiva de las realidades humanas que forman la ciudad terrena y su cuadro de valores inmanentes, por bajos que estos sean. Bajos son, de hecho, para Agustín que prosigue afirmando que por motivo de esos bienes ínfimos la ciudad de los hombres desea cierta paz terrena⁹⁹. También el pueblo enajenado de Dios goza de cierta paz que

⁹⁶ XVIII, 54, 2; XIV, 9, 6.

⁹⁷ XV, 7.

⁹⁸ XVIII, 54, 2.

⁹⁹ XV, 4.

no debe ser despreciada, paz, empero, de la que no gozará al fin porque no usa bien de ella antes del fin, o sea, en la marcha concreta de la historia. Estas explicaciones sobre la presencia de la paz en la ciudad terrena obedecen, con seguridad, a la condición de verdadero transcendental del ser que para Agustín tiene la paz que Dios concede a todo ser, equivalente a cualquier don natural de que está adornada toda criatura, un elemento que sostiene todas los seres hechos por Dios, «un beneficio del verdadero Dios, común, como el sol, como la lluvia y como otros subsidiarios de la vida, a ingratos y pecadores»¹⁰⁰. Así se hace patente que sin dejar de pertenecer a la *civitas Dei*, los creyentes son también ciudadanos de la sociedad terrena.

De hecho, a la Ciudad de Dios interesa mucho gozar de la paz existente en este mundo, «porque mientras están mezcladas las dos ciudades, usamos también nosotros de la paz de Babilonia». Este fue el motivo que movió al Apóstol Pablo a advertir a la Iglesia que ore por los reyes y por los constituidos en dignidad, a fin de que los creyentes, moradores de la ciudad celeste, podamos llevar una vida calma y tranquila en el ejercicio de la piedad y de la caridad¹⁰¹. Si la ciudad de los hombres apetece la paz y fija la concordia entre los que mandan y los que obedecen en que sus quereres sean acordes de algún modo en los asuntos terrenos, la Ciudad de Dios usa de esa paz por necesidad mientras dura la vida mortal que necesita de esa paz. Aunque como cautiva en la ciudad terrena donde ha recibido promesa de su redención, no duda en obedecer las leyes necesarias que reglamentan la vida mortal. Siendo ésta común, en torno a ella hay concordia entre ambas ciudades¹⁰². A la postre, es bien cierto que sólo dentro del mundo los miembros de la Ciudad de Dios afirman su pertenencia a ésta, que sólo en el mundo pueden alcanzar su salvación.

A fin de completar la exposición del pensamiento de Agustín hay que mencionar el paralelo superior sobre la dualidad de los hombres que existe entre los ángeles, que determina la existencia también de dos sociedades angélicas, «tan diversas y contrarias entre sí, en las que hallamos el principio de las dos ciudades en lo humano»¹⁰³. En efec-

¹⁰⁰ III, 9.

¹⁰¹ XIX, 26.

¹⁰² XIX, 17. Ambas ciudades, pues, «per quanto opposte nella loro finalit  ispiratrice, l'una e l'altra, infatti, per sussistere hanno bisogno della pace, di un minimo di unione sia delle volont  sia nelle opere di pace» M. PERRINI, *O. c.*, 31.

¹⁰³ XI, 34. En el estudio de la Ciudad santa, Agustín justifica que haya empezado justamente por lo referente a los  ngeles que son parte no pequeña de ella: XI, 9.

to, ambas suertes, la de los hombres y antes la de los ángeles, son la misma, de modo que Agustín tiene a bien precisar que no hay en realidad cuatro ciudades, dos de ángeles y dos de hombres, sino que son «dos las ciudades, o sea, dos las sociedades, fundadas una entre los buenos y otra entre los malos, sean ángeles u hombres»¹⁰⁴. Una por tanto, es la sociedad de los hombres piadosos y otra la de los hombres impíos, cada cual con los ángeles de su gremio, en los cuales precedió el amor a Dios o el amor a sí mismo¹⁰⁵.

8. DINÁMICA ESPIRITUAL DE LOS HABITANTES DE LA CIUDAD DE DIOS

Tras todas estas descripciones podemos centrar ya el examen en la realidad concreta de la Ciudad de Dios recogiendo y ordenando de la extensa reflexión de Agustín los elementos constitutivos de su naturaleza y dinamismo histórico-salvífico.

8.1. La fe como sanación del amor

Si el amor es el origen último de la sociedad humana porque es lo que determina la realidad concreta del individuo y de modo más claro y más próximo, como vimos, porque el pueblo se constituye por afectos o intereses, en el caso de la comunidad que constituye la Ciudad de Dios y de sus moradores es la fe sobrenatural el factor en realidad más determinante en cuanto recrea el querer del hombre¹⁰⁶. Fe de la que alguna vez se dice que tiene su asiento más preciso en la resurrección de Cristo¹⁰⁷. De este modo, como el justo vive de la fe, de ella vivirá también todo el pueblo de justos que forma la ciudad de Dios, una fe que obra por la caridad y que lleva al hombre a amar a Dios como debe y al prójimo como a sí mismo. Esta fe regenera y reorienta el querer del hombre¹⁰⁸ y como modo primordial de experiencia de Dios es el determinante verdadero de la identidad de los moradores de

¹⁰⁴ XII, I. De este modo, los creyentes forman con los ángeles una única ciudad de Dios: X, 7.

¹⁰⁵ XIV, 13,1. Habida cuenta de que la porción de los ángeles que forman parte de la Ciudad de Dios nunca ha sido peregrina, la realidad plena de la *Civitas Dei* rebasa así los contornos de la realidad eclesial formada por hombres esencialmente peregrinos: E. RIVERA DE VENTOSA, *O. c.*, 948.

¹⁰⁶ XIX, 24; ver las explicaciones de L. CILLERUELO, *O. c.*, 498.

¹⁰⁷ XV, 18.

¹⁰⁸ XIX, 24.

la Ciudad de Dios y de ésta como comunidad. La gracia divina rige a los hombres mediante la fe en esta vida y tras ella conduce a la perfección definitiva¹⁰⁹. En el aspecto doctrinal de la fe, los moradores de la ciudad de Dios, apoyados en la autoridad divina en cuanto a su credo, no dudan en que lo que se opone a ella es falso¹¹⁰.

En la experiencia de esta fe regeneradora del amor del hombre desempeña un papel decisivo la humildad. «El camino de la religión, dice Agustín, parte de la humildad y se eleva hasta el cielo»¹¹¹, esto es, hasta la salvación eterna. Si a la dinámica de la ciudad terrena pertenece como factor suyo la soberbia que como ya vimos fue raíz de la caída del primer hombre, la humildad, opuestamente, es el camino seguro para llegar al cielo, pues ella levanta en alto el corazón hasta el Señor, lleva a inclinarse debidamente ante el Dios que con su gracia ha de regenerar el corazón y el amor del hombre¹¹².

8.2. La experiencia de Dios

Esta fe, naturalmente, abre a la concreta experiencia de Dios. Como Ciudad de Dios, la comunidad creyente tiene, como es obvio, su asiento en Él, a lo que exhorta S. Agustín: diga y repita la Iglesia, llena de gracia y fecunda en hijos, lo que hace tanto tiempo fue profetizado por Ana, madre de Samuel: «Mi corazón está afianzado en el Señor y mi Dios ha ensalzado mi poder» (1Re 2, 20). Su corazón está afianzado y su poder ensalzado porque lo ha puesto no en sí, sino en el Señor su Dios¹¹³.

En alguna ocasión se ofrece una definición estrictamente teológica de la justicia que hace que el Dios único y supremo impere a la ciudad obediente y que no sacrifique a nadie fuera de Él. En el verdadero culto divino propio de la ciudad de Dios Cristo es el sacerdote, el oferente y la oblación, de lo que es sacramento cotidiano el sacrificio de la Iglesia, pues siendo ella el Cuerpo de la Cabeza que es Cristo ha aprendido por él a ofrecerse a sí misma¹¹⁴. En una página especialmente brillante del libro X, Agustín enuncia los términos concretos del auténtico culto que profesan los moradores de la Ciudad de Dios en

¹⁰⁹ X, 22.

¹¹⁰ XVIII, 40.

¹¹¹ II, 7.

¹¹² XVI, 4.

¹¹³ XVII, 4, 3.

¹¹⁴ X, 20.

su marcha histórica, del cual traza una versión profundamente espiritualizada, un culto, del que dice, aquí y en otros lugares, que no busca y no alcanza el bien para Dios sino para nosotros¹¹⁵. Cuando nuestro corazón está en alto, entonces es su altar. Aplacamos a Dios por medio del sacerdote que es su Unigénito y le sacrificamos víctimas cruentas cuando peleamos hasta derramar la sangre por su verdad. Le quemamos el incienso más suave cuando en su presencia ardemos en su santo amor. Le ofrecemos los dones que nos ha dado y nos ofrecemos a nosotros mismos dándonos a Él. Consagramos la memoria de sus beneficios con solemnidades para que en el correr de los tiempos no se insinúe el olvido ingrato. Le inmолamos la hostia de la humildad en el ara del corazón con una caridad ardiente. Él es la fuente de nuestra felicidad y el fin de nuestros deseos. Eligiéndole, o mejor re-eligiéndole pues le habíamos perdido, tendemos a Él por el amor para llegando, descansar. Nuestro fin no es otro que unirnos a Él, y a Él abrazada, el alma se fecunda de virtudes verdaderas. Amar este bien con todo el corazón y con toda la fuerza es para nosotros el precepto, y a ese bien hemos de conducir a quienes amamos¹¹⁶.

8.3. Esperanza y tensión escatológica en el uso de los bienes y valores del mundo

Por esa fe reciben los creyentes un anticipo o prenda de la eterna ciudad de Dios a la que pertenecen mientras peregrinan por el tiempo hacia ella, suspirando por su belleza¹¹⁷. La norma de vida de la ciudad de Dios en su figura terrena está escrita en el cielo, donde alcanzará su perfección¹¹⁸. Es claro que para Agustín la figura perfecta de la Ciudad de Dios es la celeste que tiene su origen, su forma y su felicidad en la Trinidad divina¹¹⁹. La ciudad eterna polariza el caminar de

¹¹⁵ Ver también X, 17.

¹¹⁶ X, 3, 2. Sobre el culto genuino, siempre en esta perspectiva espiritual o moral que trasciende la materialidad del sacrificio, X, 5, 6,

¹¹⁷ V, 16. Lo que se dice de la fe se afirma de la verdadera religión que es su equivalente, la cual no es fundada por la ciudad de los hombres, fundando ella, por el contrario, la ciudad celestial: VI, 4, 2.

¹¹⁸ La ciudad de Dios no es, por tanto, un ente ideal como la república de Platón que no existe más que en el pensamiento o las palabras: E. L. FORTIN, «Civitate Dei de», en A. D. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de San Agustín*, Burgos 2001, 273.

¹¹⁹ XI, 24. «La ciudad soberana es sin comparación más luminosa. En ella la victoria es la verdad, el honor es la santidad, la paz es la felicidad y la vida es la eternidad», II, 29, 2; la comparación «clarior» se hace frente a la ciudad de Roma.

la ciudad de Dios en el mundo. Los que viven de la fe esperan en los bienes eternos prometidos usando de los bienes temporales como viajeros, sin ser prendidos por ellos ni por ellos desviados del camino que lleva a Dios. La esperanza, por tanto, es esencial en el pueblo peregrino que tiene su fe puesta en Jesucristo: «en la esperanza vive el hijo de la resurrección; en esperanza vive, mientras peregrina acá la ciudad de Dios que es engendrada por la fe en la resurrección de Cristo»¹²⁰.

Y si con el querer regenerado usan de los bienes terrenales sin aficionarse a ellos, con los males es probada su fe o se enmienda. De este modo, la familia del verdadero Dios no funda su consuelo en la esperanza en cosas volubles, pero tampoco infravalora la vida temporal en la cual se ensaya para la eterna¹²¹. En efecto, el uso de los bienes temporales por parte de los habitantes de la ciudad celeste se orienta al logro de la paz celestial; si en la tierra el uso de las cosas temporales dice relación al logro de la paz terrena, en la Ciudad de Dios se orienta al logro de la paz celestial¹²². Al igual que la ciudad terrena, se engendra y se es engendrado, pero la Ciudad de Dios tiene en el mundo miles de ciudadanos que se abstienen de la procreación, cosa que imita la terrena aunque van errados¹²³.

8.4. Dinamismo del amor de los creyentes

Como analista incomparable de los pliegues del alma humana, Agustín traza el dinamismo o la dramática del sentimiento que viven los habitantes de la Ciudad de Dios en su marcha por el mundo. Viven ellos como cualquiera todo el espectro de sentimientos que ha descrito como emergentes en la natural realización existencial del querer: deseo, alegría, temor, tristeza. Como cualesquiera, por tanto, los creyentes temen y desean, se duelen y gozan, pero siendo recto el amor radical desde el que declina la estructura natural de las afecciones, éstas son rectas. Así, temen la pena eterna y desean la vida eterna. Se duelen realmente, porque aún gimen en sí mismos en espera de la adopción y de la redención de su cuerpo. Y se gozan en esperanza, porque se cumplirá la palabra escrita: «La muerte ha sido absorbida en la vic-

¹²⁰ XV, 18.

¹²¹ I, 29.

¹²² XIX, 14.

¹²³ XV, 20, 1.

toria» (1Cor 15, 54)¹²⁴. Estas afecciones si son dirigidas por la recta razón hacia su fin no pueden ser denominadas peyorativamente pasiones cual enfermedades del alma. Son el bagaje natural en que se articula el amor de los hombres y lo que importa es su recta orientación¹²⁵. La Escritura Sagrada, que es la fuente de la religión cristiana, somete a Dios la mente y a la mente las pasiones, de forma que éstas se conviertan a los usos de la justicia¹²⁶. El Señor mismo, por lo demás, remacha Agustín, hizo uso de las pasiones humanas cuando juzgó debía hacerlo, porque en él, que tenía verdadero cuerpo y verdadero espíritu, no era falso ese afecto, de modo que se entristeció con ira ante la dureza de corazón de los judíos (Mc 3, 15) o lloró por la muerte de Lázaro¹²⁷.

El temor y la tristeza, por tanto, son también compañía del querer de los moradores de la Ciudad de Dios como hombres que son en este mundo. Al propósito el Obispo de Hipona exhibe un sentimiento humanitario admirable cuando escribe: «Carecer de dolor mientras peregrinamos en este valle de miserias, como ha dicho y sentido un literato de este mundo no se da sino a costa de inhumanidad en el corazón y de estupor en el cuerpo». Esa *apátheia* sólo se logrará cuando no haya en el hombre pecado alguno y en el tiempo presente ya está bien vivir sin crimen, y el que piense que vive sin pecado no aleja de sí el pecado, sino el perdón¹²⁸.

8.5. Trama y contribución en la historia

Agustín traza la bella alteridad de la ciudad de Dios en la historia de los hombres subrayando con firmeza la novedad liberadora y curativa que despliega en su marcha y en su quehacer en medio del mundo. Frente a la idolatría de la ciudad terrena, la celeste sólo rinde culto al único Dios verdadero por lo cual en materia de leyes religiosas

¹²⁴ XIV, 9, 2.

¹²⁵ XIV, IX, 4; «en nuestra escuela no se atiende a si el ánimo piadoso se afra, sino al porqué de la ira; no a si se entristece, sino al origen de la tristeza; no a si teme, sino al objeto del temor. Airarse contra el que peca para que se corrija, entristecerse por el afligido para que se vea libre y teme del que está en peligro para que no perezca, ¿quién considerándolo bien lo reprenderá», IX, 5.

¹²⁶ IX, 5.

¹²⁷ XIV, 9, 4.

¹²⁸ *Id.* Agustín de esta suerte defiende las emociones como componentes buenos de la naturaleza humana por intención del Creador, atacando la convicción estoica de que la emoción ha de ser suprimida: H. CHADWICK, *O. c.*, 161.

no puede haber acuerdo entre ambas ciudades. La de Dios se ve obligada a disentir y empezó a ser una carga para los que pensaban de otro modo y a padecer sus iras y violentas persecuciones, consiguiendo sólo alguna vez refrenar los ánimos de sus enemigos por el número de sus adeptos y siempre por la gracia de Dios¹²⁹. En su peregrinaje, la Ciudad de Dios va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. En este crecimiento histórico de la familia de Dios hay que señalar la labor de los mártires sobre los cuales en muchos momentos y desde perspectivas muy distintas Agustín vierte, con toda la Iglesia antigua, la estima y la veneración más altas. En efecto, en el combate contra la falsa religión ha sido necesario el auxilio del Dios verdadero que ha enviado a hombres verdaderamente santos y piadosos que muriendo por la verdadera religión hacen desaparecer la falsa de la ciudad humana¹³⁰. Dios, de hecho, ha combatido las supersticiones del paganismo por la altísima humildad de Cristo, el verdadero mediador de la salvación, por la predicación de sus apóstoles y por la fe de los mártires «que viven con la verdad y mueren por la verdad»¹³¹.

La Ciudad de Dios en la tierra no se preocupa de la diversidad de leyes o costumbres que, o resquebrajan, o mantienen la paz terrena. Nada destruye, antes bien, favorece todo aquello que, distinto según las naciones, se ordena al fin de la paz terrena mientras no impida la religión que enseña que debe ser adorado el único Dios verdadero. Esto significa por parte del Obispo de Hipona el reconocimiento franco de un abierto pluralismo de formas de vida histórico-sociales a disposición de los creyentes mientras permanezcan fieles a su fe, que como se puede apreciar, no impone necesariamente un modelo de construcción histórica de la justicia y la paz¹³².

Como ya vimos, la Ciudad de Dios usa de la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los hom-

¹²⁹ La mezcla de las dos ciudades, en efecto y como ya anunciamos, «es fuente de innumerables choques y fricciones, en que se desarrolla la caridad de la tolerancia y la tolerancia de la caridad, y pone a la ciudad de Dios en un estado de inmolación y sacrificio perpetuo, es decir, en la mejor imitación de Cristo, su Rey y modelo», V. CAPÁNAGA, *O. c.*, 225.

¹³⁰ IV, 29.

¹³¹ IV, 30.

¹³² «En cuestiones temporales, el cristianismo no impone un modo propio de vida, diferente del modo de vida del resto de la ciudad, y es compatible, por tanto, con cualquier régimen decoroso. Su universalidad es tal que es capaz de adaptarse a las más diversas costumbres y prácticas», E. L. FORTIN, *O. c.*, 271.

bres. Protege todo lo posible el acuerdo de querer entre los hombres dejando a salvo la religión y supeditando la paz terrena a la celestial que es la verdadera, paz que para Agustín, en definición clásica suya, es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de y en Dios. Esa paz eterna goza aquí por la fe de la que vive al referir al logro de la paz verdadera todas las buenas obras que hace para con Dios y con el prójimo porque la vida de la ciudad es una vida social¹³³. En realidad, no importa nada a esta ciudad el tipo de vida que adopte quien abraza la fe que lleva a Dios mientras no vaya contra los preceptos divinos¹³⁴. Dentro de la convivencia en que se hallan ambas ciudades, son una verdadera bendición del cielo para las cosas humanas los hombres verdaderamente piadosos, aquellos que tributan un culto sincero al verdadero Dios y que estando además dotados de la ciencia de regir los pueblos, por la misericordia de Dios llegan al poder¹³⁵. Agustín, en todo caso, hace el elogio de los emperadores cristianos, no absoluta sino condicionadamente: Son felices si gobiernan con justicia sin olvidar, ante el halago, que son hombres, si colocan su potestad a los pies de la Majestad divina para extender su culto, si son tardos para la venganza y dispuestos para el perdón, si en el mandar compensan la aspereza necesaria con suavidad misericordiosa, si prefieren someter más a sus malos apetitos que a cualquier nación, etc.¹³⁶.

Sólo en la ciudad de Dios, en la república cuyo fundador y gobernador es Cristo, existe la verdadera justicia¹³⁷, sólo en ella «se sirve alegre y felizmente»¹³⁸, mientras que, por lo general, la ciudad de los impíos, refractaria a las órdenes de Dios y por eso incapaz de hacer prevalecer el alma sobre el cuerpo y la razón sobre los vicios, desconoce la verdadera justicia¹³⁹.

¹³³ XIX, 17.

¹³⁴ «Por eso, a los filósofos que se hacen cristianos no se le es obligada a cambiar su tren de vida si no lo impide la religión, sino sus doctrinas falsas», XIX, 19.

¹³⁵ V, 19.

¹³⁶ V, 24.

¹³⁷ Agustín añade, «si es que nos place llamarla república, porque no podemos negar que sea también cosa del pueblo», II, 21, apuntando con seguridad la índole comunitaria y participativa de la Ciudad de Dios cuyo artífice es Jesucristo.

¹³⁸ III, 17.

¹³⁹ XIX, 25.

8.6. El pecado en la Ciudad de Dios peregrina

Ciertamente, Agustín no ignora lo relativo de la justicia de los creyentes que forman la Ciudad de Dios en su camino histórico. Su justicia, si es verdadera en cuanto referida al bien supremo, en esta vida consiste más en la remisión de los pecados que en la perfección de las virtudes. Así lo testimonia la oración que hace la Ciudad de Dios peregrina en el tiempo: «Perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores», oración que no tiene eficacia para aquellos cuya fe sin obras está muerta y que vale sólo para aquellos en quienes la fe obra por la caridad. Los justos, moradores de la *Civitas Dei* en el mundo, necesitan de esta oración porque aunque su alma esté sometida a Dios, su razón no impera perfectamente sobre los vicios y sobre el cuerpo corruptible. Sólo el soberbio puede pensar que no necesita de semejante oración y a ese resiste con justicia Aquel que da su gracia a los humildes¹⁴⁰.

Estas consideraciones abren la cuestión de la imperfección de la ciudadanía de Dios que no deja de aflorar en la obra. Es evidente que Agustín ha trazado una dualidad firme entre las dos ciudades y el modo concreto de vivir los habitantes de cada una, con el riesgo de que tal esquematismo produzca una simplificación excesiva, ignorando, por ejemplo, la inevitable imperfección que ha de aquejar a la ciudad de Dios en su marcha histórica. Por eso resulta sumamente importante esta afirmación sobre lo relativo de la justicia de los miembros de la Ciudad de Dios en su fase histórica y la necesaria petición de perdón por su pecado. La contraposición neta entre ambas ciudades no impide, pues, algún reconocimiento del pecado de la comunidad cristiana que la obra agustiniana hace presente ya desde el comienzo. Los creyentes, aunque disten de ser facinerosos e impíos, no se creen tan carentes de culpa que no se vean merecedores de las penalidades que Dios en su indignación por el pecado de los hombres envía al mundo. Todos, por loablemente que vivan, ceden en alguna medida a la concupiscencia carnal incurriendo en algún pecado «tanto más frecuentes cuanto más leves»¹⁴¹. En otro momento San Agustín afirma que si no tuvieran los moradores de la gloriosa Ciudad de Dios las virtudes de las que tuvieron una aproximación borrosa los habitantes de la ciudad terrena para gloria de ésta, deberían sentir el pellizco del pudor. Hay

¹⁴⁰ XIX, 27.

¹⁴¹ I, 9, 1.

entre los paganos ejemplos de una moralidad sobresaliente como el del cónsul de Roma L. Valerio, muerto en tal pobreza que se hicieron sus funerales a expensas del dinero dado por el pueblo. Hasta ese punto, observa Agustín, llevaban su pobreza aquellos de cuyos triunfos se enriquecía el erario, y ante estos ejemplos pregunta: «¿cómo osará presumir el cristiano por su pobreza voluntaria para viajar en la peregrinación de esta vida más expedito el camino que conduce a la patria, donde la riqueza es el mismo Dios? ¿Por ventura los cristianos, que por un fin más excelente hacen comunes sus riquezas según lo que dicho en los Hechos de los Apóstoles —que se distribuya a cada uno según su necesidad y nadie tenga cosa propia, sino que todas las cosas sean comunes—, no deben entender que no les es lícito pavonearse por esto cuando casi hicieron los romanos otro tanto por conservar la gloria de su patria?»¹⁴².

Es evidente, en cualquier caso, que los miembros de esta Ciudad deben huir de Babilonia, de la ciudad de este mundo, de la sociedad de los ángeles y los hombres impíos avanzando hacia Dios por los pasos de la fe que obra por el amor y adhiriéndose al Mediador¹⁴³.

8.7. El conflicto violento de las ciudades

Por lo demás, Agustín muestra cierto pesimismo sobre la suerte que ha de correr la Ciudad de Dios en su peregrinar por el mundo. Desde Abel, como vimos, víctima de su hermano y figura de la Ciudad de Dios, se muestra que ésta ha de padecer persecuciones a manos de los amadores de la ciudad terrena que gozan de su efímera felicidad y a los que resulta odiosa la ciudad de Dios¹⁴⁴. En este siglo perverso, en estos días tristes, la Iglesia logra por su humillación presente su exaltación futura, y es ejercitada con los aguijones del terror, con las molestias del trabajo y con los peligros de las tentaciones, sin tener otra

¹⁴² V, 18.

¹⁴³ XVIII, 18, 1.

¹⁴⁴ XV, 15, 1; V, 16. Con esta posición, Agustín se distancia netamente de otros como Eusebio, Lactancio o Ambrosio, que interpretando en sentido temporal las profecías del Antiguo Testamento sobre el bienestar del tiempo mesiánico, predecían una era de dicha sin precedentes bajo los auspicios de la fe cristiana, instaurada como religión universal capaz de unir en la paz a todos los hombres alrededor del único Dios verdadero: E. L. FORTIN, *O. c.*, 276; ver en Id., 276-277 la convicción de Orosio, a la que se opone Agustín, según la que no más de 10 serían las persecuciones contra los cristianos como 10 fueron las plagas de Egipto.

alegría que la esperanza si da con el verdadero consuelo¹⁴⁵. Efectivamente, a la Ciudad de Dios, «la Providencia divina le procura consuelo en la prosperidad para que la adversidad no la quiebre, y en la adversidad ejercitación para que la prosperidad no la corrompa»¹⁴⁶. Los moradores de la Ciudad celeste en esta vida aprenden a sufrir con paciencia los males que también sufren los buenos, y a no sobreestimar los bienes, que también logran los malos¹⁴⁷, porque para Agustín, en un soberano realismo, es claro que la justicia no pertenece a este mundo, por lo cual padecen males los buenos y gozan bienes los malos. Parece necesario reconocer un cierto carácter martirial en la concepción del Doctor de Hipona de los integrantes de la Ciudad de Dios que explicaría también su altísimo concepto de los mártires en sentido estricto. Si Dios, como él afirma, ha autorizado a los demonios en los tiempos adecuados un ejercicio tiránico de su enemistad contra la Ciudad de Dios hasta provocar la persecución sobre quienes se negaban a ofrecerles sacrificios a ellos, esto a la postre no es nocivo para la Ciudad de Dios sino útil porque colma el catálogo de sus mártires a los cuales se tiene por los miembros más esclarecidos por haber luchado contra la impiedad hasta derramar su vida¹⁴⁸.

Si en algunos momentos parece reinar la paz por parte de los enemigos de fuera, y de hecho reina brindando un gran consuelo sobre todo a los débiles, dentro no faltan y son incluso muchos los enemigos que atormentan el corazón de los hombres de bien con sus rotas costumbres. Así, en definitiva, «la Iglesia en este siglo, en estos tristes días, no sólo desde Cristo y los apóstoles, sino desde el primer justo Abel, a quien dio muerte su impío hermano, y hasta el fin del mundo, camina su jornada entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios»¹⁴⁹. Y así será hasta el último momento, pues como enseña el vidente del Apocalipsis (Apoc 20, 7-8), próximo el fin del tiempo se ha desatar la última persecución padecida por la Iglesia santa en toda la tierra; toda la Ciudad de Cristo será perseguida por toda la

¹⁴⁵ XVIII, 49.

¹⁴⁶ XVIII, 51.

¹⁴⁷ XX, 2.

¹⁴⁸ X, 21.

¹⁴⁹ XVIII, 51. Agustín, en este sentido, considera una verdadera temeridad afirmar que tras las diez persecuciones del Imperio Romano no vuelva a haber más hasta la aparición final del Anticristo. En realidad, según él, ni se debería hablar de diez persecuciones cuando antes de la primera, la de Nerón, la Iglesia ya había padecido atroces persecuciones y en esas diez, además, no se incluye la de Juliano, XVIII, 52, 1-2.

ciudad de la tierra¹⁵⁰ Tal es, sin duda, una de las tensiones que Agustín adjudica con claridad y firmeza a la Ciudad de Dios en su condición peregrina.

9. UNA REFLEXIÓN CONCLUSIVA

San Agustín deja así descrito un rico programa de desarrollo histórico de la comunidad creyente, una traza vigorosa de lo que ha de ser su itinerario espiritual caminando por la historia. Creo que en sus numerosas riquezas y numerosas perspectivas de lectura de la extensa y compleja obra del Santo de Hipona, el proyecto espiritual de la comunidad del Dios verdadero es su temática más importante. Para concluir y con obligada brevedad, esbozamos un comentario sobre algunos de los nudos doctrinales más relevantes de la enseñanza agustiniana sobre el curso de la Ciudad de Dios por la historia de los hombres.

9.1. Dualidad de amores y dualidad de sociedades

Es evidente que un valor sobresaliente de la obra está en señalar el origen de las comunidades humanas en el amor, en qué y cómo aman sus moradores. Dos amores hicieron dos ciudades. Admira la audacia y el aliento con los que Agustín plantea la más extensa lectura de todo el desarrollo histórico-social de la humanidad desde el dinamismo personal del afecto, y este acierto de contemplar el amor como fuerza configuradora de la sociedad y la historia se acrecienta al señalar más en particular que la escisión radical que vive el corazón del hombre, objetivado en dos tipos de amor, alumbra dos tipos de sociedad.

Con el esquema de la dualidad de sociedades Agustín ha enfatizado del modo más firme la radical trascendencia del cristianismo sobre todo el plano humano en varias concreciones relevantes: los filósofos, el Imperio romano y todos los demás, la organización histórico-social exterior al cristianismo, por supuesto la decadente religión pagana. Esto es sin duda un mérito extraordinario de esta obra extraordinaria. Sin embargo, fácilmente se puede pensar que un esquema dual de interpretación de la andadura de la humanidad, con dos modelos que llegan a ser tan contrapuestos, puede resultar excesivamente tajante. Tal dualidad, que se torna a veces dualismo, no puede no resultar simpli-

¹⁵⁰ XX, 11.

ficadora del drama humano, a nivel individual y colectivo. De hecho, se ha observado cierta ambigüedad en la descripción de Agustín sobre la ciudad de los hombres, que en más de un momento es presentada con menor negatividad o incluso adornada de valores propios¹⁵¹. En la medida en que es así, el propio Agustín está superando los dos tipos puros de ambas ciudades y relativiza su propia clave dual, lo que ha dado pie a que algunos intérpretes, haciéndose cargo de esa descripción más favorable, hablen de la necesidad de reconocer tres ciudades en la obra del Santo de Hipona resaltando de la ciudad terrena la *civitas malefica*, la verdaderamente malvada, fundada sobre la voluntad rebelde y soberbia frente a Dios¹⁵².

En lo que es la descripción de la ciudad de los hombres, en algún momento, el juicio negativo de esta sociedad que no pone su confianza en Dios puede parecernos hoy insostenible, porque no reconoce el movimiento de humanización que es también capaz de desplegar la comunidad de hombres no creyentes en virtud de su natural sentido ético y de los ordenamientos jurídicos correspondientes. En un contexto de secularización y laicidad, el juicio negativo de Agustín puede parecer hoy problemático. Y sin embargo, ese dictamen sobre la ciudad de los hombres llama también a no desconocer el empobrecimiento espiritual de las sociedades que dan la espalda a lo Absoluto, el debilitamiento del sentido ético y del rigor jurídico, el deprecio de instituciones sociales como la familia o la escuela transmisoras de sentido tras la ausencia profunda de lo Absoluto. Aunque en realidad, Agustín apuntaría más a los males histórico-sociales que se derivan de una falsa religión como la pagana que él conoció y combatió y que está presente en la descarriada ciudad idólatra de los hombres, porque como una vez escribe, «se vive mal cuando no se cree bien de Dios»¹⁵³, lo que gana una especial vigencia frente a la oleada actual de nuevas religiones o espiritualidades en las que más de una vez vemos naufragar el verdadero sentido religioso del hombre.

¹⁵¹ Cf. *supra*, lo dicho en el apartado sobre la mezcla, oposición y coincidencia de las ciudades.

¹⁵² Así E. RIVERA DE VENTOSA que: *O. c.*, 941-942; 952: «Damos por incontestable el tener que admitir en el *corpus augustinianum* una tercera ciudad, además de las dos, recibidas y comentadas por todos... la ambigua *civitas terrena*, tan reiteradamente recordada en el corpus, es menester escindirla en dos, a las que hemos llamado: *civitas malefica* y *civitas hominum*».

¹⁵³ V, 10.

9.2. El problema de la predestinación

Como dejamos señalado, en la exposición de la acción de la gracia divina que constituye la Ciudad de Dios, Agustín deja una formulación clara de una predestinación sobre parte de la humanidad condenada por el pecado de origen a la cual en su designio inescrutable Dios concede la gracia que la ha de rescatar de la condenación. Como es bien sabido, esta cuestión de las relaciones entre gracia y predestinación es una de las más debatidas de toda la teología agustiniana y aparece en *La Ciudad de Dios* de modo breve frente a la abundancia de matices o de explicaciones con que es tratada en los escritos anti-pelagianos. Como en esas obras, aquí Agustín deja en claro que la gracia salvadora es absolutamente gratuita dado que nadie merece la salvación. Sin embargo, siendo cierta esta tesis de la que será campeón inigualable el Obispo de Hipona frente a pelagianos y semipelagianos, no menos cierta es la voluntad salvífica universal de Dios que enseña San Pablo en 1Tim 2, 4: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad», texto absolutamente fundamental en la economía de la gracia que sin embargo no aparece citado en ningún momento en toda la enorme extensión de *La Ciudad de Dios*. La comprensión del misterio de la gracia divina que salva a los hombres debe conjugar su índole gratuita con la extensión más abierta que impone la universal voluntad salvífica de Dios. Si Dios quiere que todos los hombres se salven, entonces a todos ha de darles su gracia porque sólo por ella es alcanzable la salvación. Es preciso pensar si pierde la gracia su gratuidad si Dios libre y amorosamente la ofrece, muchas veces de modo misterioso, siempre en la forma de un encuentro personal y en un modo que deje a salvo la libertad y responsabilidad individual, a todos los hombres, como implica el carácter universal de la redención de Cristo, único Señor y Salvador como afirma Pablo, por ejemplo en Rom 5, 15. 19.

Cierto es, como explica Agustín, que desde el supuesto de la condenación de todo el género humano que él entiende como consecuencia del pecado adánico, esa condena es un acto de justicia de Dios que en modo alguno puede ser reprochado y de la que nadie podría librarse sin una gracia inmerecida¹⁵⁴. Si de esta suerte Agustín considera, en *La Ciudad de Dios* y en otros muchos escritos, que sobre una parte del género humano pesa la justicia de Dios y sobre otra, la que recibe

¹⁵⁴ Véase de nuevo, por ejemplo, XXI, 12.

inmerecidamente la gracia salvadora, su misericordia¹⁵⁵, no puede no verse un recorte sustancial a la universal voluntad salvífica de Dios que no ofrece su gracia de forma verdaderamente universal. En definitiva, hay que preguntarse si es indispensable considerar, como se ha hecho, que la doctrina de la predestinación es el expediente necesario en la defensa de la gratuidad de la gracia que salva¹⁵⁶. Nadie tiene derecho a recibir la misericordia divina, pero para dejar en claro su gratuidad hay que ver si debe ser restringida, afirmando una predestinación que no podría no entenderse como una misericordia arbitraria por más que quedara a salvo la justicia de Dios, lo cual no parece propio de Él y su amor, hasta la muerte del Hijo, a la humanidad cuando ésta era pecadora (Rom 5, 7-8).

9.3. El pecado de *La Ciudad de Dios* y la relativización de la dualidad

En la descripción de la Ciudad de Dios en su fase terrena, poseen una importancia grande, como ya señalamos antes, las consideraciones sobre la imperfección de esa comunidad de Dios que resultan realmente imprescindibles en orden a evitar una glorificación insostenible de la marcha histórica de la los cristianos, una *ecclesiologia gloriae* que ignora la falta de la Iglesia, formada por hombres falibles y pecadores. Es preciso reconocer que esas consideraciones, alejando de una imagen triunfalista de la Iglesia, ufana de su poder e ignorante de su debilidad, vienen a relativizar un tanto la dualidad de ambas ciudades, ahora desde la fisonomía real de la comunidad de Dios. El énfasis de Agustín en la condición peregrina de ésta en realidad exorciza con facilidad toda glorificación. De tal condición peregrina somos especialmente sensibles en la Iglesia posterior al Vaticano II que se ve a sí misma como el pueblo de Dios que viaja en la tierra hacia el Reino de Dios a través de las tinieblas del error y del pecado y en la necesidad permanente de conversión.

¹⁵⁵ Ver, entre la numerosa bibliografía existente, F. MORIONES, *Teología de San Agustín*, Madrid 2004, 321-324, 333-334.

¹⁵⁶ Ver F. MORIONES, *O. c.*, 319. Por ejemplo, en *De dono perseverantiae*. 14, 35, después de definir la predestinación dice: «...los que no se salvan, son abandonados por justo juicio de Dios en la masa de perdición»: «Aquí efectivamente aparece la conducta de Dios abandonando a su suerte a los que se condenan. Y esta última idea la repite Agustín con mucha frecuencia», J. A. GALINDO RODRIGO, «La gracia de Cristo», en J. OROZ RETA – J. A. GALINDO RODRIGO, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, II: Teología dogmática*, Valencia 2005, 631.

Si como hemos mencionado la descripción de Agustín sobre la ciudad terrena no es tan cerrada o unívoca, hasta el punto de que se quiera distinguir en ella dos ciudades distintas, vemos también que la dualidad de ambas queda asimismo relativizada si en la Ciudad de Dios no falta el pecado de la sociedad de los hombres. Y la superación de la dualidad que aparentemente juega un papel programático en la obra tiene mayor valor teológico aquí, a respecto de la Ciudad de Dios, tocada en su paso por la historia por el pecado del mundo. Puede ser, pues, que el desarrollo doctrinal interno de la obra no se ciña tanto al esquema polar de ambas ciudades, que la profundidad y el realismo teológico del pensamiento de Agustín trascienda de hecho su propio genio retórico y vaya más allá de la dualidad de ciudades desde la dualidad del amor que ha bosquejado en un enunciado imperecedero —«Fecerunt itaque civitates duas amores duo»—, ofreciendo de hecho a propósito de ambas una descripción concreta mucho más rica, compleja y matizada.

La Iglesia que Agustín conoce, que ama y que sufre, es siempre una *Ecclesia permixta* según su propia acuñación, siendo justamente una de las señales para reconocerla el ser no una Iglesia de santos, sino una masa compuesta de justos y de pecadores¹⁵⁷. De este modo, en el interior de la Ciudad de Dios y de cada miembro de ella queda introducida la tensión entre el *amor Dei* y el *amor sui* y la vida cristiana se perfila necesariamente en la dialéctica o el contraste de los amores¹⁵⁸, en lo que quizá estemos tocando una de las enseñanzas radicales de la obra extraordinaria que es *La Ciudad de Dios*. No basta, pues, como bien se ha advertido, con asociar espontáneamente la persona y la obra de Agustín con el motivo del amor como factor originante de todo dinamismo humano¹⁵⁹. Sin ser esto equivocado, no es menos cierto que hay muchas especies de amor y que la voluntad no auxiliada por la gracia se pierde en dilecciones viciadas o en asociaciones partidistas. La unidad en el querer supone la vinculación con lo divino que es su fuente, de tal modo que en el interior de cada creyente y de toda la Ciudad de Dios queda entablada la dialéctica de los amores que ha de concluirse con la purificación del corazón por su vinculación al amor divino que todo lo recrea.

¹⁵⁷ J. OROZ RETA, *El agonismo cristiano*, Salamanca 1986, 151.

¹⁵⁸ Id., 47.

¹⁵⁹ S. ÁLVAREZ TURLENZO, *O. c.*, 686.

9.4. La acción histórica de la comunidad creyente

Por último, a propósito de la marcha concreta de la Ciudad de Dios por el mundo es verdaderamente admirable el pluralismo de opciones humanas que Agustín atribuye a sus moradores. Todo lo humanamente digno, o lo digno según el común sentido humano, es posible a los pertenecientes a la comunidad de Dios. No hay ninguna restricción inicial sobre los desarrollos del *humanum* en el mundo mientras no colisionen abiertamente con la fe. El Obispo de Hipona abre así un amplio pluralismo ideológico y práctico para la presencia y participación de los creyentes en los asuntos de la ciudad terrena ensalzando la que ha de ser su contribución en el mantenimiento de la concordia y la protección del acuerdo de los quereres que impulsan la vida social. En cualquier caso, son un signo del más sabio realismo cristiano las graves consideraciones del Santo de Hipona sobre la permanente ubicación del cristiano y de la comunidad creyente bajo el signo de la cruz, objeto de incomprendiones y rechazos por parte del mundo. Sin esas advertencias graves que conjuran la pretensión de éxito histórico como elemento de la identidad cristiana no quedaría suficientemente descrito el destino de la ciudad de Dios en su andadura por el mundo tal como con la mayor autoridad cristiana y teológica ha ofrecido Agustín.

**LA BIBLIA EN *LA CIUDAD DE DIOS*
DE SAN AGUSTÍN: SU PRESENCIA
E INTERPRETACIÓN**

JESÚS GUTIÉRREZ HERRERO, OSA
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

¿Qué aportan las citas bíblicas a la obra *La Ciudad de Dios* de Agustín? Su empleo es muy abundante, en esta obra como en cualquier otra del hiponense. Por otra parte, nadie como Agustín leyó, meditó, estudió, consultó y empleó la Escritura. Ella formaba casi parte esencial de su vida. No era para él el libro viejo y sin repercusión en la historia humana. Los libros sagrados fueron no sólo esa fuente de inspiración y ayuda en su vida, sino también una autoridad plena para Agustín y el cristiano. Sus abundantes citas en la *La Ciudad de Dios* le ayudaron a reforzar sus argumentos filosóficos, teológicos, frente al adversario. No resulta fácil encuadrar y estudiar estas citas dentro de los métodos exegéticos que el santo emplea en otras de sus obras típicamente exegéticas. Sus citas bíblicas, en *La Ciudad de Dios*, desempeñaban una función apologética, pero fundamentales para entender las dos ciudades que caminan juntas en la historia humana, desde la revelación divina. El breve análisis del Salmo 86 (Vulgata), revela su claro influjo en la redacción de *La Ciudad de Dios* y su copioso empleo, en el enfoque e ideas de la obra, no en sus citas, que son pocas.

En definitiva, *La Ciudad de Dios*, como el resto de los escritos de Agustín, contiene un fondo bíblico de una riqueza extraordinaria, no siempre bien explotada por sus críticos y estudiosos. Por eso, para captar el fondo doctrinal y teológico de su obra, no puede prescindirse del uso que en ella hace el santo de las citas bíblicas, es decir, del texto sagrado. Por lo mismo, teniendo presente este empleo bíblico, que nos familiariza con la hermenéutica agustiniana, será mucho más fácil descubrir el enorme influjo que ha ejercido la Biblia sobre San Agustín.

PALABRAS CLAVE:

Agustín. La Ciudad de Dios. Citas bíblicas. Historia de la hermenéutica. Fuentes bíblicas. Adversarios. Salmo 80.

ABSTRACT:

What do the biblical references in Saint Augustine's work on the *City of God* offer us? Their use is very frequent, as in any of his works. It is also true, that no one read, mediated upon, consulted and used Scripture quite like him. It formed almost an essential part of his life. It was not for him an old book without recurrences in human history. The sacred books were not only a source of inspiration and help in his life, but also an acknowledged authority for Augustine the Christian. His abundant references in *The City of God* helped him strengthen his philosophical and theological arguments whilst facing opposition from adversaries. It is not easy to resume and study these references within the exegetical methods that the saint used in other typically exegetical works. His biblical references in *The City of God* withheld an apologetic function, but were fundamental in order to understand the two cities which marched together in human history from the point of view of divine revelation. The brief analysis of Psalm 86 (Vulgate), reveals its clear influence in the undertaking of *The City of God* and its abundant use in the clarification of ideas in the book, though there are few references to it.

Ultimately, *The City of God*, as in the rest of Augustine's writings, contain an extraordinarily rich biblical background, not always well exploited by critics and academics. Therefore, to be able to understand the doctrinal and theological background of his work one cannot dispense with the use the saint makes of biblical references from the sacred text. For this same reason, when this biblical use is evident we can become familiar with the Augustinian hermeneutic, which will make it much easier to discover the great influence that the Bible has had in Saint Augustine.

KEY WORDS:

Augustine. The City of God. Biblical citations. History of hermeneutics. Biblical sources. Adversaries. Psalm 80.

1. INTRODUCCIÓN

El 24 de agosto del 2010 se cumplió el 1600 aniversario del saqueo de Roma, llevado a cabo por los Godos del rey Alarico, como conocemos por la historia y numerosos autores romanos han dejado su testimonio del acontecimiento. La captura de la *Urbs, caput mundi*, marcó un corte, un antes y *un* después, en la historia de la ciudad eterna. Dicho acontecimiento fue visto e interpretado por los paganos y los cristianos como un auténtico desastre y tuvo enormes repercusiones sobre la posterior supervivencia del Imperio Romano. Es más, la caída de Roma simbolizó, de alguna manera, el trágico fin de un Imperio y sus secuelas fueron dramáticas, porque significaba que los bárbaros, que habían vivido pacíficamente dentro de sus fronteras durante muchos años, ahora habían relevado a los dominadores de enormes territorios durante muchos siglos. En definitiva, la toma de la capital —el corazón— de la superpotencia romana de aquella época no dejó a nadie indiferente y suscitó muchos interrogantes en los responsables políticos del desastre y escritores, paganos y cristianos.

Dos años después, el año 412, o comienzos del 413, un religioso y obispo de una ciudad del Imperio Romano, en el norte de la África romana, investigó las causas de la derrota imperial y responder a las acusaciones que los paganos e intelectuales del Imperio lanzaron contra los seguidores de Jesús de Nazaret. A los seguidores de Jesús se los acusaba de ser los causantes de esa debacle, porque los gobernantes romanos habían consentido la propagación de una nueva religión, con sus nuevas divinidades.

Agustín, en su obra *La Ciudad de Dios*, además un hombre entusiasta y admirador del Imperio Romano y de su cultura, indagó las posibles causas de esa terrible desgracia para Roma, en su extensa obra. Para Agustín, la derrota del Imperio Romano a manos de los bárbaros, la toma de su capital y otros desastres, tuvieron otras explicacio-

nes o responsabilidades que las religiosas. Unas podían ser ideológicas, otras la falta de responsabilidad de sus gobernantes, la falta de disciplina militar o los mismos cambios erróneos registrados en la administración y en la sociedad. Ningún motivo tenía, pues, el romano para achacar a otros, en concreto a los cristianos; además, entre éstos existía ya desde hacia un tiempo, un claro «patriotismo romano», hacia la sociedad romana y su hegemonía en el mundo, aunque esa admiración no estaba exenta de sus duras críticas ante determinadas conductas de sus gobernantes o responsables de la *res publica*.

Las transformaciones, en la reflexión de Agustín, surgidas en el Imperio, de un alcance histórico difícil, arrasaron el poderío de Roma y su cultura, durante muchos siglos de preponderancia, cultura, progreso, cambios, y andadura histórica. Eso, dejando ahora otros rasgos históricos al margen, porque no es este el lugar para tratarlos en detalle, significó la irrupción en la sociedad romana de nuevos pueblos, con su nueva cultura, lengua, religión, costumbres y nuevas formas de administrar la *res publica*.

Es cierto que estos conflictos duraron y repercutieron durante bastantes años, con escenas y conflictos muy dramáticos. En tal caso, el triunfo de los nuevos dominadores del Imperio no fue fácil, porque no hicieron, o no quisieron que se diera, una síntesis cultural, como hubiera sido deseable y así hubieran podido encontrar nuevas fórmulas o caminos de entendimiento y modernizaciones.

Frente a este cambio tan dramático e impactante en aquel mundo, y con los paganos redoblando ahora las críticas contra el cristianismo, al que responsabilizan de la desaparición de su sociedad y del desastre político y militar, sin que los cristianos acierten a dar una respuesta convincente, surge un hombre, Agustín, romano y cristiano, del norte de África, que cree haber hallado la solución. El obispo hiponense lanzó una nueva teoría, creyendo que resolvería el problema y eximiría a los cristianos de sus responsabilidades ante el desastre romano: la historia de las dos «ciudades», la de Dios y la del hombre, que han estado en lucha, desde los mismos orígenes del género humano. Y ¿dónde encuentra Agustín esa «historia» conflictiva entre las dos «ciudades?», en las civilizaciones anteriores a Roma y, para un providencialista como él, en la Biblia. Ahora, aquel mito de la Roma eterna, ya cuestionado desde los tiempos de Polibio, recibe ahora un golpe definitivo en *La Ciudad de Dios*, obra que Agustín se decidió a escribir conmocionado por aquel terrible acontecimiento que le narraban los

que habían logrado escapar del caos y de la derrota romana; sobre todo, y lo recalca, para dar una justa respuesta a los interrogantes que le planteaban algunos amigos fieles, tanto cristianos como paganos. El resto nos llevaría a entrar de lleno en el contenido de la misma *La Ciudad de Dios*, y no es esto el objetivo que nos hemos propuesto en esta aportación.

Las XV Jornadas Agustinianas han querido analizar este acontecimiento histórico, de tan enorme trascendencia, dos años después del 1600 aniversario del saqueo de Roma, pero a la luz e interpretación de Agustín, en su magnífico trabajo *La Ciudad de Dios*. Ni que decir tiene, que muchas iniciativas académicas y coloquios tuvieron lugar en el año 2010, particularmente en Roma, para analizar e interpretar nuevamente, y a la luz de la nueva historiografía, aquel episodio tan estrepitoso y duro, como fue la caída de Roma en poder de los bárbaros¹. Así, pues, el título de las presentes Jornadas Agustinianas: «Dos amores fundaron dos ciudades» es esclarecedor y subraya las coordenadas claves de la gran investigación del obispo de Hipona. Por tanto, nada más logrado que el título de las presentes Jornadas para así ofrecer un justo y merecido homenaje a *La Ciudad de Dios* de Agustín, en el 1600 aniversario del comienzo de su redacción o a las puertas del mismo. Los otros ponentes intentarán iluminar algunos de los abundantes temas que esta obra del hiponense ofrece; aquí nos centraremos en lo relacionado con la Biblia.

Una afortunada coincidencia, hallamos también en este año 2012, ya que celebramos el 50 aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II. De todos es conocido —y todos se han beneficiado— el gran impulso dado por el Concilio Vaticano II al conocimiento, lectura y difusión de la Sagrada Escritura, especialmente en el texto de su Constitución sobre «la Revelación divina» (*Dei Verbum*). La Liturgia ha sido uno de los cauces privilegiados y principales por el que se ha llevado a cabo la disposición conciliar de «abrir los tesoros de la Biblia con mayor amplitud», de modo que la mesa de la Palabra de Dios se preparara con mayor abundancia para los fieles. Un planteamiento que ya en Agustín alcanzó su punto álgido. La Biblia fue su continua fuente

¹ V. GROSSI, - R. RONZANI (Dir.), *Goti, Romani, Cristiani e la caduta di Roma del 410. In dialogo con Agostino d'Ipbona. In Onore di Antonio Vincenzo Nazzaro (Col. Lectio Avgvstini Neapolitana XIV), Centro Culturale Agostiniano*, Roma 2010, 16-18. Para las informaciones históricas sobre este período y algunos otros datos ofrecidos aquí, cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra* (Colección Monográfica «Eirene», 13), Granada 2000, 530-533.

de inspiración para su predicación pastoral al pueblo y reflexión teológica. El libro sagrado fue, también y sobre todo, su ejemplar de fe, de autoridad, de fieles creyentes para nuevos creyentes. Por tanto, afortunada coincidencia de ambas efemérides, puesto que toda la producción literaria de Agustín está llena de textos bíblicos y el Concilio Vaticano II invitó a los creyentes a leer, estudiar, meditar la Biblia, sin las restricciones del pasado.

2. SAN AGUSTÍN Y LA BIBLIA

Este breve apartado sirve para introducirnos en un campo muy querido y cultivado por Agustín durante toda su vida: el interés por la Biblia, particularmente después de su vuelta al cristianismo. Un apartado que daría material para muchísimas páginas. Pocos estudiosos han olvidado este componente de su obra². Pocos igualmente se esforzaron en leer, meditar, consultar, y esclarecer la Biblia a sus fieles, a sus enemigos, incluso estaba presente en sus polémicas contra sus contrincantes, como Agustín. En todas sus obras, tratados u homilías, las citas bíblicas son constantes, habituales, de modo especial en su producción teológica. La Escritura es el centro de su vida, predicación y reflexión teológica. Pocos Padres o escritores, en la historia del cristianismo, han expresado esa predilección, respeto, amor y necesidad por la Palabra de Dios como el hiponense. Él mismo nos informa que amó, leyó y estudió la Palabra de Dios con verdadera pasión, y así lo ha expresado él mismo en sus escritos:

«Pero ¿cuándo podré yo suficientemente referir con la lengua de mi pluma todas tus exhortaciones, todos tus terrores y consolaciones y direcciones, a través de los cuales me llevaste a predicar tu Palabra y dispensar tu Sacramento a tu pueblo?

.....
«Que yo te sacrifique la servidumbre de mi inteligencia y de mi lengua, mas dame qué te ofrezca, porque «soy pobre y necesitado y tú

² En línea con lo que estamos diciendo, cuando uno consulta un elenco bibliográfico de biblia o teología, observa lo mucho que actualmente se sigue estudiando la obra de Agustín, de modo especial, desde el ángulo de su conexión con la Biblia. Así, si se ojea el último *Elenchus of Biblica* 28 (2008) 809-813, lo mucho que se publica hoy día sobre este autor cristiano. La Revue des Études Augustiniennes ofrece todos los años un amplio repertorio de obras, artículos, monografías, sobre la producción filosófica y teológica de Agustín, con un apartado dedicado a la Biblia en la doctrina agustiniana. Como algo actual, cf. G. NAUROY - M. A. VANNIER, *Saint Augustin et la Bible. Recherches en Littérature et Spiritualité*, 15, Berna 2008, 345 pp.

rico para todos los que te invocan» (Ps 85,1), y que seguro tienes cuidado de nosotros. Circuncida mis labios interiores y exteriores de toda temeridad y de toda mentira. Tus Escrituras sean mis castas delicias: ni yo me engañe en ellas ni con ellas engañe a otros»³.

Este texto, único e iluminador sobre el argumento que estamos tratando, es propio y exclusivo de Agustín, y muestra hasta dónde llegaba su admiración por la Escritura. Por eso, y en palabras del Vaticano II, «la Palabra de Dios... se hace semejante al lenguaje humano», y se hace así para que todos la entiendan, la empleen y la mediten. No puede permanecer, por tanto, lejana, infranqueable, «porque este precepto que yo te mando hoy no excede tus fuerzas, ni es inalcanzable... El mandamiento está muy cerca de ti: en tu corazón y en tu boca, para que lo cumplas» (Dt 30, 11.14). Agustín, desde el texto latino, revisó ocasionalmente el texto sagrado, especialmente el texto de los Salmos. Él comentó también muchos de los libros sagrados, incluso algunos de ellos varias veces, como fue el caso del Génesis. El hiponense empleó distintos métodos hermenéuticos en su estudio de la Biblia, y siempre con el objetivo de hacerla más viva y actual para los suyos, según las circunstancias del momento, considerando que «el Espíritu da la vida» (2 Cor 3,6).

En definitiva, Agustín recurre a la Biblia en todas sus controversias teológicas, explora su pensamiento, apoya con textos bíblicos la solución que propone, con un compendio de teología bíblica, en el caso de la Trinidad, o sobre cualquier otro tema o polémica que trate. Los métodos exegéticos más frecuentes, en sus tratados u homilías eran diversos; así, ante el pueblo, le gustaba emplear el método alegórico, con vivas imágenes y elaboradas adaptaciones al momento y auditorio; otras, en sus reflexiones dogmáticas, emplea el método literal del texto, es decir, el sentido pretendido por el autor sagrado. Como la Biblia es el libro de la comunidad, de la Iglesia, su interpretación, dice Agustín, ha de hacerse en conformidad con ella, dentro de su inmanencia en la vida eclesial; lo contrario sería servirse del texto sagrado con otros fines⁴. Es más, para sistematizar la forma de estudiar el tex-

³ Cf. Confesiones XI.2.2-3. En el transcurso del trabajo, empleo, en las citas de las obras de Agustín, la edición de la BAC, *Obras de San Agustín. Texto bilingüe*. Aquí el Vol. II. de esa colección, Las Confesiones, Edición crítica y anotada del P. A. CUSTODIO VEGA, Madrid 1968.

⁴ La literatura sobre esta materia es inabarcable, me limito a señalar sólo tres estudios clásicos que más he empleado: A. TRAPÈ, «San Agustín», en: A. di BERARDINO (Dir.), *La Patrología III*. La Edad de Oro de la literatura patristica latina, Madrid 1986,

to sagrado y sus métodos apropiados, empleando todos los recursos humanos que nos permitan conocer mejor las enseñanzas de la Escritura, escribió Agustín una obra específica, *De Doctrina Cristiana*, donde expone una metodología necesaria para lograr estos objetivos.

3. LA BIBLIA EN LA CIUDAD DE DIOS

3.1. Introducción

Al estudiar la utilización del texto bíblico en *La Ciudad de Dios*, así como su metodología interpretativa, hemos de considerar un hecho evidente: Agustín polemiza en ella contra aquellos que culpaban a los cristianos del saco de Roma. Constata Agustín, desde el mismo texto sagrado, que a otras muchas civilizaciones antiguas las sucedió lo mismo que ahora experimenta y padece el Imperio Romano: sus propias limitaciones; es decir, unos orígenes, sus momentos de esplendor y su desaparición. Él recupera la historia sagrada, sin más argumentos o cuestiones que como la presenta la Biblia, para demostrar a sus adversarios que lo acontecido al Imperio Romano entra dentro de los ciclos normales, propios, de los pueblos. Y Agustín, como óptimo conocedor de la historia sagrada, y profana, acudiría al libro del Eclesiastés (que cita varias veces en *La Ciudad de Dios*), para hallar luces al respecto. Este libro sagrado trata, entre otras más cuestiones, sobre la caducidad de la vida, cuando afirma: «todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo» (Ecl 3,1).

Así, desde el campo bíblico y muchos siglos antes que Agustín, aunque en situaciones parecidas, en cuanto a la fugacidad de la vida, un hombre hace esta pregunta: ¿quién es el responsable de mis desdichas y persecuciones? El autor del Eclesiastés es hombre de buena salud y no busca como Job la razón del sufrimiento, sino que sólo comprueba la rapidez de la vida, la vacuidad del bienestar, pero se consuela recordando o recogiendo los modestos deleites y bonanzas, que de vez en cuando ofrece, o puede brindar, la existencia humana (Ecl 3,13-14; 9,7.9). Digamos claramente que Qohélet trata de conso-

405-552. B. de MARGERIE, *Introduction a l'histoire de la l'exégèse. III. Saint Augustin*, París 1983; A. M. LA BONNARDIÈRE (Dir.), *La Bible de tous les temps. 3. Saint Augustin et la Bible*, París 1986. Algunos estudiosos han cuestionado duramente la exégesis de Agustín, lo tenemos resumido en la obra de B. de MARGERIE, *Introduction*, 170-177.

larse porque no todo lo bueno dura eternamente y porque ahora se encuentra insatisfecho, y no existe otra salida. Por último, el misterio del más allá le atormenta a Qohélet, pero ahora no vislumbra nuestro autor una solución (Ecl 12,7; 3,21; 9,10). Ante lo cual no le queda otra salida que volver a su Dios, esperar en Él, como siempre.

Pero, el autor del Ecclesiastés, como Agustín siglos después, es un creyente, y si bien queda desconcertado ante el giro que Dios da a los asuntos humanos, afirma que Dios no tiene por qué rendir cuentas a nadie (Ecl 3,11.14; 7,13), y que se han de aceptar de su mano tanto las pruebas como las alegrías: «alégrate en el día feliz y, en el día desgraciado, considera que, tanto uno como otro, Dios los hace para que el hombre no descubra nada de su porvenir» (Ecl 7,14)⁵. Además, el hombre creyente, incluso ante las adversidades, ha de guardar los mandamientos y temer a Dios, que ve todo lo que está oculto, bueno o malo (Ecl 12, 13-14). Ahora Qohélet invita al lector a una revelación más elevada, al subrayar la insuficiencia de las viejas concepciones y forzar a los espíritus a enfrentarse con los enigmas humanos.

Volviendo al estudio y frecuencia de los textos bíblicos en *La Ciudad de Dios*, Qohélet proporcionó a Agustín la oportunidad de emplearlo contra aquellos romanos que veían en los cristianos a los enemigos y causantes de la destrucción de su nación y cultura antiguas. No entendían que su decadencia entraba dentro de los «enigmas humanos», contra los cuales el hombre no puede hacer o modificar nada, y menos culpar a sus propios dioses o a otros ciudadanos de su propia patria, por motivos religiosos. El hiponense apela, en sus Cartas de aquellos años, a una mirada más elevada a todos los súbditos del Imperio, especialmente a sus responsables políticos; desde una nueva perspectiva, a mirar no ya a la patria terrena, sino a la patria celestial. En definitiva, recordaba al orgulloso romano de su Imperio, cuán efímeros eran los bienes de este mundo, y como pasa en toda obra humana, hasta el mismo hombre. Así, Agustín al comentar el texto de Ecl 12,13-14, escribe:

«¿Qué cosa más breve, verídica y saludable se puede decir? Temer a Dios —dice— y guarda sus mandamientos, porque esto es ser hombre perfecto. Efectivamente, todo el que existe no es otra cosa que

⁵ Las citas bíblicas, y algunas de sus notas, las tomo de la Biblia de Jerusalén, 1967, ad locum.

esto: un cumplidor de los mandamientos de Dios. Porque el que no es esto, no es nada; no se acomoda a la imagen de la verdad, permaneciendo en su parecido a la nada»⁶.

Como conclusión de lo indicado en este apartado, señalar que la Biblia desempeña un enorme papel en *La Ciudad de Dios*, y Agustín se sirve de ella para argumentar contra los enemigos del cristianismo. Y desde ella, encuentra la base para rechazar las calumnias de los ramos contra los seguidores de Jesús.

3.2. Las citas bíblicas de *La Ciudad de Dios*

Estamos ante la obra maestra de Agustín, la más importante, según una mayoría de estudiosos de su producción filosófica y teológica. No en vano necesitó muchos años en su elaboración. Fue, además, una obra que no fue escrita a toda prisa, como era casi habitual en él, sino meditada serenamente, durante más de trece años y en un tiempo en el que el genio, la tranquilidad, el trabajo y la reflexión de Agustín estaban en su total madurez⁷. Y lo que más impresiona es que es un escrito impregnado de citas bíblicas. Vemos, además, que casi todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento encuentran cabida en sus páginas, a primera vista, algo sorprendente⁸. Las citas explícitas de

⁶ Cf. *La Ciudad de Dios*, XX. 3. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina. II*. Desde el Concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media, Madrid 2007, lo dedicado a San Agustín, 413-465.

⁷ Cf. D. DE BRUYNE, «Les citations bibliques dans le De Civitate Dei», *Revue Biblique* 41 (1932) 550-560.

⁸ Según hemos podido comprobar en los índices bíblicos que traen las distintas traducciones de la obra de San Agustín, *La Ciudad de Dios*, en español, italiano y francés, constatamos una abundancia sorprendente del empleo de los libros bíblicos en dicha obra. Así, en estas tres versiones que hemos controlado: Obras Completas de San Agustín, vol XVII, 1019-1028, BAC, Madrid 2007, y realizados por S. SANTAMARTA DEL RÍO y M. FUERTES LANERO; Opere di Sant' Agostino, Nuova Biblioteca Agostiniana V/3. Índices realizados por F. MONTEVERDE, Índice Scritturistico, 425-442, Città Nuova Editrice, Roma 1991; Oeuvres de Saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, vols. 33-37, y hechos por G. BARDY y G. COMTES, París 1960, 5. volúmenes para toda la traducción de *La Ciudad de Dios*, con un índice al final de cada libro, las citas son innumerables. Un rasgo a considerar, en este punto, es que no todos los traductores entienden lo mismo por cita bíblica; algunos señalan tanto las citas explícitas como las implícitas; otros traductores consideran o cuantifican sólo las citas explícitas. De todas formas, y un poco grosso modo, las citas del AT en *La Ciudad de Dios* serían unas 650, con destacada presencia del libro del Génesis y de los Salmos, no encontramos citas en esta obra de Agustín de unos 14 libros del AT; así, los libros de los Jueces,

los libros sagrados, algunas muy extensas, son muy abundantes. Surge una lógica pregunta: ¿tantas y tan extensas podían ser citadas de memoria? Resulta difícil comprenderlo y es más lógico creer que Agustín tenía la Biblia delante, tan familiar y usual en su vida cotidiana, como él mismo lo indica. Entrando en detalles, indicar que la mayoría de los escritos del Antiguo Testamento está citado en *La Ciudad de Dios*, siendo los más empleados el Génesis y el libro de los Salmos, y con mucha diferencia. Que cite Agustín tantas veces el libro del Génesis, en su obra maestra, puede estar motivado porque dicho libro trata de los comienzos del mundo, del hombre, de las dos ciudades, todo ello creado por Dios, y ahora dicho libro le ofrece un paradigma perfecto para explicar el trayecto de las dos ciudades en la historia. Los Salmos son para Agustín un libro predilecto, contienen una alabanza, un canto, un agradecimiento, que el hombre dirige a Dios en su vida. Su riqueza espiritual es tan evidente que no necesita muchas palabras para explicarlo. Los Salmos son el libro fundamental de oración para el piadoso judío, que el mismo Dios inspiró a sus hijos los sentimientos que ellos mismos le debían dirigir, así como también las mismas palabras que debían emplear. Agustín conoce esta práctica y empleo de los Salmos entre los judíos y como los hijos de la ciudad de Dios han de emplearlo también en sus oraciones a su Creador, son la plegaria que los nuevos hijos de Dios deben emplear ahora para dirigirse a su Dios, durante su peregrinación hacia la Jerusalén celestial.

En cuanto a la frecuencia de las citas paulinas en *La Ciudad de Dios*, hemos de verlo o situarlo desde una doble perspectiva: en sentido humano o sensible, la predilección que Agustín mostró siempre por Pablo en su vida. No en vano, Agustín se consideraba como un segundo Pablo, que después de tantas fugas, experiencias, equivocaciones y desengaños, Cristo se le apareció también y le hizo caer de su montura, le doblegó su soberbia, su vanidad, en su propio camino de Damasco. Además, el texto de Pablo (Rom 13, 13-14) contribuyó de manera

Rut, 3 Reyes, 1.º y 2.º Macabeos, Nehemías, cuatro Profetas Menores, no aparecen nunca citados. *La Ciudad de Dios* contiene entre 690 y 740 citas del Nuevo Testamento. Están muy presentes, en *La Ciudad de Dios*, los escritos paulinos, los Evangelios, en especial, la obra de Mateo. Los únicos libros del NT que no aparecen citados expresamente en esta obra de Agustín son: las Cartas 2ª y 3ª de Juan. En resumen, unas 1341 ó 1390 veces, grosso modo, son las citas explícitas que Agustín emplea en su obra maestra, *La Ciudad de Dios*.

decisiva a que Agustín descubriera nuevamente a Cristo, que éste nunca había cesado de buscarle y siempre esperaba su regreso.

No obstante, más importante sería el segundo elemento de Agustín por Pablo, y sería desde el lado teológico. Así, Pablo fue para Agustín, en la reflexión de las consecuencias de la caída de Adán, su maestro fiel y seguro; así, Pablo, en su Carta a los Romanos (especialmente en los capítulos 7 y 8) le ofrecía a Agustín muchas soluciones a los interrogantes o dudas de Agustín. Nunca mejor dicho, Pablo es el verdadero doctor de la gracia como también de la sicología para un Agustín preocupado por estos temas. A Pablo, acude Agustín para explicar a los enemigos del cristianismo que, a pesar de la caída de Adán, con los efectos que eso produjo en la humanidad, el hombre encontrará otro redentor, que le devolverá nuevamente a la amistad con Dios. La Carta a los Romanos, por tanto, constituye para Agustín un pozo de sabiduría inagotable; en concreto, en su lucha contra los enemigos del cristianismo. Y esta sería una razón fundamental del porqué la Carta a los Romanos de Pablo se cita tantas veces en *La Ciudad de Dios*, dejando otras cuestiones de este escrito en Agustín, al margen. De hecho, Agustín termina su «gran obra» con rasgos parecidos a los de Pablo al final de sus Cartas (Rom 16,25-27): agradeciendo al Señor su trabajo, no a él. Así, afirma Agustín en la conclusión de trabajo:

«Creo haber dado cumplimiento con el auxilio del Señor de esta gran obra. Quienes la tengan por incompleta o por excesiva, perdonenme. En cambio, quienes la vean suficiente, congratúlense conmigo y ayúdennme a dar gracias no a mí, sino a Dios. Amén».

Por último, y otro rasgo de la abultada presencia de las citas bíblicas en *La Ciudad de Dios*, sería, en Agustín, el exponer claramente a sus lectores la huellas de Cristo en toda la Biblia. La Biblia, afirma el obispo de Hipona, carece de sabor si en sus páginas no aparece el que es llamado el pan vivo bajado del cielo.

3.3. La interpretación bíblica en *La Ciudad de Dios*

Otra cuestión, y muy unida a la anterior, tenemos aquí. Se pretende, en este apartado, conocer la forma o método exegético que Agustín emplea en *La Ciudad de Dios*. Un campo igualmente estudiado y discutido entre los estudiosos de esta obra del hiponense. En primer

lugar, hemos de indicar que esta obra de Agustín no está considerada entre sus típicas obras exegéticas, como puede ser la del *De Genesi ad Litteram*. En sus escritos exegéticos, Agustín emplea distintos métodos interpretativos: el alegórico, el tipológico, el literal con referencias o explicaciones alegóricas. El obispo de Hipona afirma que si otros muchos han emitido opiniones sobre determinados temas bíblicos o teológicos, él se siente igualmente capacitado para interpretar textos bíblicos y dar su propia opinión. El pasaje de *La Ciudad de Dios* más significativo, al respecto, es:

«Sobre la felicidad del paraíso, sobre el paraíso mismo, la vida de sus primeros moradores, su pecado y su castigo, son muchos los que han emitido diversidad de opiniones y las han consignado por escrito. También nosotros, ateniéndonos a las Santas Escrituras, tratando sobre estas materias en los libros precedentes, hemos expuesto lo que en ellas hemos leído o hemos podido entender siguiendo su autoridad»⁹.

Agustín era un hombre de su tiempo, con los problemas, dificultades y luchas de aquella época, con un particular método de aprendizaje y lectura, interpretación, de los textos sagrados y profanos. El hiponense pertenece a la escuela de los Padres de la Iglesia occidental, que trataron de mantener e interpretar las tradiciones antiguas y que habían recibido de sus antepasados. Los Padres interpretan la Biblia, como responsables de las comunidades eclesiales de los siglos IV y V, para afianzar o descubrir nuevas doctrinas u orientaciones, y así alimentar la piedad de sus comunidades o disipar errores que surgían del texto sagrado, o que propagaban otros. Así, mantenían las doctrinas recibidas y acrecentaban el acervo doctrinal de la Iglesia, proporcionando una rica enseñanza teológica futura para sus continuadores y fieles.

Todo esto nos coloca, entre otras cuestiones, ante el sistema utilizado por los Padres para interpretar los ricos textos bíblicos. Y Agustín fue uno de sus más cualificados representantes de la patrística occidental. Los Padres consideraban a la Biblia, primeramente, como el Libro de Dios, obra única y de un único autor. No marginan, evidentemente, a los autores humanos del texto sagrado, dando menos importancia al desarrollo histórico de esa revelación. Su intención, la de los Padres, pretende hallar el apropiado pasaje para reconocer allí una verdad revelada por Dios. La patrística occidental, también como la oriental, emplea diversos métodos de interpretación de la Palabra de

⁹ Cf. *La Ciudad de Dios*, XV. 1.1.

Dios: el literal, alegórico, apologético. Todos estos métodos contribuían a resolver las tergiversaciones o escándalos que algunos pasajes de la Biblia podrían ocasionar a algunos cristianos, sin olvidar la finalidad pastoral. Y muchas de estas interpretaciones bíblicas de los Padres pueden desconcertar al hombre actual, porque a veces se olvida que ellos leían la Biblia teológicamente¹⁰.

Agustín, lo hemos señalado ya, es un componente más de la exégesis patrística y emplea los mismos métodos exegeticos que sus contemporáneos, v. gr. Ambrosio, Jerónimo, aunque no con tanta minuciosidad, de los siglos IV y V. A ejemplo de los otros Padres, mezcla y entrecruza los distintos métodos exegeticos, el tipológico, el alegórico, el histórico-literal, el apologético, con una finalidad pastoral, sobre todo, aunque no de modo exclusivo. Dentro de esta metodología, Agustín la aplica a todos los libros de la Biblia, especialmente a los Profetas, buscando una luz mesiánica, sería una interpretación alegórica, que contienen. Otras veces emplea una exégesis apologética, al estilo de los Apóstoles, buscando en los vaticinios la sombra de Cristo, o mejor dicho, toda su historia desde el nacimiento de Jesús en Belén de Judea hasta la ascensión a los cielos en Jerusalén; y juntamente con Cristo, busca Agustín, los rasgos de su cuerpo místico o la Iglesia, la conversión de los gentiles, la ruina de la ciudad terrena, las persecuciones futuras, el destino de las dos ciudades y de sus moradores. Estas interpretaciones patrísticas enriquecen, además, la tradición de la Iglesia y ofrecen siempre contribuciones útiles.

Hemos de añadir, además, algo significativo de Agustín: que es uno de los Padres de la Iglesia occidental que más veces empleó los textos de la Escritura en sus escritos. Esto es una realidad que admiten los estudiosos del hiponense, sin dejar ningún espacio a la duda. ¿Cuáles fueron las razones de ello, de ese empleo tan profuso de la Biblia en sus escritos? Son fáciles de intuir o imaginar: Agustín era un enamorado de la Palabra de Dios, y ella es la base donde encuentra argumentos para afianzar y fundamentar sus doctrinas. Son numerosos los estudiosos que admiten que este afecto de Agustín por la Biblia le viene de su etapa de maniqueo, donde el texto sagrado, sólo el NT y no todos sus libros, desempeñaba una destacada actuación. No conviene olvidar que Agustín estuvo en la secta de los maniqueos diez años,

¹⁰ Todo esto viene magnífica y claramente expuesto en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, al analizar la exégesis patrística, cuyos puntos más destacados he indica aquí.

como afirma él mismo. Y con este entusiasmo de Agustín por la Biblia, nos preguntamos: ¿cómo el obispo de Hipona interpreta la Escritura en su obra *La Ciudad de Dios*?

La respuesta a dicho interrogante podría ser: si analizamos o nos mantenemos sólo dentro del contenido de *La Ciudad de Dios*, Agustín emplea una interpretación apologética, dura defensa del cristianismo frente a los ataques de culpabilidad, lanzados por muchos ciudadanos del Imperio. El hiponense acude a la Biblia sencillamente como base esencial de su razonamiento y victoria contra el enemigo, resaltando la caducidad de la ciudad terrena y la persistencia de la ciudad de Dios. No hemos de olvidar tampoco que *La Ciudad de Dios* es una obra apologética y dogmática a la vez, Agustín responde a las acusaciones de los paganos exponiendo la doctrina católica sobre los orígenes, el recorrido y los destinos eternos de las dos ciudades, desde el texto sagrado. Ambas ciudades se fundamentan en dos amores: el de sí mismo y el de Dios, mezclados ambos en el proceso histórico y separables sólo en la morada eterna.

Para A. Trapè, un reconocido conocedor del pensamiento de Agustín¹¹, la clave interpretativa de *La Ciudad de Dios* no es el maniqueísmo y su influjo en Agustín, ni el platonismo. En su opinión, las claves correctas para situar e interpretar correctamente esta obra agustiniana son la Biblia y la cristología. Creo que merezca la pena, ante este planteamiento, detenerse un poco más, exponiendo sus afirmaciones, un poco en detalle. Así, Trapè cree que la lectura bíblica es una clave esencial para interpretar esta obra del obispo de Hipona, porque toda su teología, como sucede con la del resto de los Padres, es una teología bíblica. Y a la hora de ver qué método interpretativo emplea Agustín en su obra magna, conviene antes tener presente la visión global de la doctrina agustiniana y, luego, el campo específico de *La Ciudad de Dios*.

Agustín, cuando inicia la elaboración de *La Ciudad de Dios*, había terminado hacía un tiempo un tratado sobre los maniqueos, estaba acabando otra obra sobre la cuestión donatista y apenas había comenzado otro estudio sobre la cuestión pelagiana, que redactaría al mismo

¹¹ Cf. A. TRAPÈ, la extensa introducción que hace a *La Ciudad de Dios*, desde el ángulo de la teología, en la edición italiana, *La Città di Dio. I.* (Libri I-X), Città Nuova Editrice, Roma 1978, IX-CLXXXIII, aunque la aportación de TRAPÈ solo abarca la parte teológica de esta obra agustiniana, IX-XCVIII. Las dos partes restantes están dedicadas al papel de la filosofía y la política en *La Ciudad de Dios*, y con interesantes aportaciones, igualmente.

tiempo que *La Ciudad de Dios*. Ahora bien, sería un error el pretender encontrar en esta obra de Agustín toda la doctrina desarrollada en sus obras polémicas, de controversias, que tantos quebraderos ocasionaron al hiponense en su vida episcopal, aunque también sería otro error mucho más grave leer *La Ciudad de Dios* sin considerar aquellas doctrinas polémicas. Sin extendernos más, porque sería alejarnos de nuestro objetivo, señalar que *La Ciudad de Dios*, en su parte dogmática, ofrece un planteamiento y un desarrollo doctrinal, unos objetivos, sin necesidad de resumir aquellas controversias; y, ahora, sin poder enfocar o juzgar aquellas controversias desde esta magna obra de Agustín. Pero, por otro lado, sucedería lo contrario, es decir, el error sería imperdonable si prescindiéramos de *La Ciudad de Dios* y las alusiones que hace de aquellas controversias, a veces de forma muy implícita y sutil.

Siguiendo con la exposición de Trapè, añadir que olvidar esta visión sintética y complementaria de *La Ciudad de Dios*, desde la interpretación bíblica, conduce a proponer falsas interpretaciones, como por ejemplo, el concepto de la doctrina de la Iglesia y de la gracia. Esta lectura bíblica de *La Ciudad de Dios* lleva a otra interpretación, en perfecta armonía con ésta, que es la basada en la historia de la salvación. Sólo desde este enfoque, y desde esta visión global, puede captarse mejor aquello que la obra magna de Agustín contiene y aquello que no, con sus explicaciones. Así, desde un caso concreto, entre otros muchos, *La Ciudad de Dios* apenas si trata la doctrina de los sacramentos, en cambio está ampliamente presente, desarrollada, la doctrina sacrificial. Para Trapè, en definitiva, la interpretación de *La Ciudad de Dios* está unida claramente a la exégesis bíblica y a la comprensión de su historia de la salvación. Tener presentes ambos enfoques es muy importante, ya que de ambas interpretaciones dependerá la interpretación correcta de esta obra de Agustín, según el método histórico, que es el correcto. Si se emplea una doble interpretación, una para los relatos bíblicos y otra para la parte de la historia salvífica, que se complementan mutuamente, obtendríamos un conjunto de rasgos distintivos, como: el filo de una visión cósmica y omnitemporal, desde el libro del Génesis, o una visión peregrinante de los moradores de ambas ciudades, o de la escatológica y la dimensión espiritual de la historia.

En cuanto al método exegético que pudiera emplear el autor de *La Ciudad de Dios*, hasta el momento, hemos de reconocer que esta obra

no es un tratado exegético, ni en su conjunto, ni en la intención del autor, pero en varios de sus libros, v. gr., en los libros XV y XVI, hay bastantes consideraciones de explicaciones y consideraciones hermenéuticas. Pero, adentrarse en un trabajo de esta índole superaría los estrechos límites de un artículo. La clara exégesis bíblica de Agustín, como su metodología empleada, aparece en sus tratados que tienen como objetivo principal estudiar un libro o determinados pasajes o perícopas del mismo, tanto del AT como del NT¹². Así, pues, *La Ciudad de Dios* se sirve de la Biblia como base y fundamento en la exposición doctrinal, mediante un método exegético apologético e histórico-literal, si lo podemos denominar así, aunque tampoco faltan los clásicos métodos de la exégesis, en varias de sus exposiciones. No hemos de olvidar, especialmente, que Agustín en toda su hermenéutica bíblica se mantiene unido a la *Regula Fidei*, como seguridad y valor de sus reflexiones doctrinales, incluso cuando se trata de la Biblia. Así, en el Libro XII.27.2, de *La Ciudad de Dios*, Agustín emplea un método alegórico, al explicar el origen de las dos sociedades (o dos ciudades) partiendo de la creación del primer hombre:

«Por fin, para terminar este libro (se refiere al XII) admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presciencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a manera de dos ciudades. De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios, dos clases de hombres: unos los que habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio. Y esto en virtud de una determinación de Dios, que, aunque oculta, no por eso menos justa. En efecto, está escrito: Las sendas del Señor son misericordia y lealtad. De ahí que ni su gracia puede ser injusta, ni cruel su justicia».

La obra, *La Ciudad de Dios*, no es un tratado exegético, aunque en su armonioso conjunto participa toda la historia bíblica, en especial, la del Génesis y la de los profetas, pero sólo como cosa accidental. *La Ciudad de Dios* es más una meditación filosófica de la historia

¹² Algunos de esos tratados son: *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi liber Imperfectus*, *De Genesi ad Litteram*, *Locutionum in Heptateucum* y *Quaestiones in Heptateuchum*, escritos los cuatro primeros antes de *La Ciudad de Dios*, y el otro, mientras redactaba dicha obra. Agustín emplea la exégesis histórico-literal, en estas obras, como en *De Doctrina Christiana*, para explicar, con base gramatical, el significado preciso de un buen número de textos bíblicos, Cf. B. PRETE, «I principi esegetici di S. Agostino», *Asprenas* 8 (1955) 252-594.

de un genio del cristianismo, como fue Agustín. Este hombre contempla la humanidad regida y gobernada por la mano invisible de la Providencia divina. La historia bíblica entra también como parte integrante de la misma humanidad y en su propio lugar, como acontece con la historia profana. Agustín acude a la Biblia muchas veces, sin hacer exégesis, en un sentido estricto del término, sólo como apoyo; explica algunos pasajes bíblicos cuando ve que son necesarios para ilustrar el supremo gobierno de Dios sobre el mundo, que va conduciendo el curso de la historia con mano firme y segura. A la exégesis bíblica le compete, ante todo, probar la creación del mundo y del hombre, la caída de los primeros padres por el pecado y sus consecuencias inmediatas, y toda una serie de secuelas que ese acto ocasionó.

Después de este fundamento histórico y bíblico, la humanidad despliega sus actividades en el curso de la historia. Esto viene recogido también en las crónicas del autor sagrado, como parte de la historia universal, pero relatado en clave bíblica, es decir, de fe en la Providencia divina. Esta historia bíblica, pues, está fundamentada en la autoridad divina y escrita por Dios, por medio de sus mensajeros o mediadores. Por eso, y sobre todo, Agustín juzgó necesario que esa historia bíblica debía de entrar de lleno en el marco de su obra sobre las dos ciudades, según el orden diseñado por él mismo. De aquí la importancia de examinar el valor de los textos bíblicos, y su exégesis, reconociendo el lugar destacado que Agustín concedió al texto sagrado, con sus méritos y limitaciones, a la luz de la interpretación bíblica. Esto nos lleva a considerar a Agustín como uno de los grandes exégetas de la Biblia, a pesar de sus limitaciones, que las tiene también. Pero, eso, por otra parte, no rebaja en nada la importancia que el hiponense manifestó siempre por la Biblia y su conocimiento. Convenía, afirma el hiponense, llegar en el estudio del texto sagrado hasta el más mínimo detalle, para no dejar pasar ningún matiz que fuese digno de nuestra atención y del cual no pudiéramos sacar algún fruto para nuestro bien espiritual¹³.

¹³ De la abundante literatura consultada, cito lo más significativos: O. GARCÍA DE LA FUENTE, «Interpretación exegetica del Génesis en la 'Ciudad de Dios'. Apreciaciones críticas», *La Ciudad de Dios* 167.1.º (1954) 353-400; J. OBERSTEINER, «Augustins "Civitas Dei" und die Geschichtstheologie der Bibel», *La Ciudad de Dios* 167.1.º (1954) 314-350; J. RIES, «La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens», *Revue des Études Augustiniennes* 7(1961) 231-243; A. MANRIQUE, «Interpretación y utilización de la Biblia en San Agustín», *La Ciudad de Dios* 182 (1969) 153-174; A.-M.^a LA BONNARDIÈRE (Dir.), *Bible de tous les temps. 3. Saint Augustin et la Bible*, París 1986;

4. EL SALMO 86 ENTRE LAS FUENTES BÍBLICAS DE LA CIUDAD DE DIOS

Hemos descrito, en los dos apartados anteriores, la importancia y frecuencia de las citas bíblicas en *La Ciudad de Dios*, así como la exégesis que Agustín realiza en esta obra. Ahora nos adentraremos y examinaremos brevemente un caso concreto, para que no quede todo lo formulado en mera teoría. Por eso, intentaremos, en este apartado, mostrar el empleo que Agustín realiza del Salmo 86 (Salmo 87, según el texto masorético) en *La Ciudad de Dios*, y que seguramente le sirvió de título a este mismo escrito. El Salmo 86 aparece citado explícitamente cuatro veces en esta obra de Agustín: tres veces el versículo 3 y, una, el versículo 5. El Salmo 86 es breve y canta las grandezas de la santa Sión, porque se ha convertido en la ciudad de Dios, ciudad espiritual, y madre de todos los pueblos.

En cuanto a su contenido teológico y demás cuestiones literarias o de crítica textual, no nos detenemos en ellos, remitimos a algunos estudios específicos del mismo¹⁴. Los dos versículos, objetos de estas breves reflexiones, y traducidos, dicen:

V. 3: ¡Qué pregón tan glorioso para ti, ciudad de Dios!

V. 5: Se dirá de Sión: «Uno por uno, todos han nacido en ella.
El Altísimo en persona la ha fundado»¹⁵.

Los Salmos citados en *La Ciudad de Dios* son unos 88; los siguientes mencionan a la ciudad de Jerusalén: 45, 47, 50, 83, 86 y 147 (citados según el orden de la Vulgata), y es una ciudad predilecta de Agustín, en donde moran los elegidos de Dios y caminan hacia la Jerusalén celeste (Apoc 21,1-22,15). Sucede, con frecuencia, que cuan-

J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Introducción a la historia de la Biblia, Madrid 1998, 3.^a ed. Otros problemas planteados por los estudiosos de esta materia, es decir, Agustín y la Biblia, son: el tema del texto bíblico utilizado en sus lecturas y estudios de la Biblia; el posible influjo de la Comunidad judía de Cartago en su exégesis; su falta de crítica textual y de análisis filológicos, en sus tratados específicamente exegéticos de Agustín; el desvincular los textos sagrados de su contexto original, para hacerlos decir, no lo que quiso decirnos su autor sagrado en su obra, sino lo que conderadaba Agustín más adecuado para conseguir un objetivo doctrinal o espiritual actual, y otros más cuestiones, pero que superarían los límites de este apartado.

¹⁴ Cf. E. BEAUCAMP, «Le problème du Psaume 87», *Liber Annuus* 13 (1962-1963) 53-75; T. BOOJ, «Some Observations on Ps 87», *Vetus Testamentum* 37 (1987) 16-25; H.-J. KRAUS, *Los Salmos*. Sal 60-150. Vol. II, Salamanca 1995, 278-286.

¹⁵ En este pasaje sigo el texto ofrecido por la *Sagrada Biblia*, en la nueva versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Madrid 2011.

do se analiza la presencia y el papel de un texto de otro autor en el interior de un escrito propio, primeramente se presta atención a las veces que ese pasaje aparece y, luego, en qué contextos lo hallamos empleado, y, por último, analizamos su contenido.

El Salmo 86 no es de los más citados por Agustín en *La Ciudad de Dios*, pero tampoco el que menos, y el dato cuantitativo no es siempre la norma para iniciar una reflexión del género, todo ello ha de considerarse a la luz de planteamientos más extensos: Uno de ellos, pudiera ser, la posible coincidencia de fechas. En efecto, Agustín comenzó a redactar los tres primeros libros de *La Ciudad de Dios* a finales del año 412, o comienzos del 413, y comentaría, o fue más bien un Sermón en Cartago, el Salmo 86, cuya fecha se sitúa en torno al 413, mes de agosto. Agustín fue invitado por el obispo de esa ciudad, amigo del hiponense. Era frecuente que algunos obispos del norte de África, particularmente en las grandes solemnidades litúrgicas, invitaban a otro obispo de fuera de su jurisdicción, a presidir la fiesta y tener la homilía. San Agustín señala que recibía muchas invitaciones de este tipo y que no siempre podía aceptarlas porque sus actividades y quehaceres entre sus fieles eran muchas. Al leer la *Enarratio* al Salmo 86, parece percibirse algo de esto y como si después pensase madurar o volver a estudiarlo en otro lugar. En el sermón sobre el Salmo 86, Agustín alude a los paganos, a Cristo, a la Iglesia, y a dos ciudades, identificadas con Babilonia y Jerusalén, empleando además un constante contraste entre una realidad y otra, v. gr. los paganos y los seguidores de Cristo.

Así, el comienzo del Sermón parece sugerir que Agustín le daba una gran importancia, como a la comunidad en donde lo comentaba:

«El Salmo que ahora se cantó es breve en palabras, pero de gran peso por las sentencias. Se leyó todo él, y habéis visto en qué poco tiempo se termino...

En este Salmo se canta y se recuerda cierta ciudad, de la cual somos ciudadanos en cuanto que somos cristianos».

Al final del comentario-prédica a este Salmo, es cuando Agustín trata de Raab y Babilonia, como no pertenecientes al pueblo judío, así como también señala que todos los malvados pertenecen a Babilonia, y todos los santos a Jerusalén¹⁶. No obstante lo señalado, y esto lo

¹⁶ Empleo, como ya señalé al comienzo, la edición de las *Obras de San Agustín*. En Edición bilingüe. XXI. Enarraciones sobre los Salmos (3.º), traducidos por B. Martín Pérez, Madrid 1966, 254-270. Como dato informativo, indicar que se calcula que

recalca mucho Agustín, en dicho Sermón, que todos los hombres tienen puesto o entrada en Jerusalén, según la nueva perspectiva salvífica del Creador, incluso para aquellos que pertenecen a Babilonia; a todos les ofrece ahora Jesús la justificación. Los moradores de Jerusalén y Babilonia no vienen condenados por pertenecer a esta o aquella ciudad, sino por su rechazo a Jesús, de quien precisamente reciben su perdón y les ofrece la justificación. Estas notas del Salmo 86 señalan que el cotejo entre las dos ciudades y el lenguaje que está en su trasfondo, eran familiares a Agustín, que tenía intención de desarrollarlo más en detalle, «si Dios le deja».

Los lugares en los que aparecen las citas del Salmo 86, en *La Ciudad de Dios*, son: en la primera parte de la obra, los libros del uno al diez, cuando Agustín demuestra la incapacidad de la religión tradicional romana para lograr la felicidad de aquellos que la practican; dos veces aparece citado el versículo 3 en su obra *La Ciudad de Dios*: II.21.4:

«La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que a tal Patria nos parece bien llamarla así, república, puesto que nadie podrá decir que no es una “empresa del pueblo”. Y si este término, divulgado en otros lugares con una acepción distinta, resulta quizá inadecuado nuestra forma usual de expresarnos, sí es cierto que hay una auténtica justicia en aquella ciudad de quien dicen los Sagrados Libros: ¡*Qué pregón tan glorioso para ti, Ciudad de Dios!*»

Agustín, aquí, pretende demostrar la insuficiencia social del paganismo, y cómo los mismos autores romanos, como Salustio y Cicerón, ya criticaron la decadencia moral y la corrupción de la vida política de Roma, así como el culto a sus dioses. Por eso, no son los mismos romanos los más indicados para imputar al cristianismo el haber contribuido a desintegrar los fundamentos de su propia sociedad, desde el momento en que ésta estaba ya enferma, minada, desde hacía siglos, debido a las luchas, injusticias, muertes y otros vicios internos. Frente a esta sociedad, Agustín reivindica otra, aquella que tiene como fundador y soberano a Cristo. Los pertenecientes o moradores de la Ciudad de Cristo cuidarán su justicia para no ser desechados, expulsados de ella.

En el siguiente empleo del v. 3, Agustín habla del amor especial que nos tienen los ángeles, pero no para que seamos adoradores su-

sobre unas 870 prédicas u homilías de Agustín, durante su vida episcopal, al menos 400 están centradas o versan sobre los Salmos.

yos, sino del único Dios verdadero. Mediante este empleo del v. 3, el santo hiponense constata la insuficiencia espiritual del paganismo y que el único culto al Dios verdadero es posible sólo a través del sacrificio del mediador Jesucristo; este sacrificio se convierte en cotidiano en la Iglesia. La cita del Salmo sirve al hiponense para subrayar la plenitud y perfección del sacrificio cristiano, el cual es superior al de los paganos, porque ahora se ofrece sólo a Dios. Con los ángeles, estamos en la misma Ciudad de Dios. El texto de *La Ciudad de Dios*, en donde aparece nuevamente el v. 3, del Ps 86, es X.7, y afirma:

«Somos, en efecto, con ellos una sola Ciudad de Dios, a la cual se dice en el Salmo: *¡Qué pregón tan glorioso para ti, Ciudad de Dios!* Una parte de ella peregrina en nosotros, la otra está ayudando en ellos. De aquella ciudad, en efecto, de arriba, donde la voluntad de Dios es ley inteligible e inmutable, de aquella en cierto modo curia de arriba (allí, en efecto, se tiene cuidado de nosotros) descendió a nosotros por ministerio de los ángeles, la Escritura Santa».

La tercera, y última, vez que Agustín vuelve a citar el versículo 3. de este Salmo 86, es al comienzo de la segunda parte de *La Ciudad de Dios*, la más doctrinal, en la cual se exponen los orígenes, el recorrido, y los destinos de las dos ciudades. El santo obispo subraya el porqué cita esta expresión: decimos Ciudad de Dios, porque no se trata de una obra cualquiera, humana, sino del mismo Dios, como lo indica la Sagrada Escritura, de plena autoridad para nuestro santo. Además, en el texto sagrado, tenemos otros muchos testimonios de este hecho, pero el hiponense se limita a citar sólo unos pocos ejemplos. El mismo nombre de *La Ciudad de Dios* se encuentra ya en la Escritura, siendo su Dios el fundador; es más, aparece incluso ya descrita dicha ciudad en la Biblia; he aquí el texto del Ps 86,3, en donde se halla en *La Ciudad de Dios*: XI. 1:

«Llamamos Ciudad de Dios a aquella de que nos testifica la Escritura que, no por azarosos cambios de los espíritus, sino por disposición de la Providencia suprema, que supera por su autoridad divina el pensamiento de todos los gentiles, acabó por sojuzgar toda suerte de humanos ingenios. Allí se escribe, en efecto: *¡Qué pregón tan glorioso para ti ciudad de Dios!*»

Cuando Agustín vuelve a citar el Salmo 86, ahora su versículo 5, lo hace en clave cristológica, puesto que la Ciudad de Dios, de la cual nació Cristo, se desarrolla en tiempos de Cristo y de la Iglesia. Esta

Ciudad de Dios también acoge a los verdaderos israelitas, según la carne y la fe. El hiponense, que emplea esta cita en un pasaje de la segunda sección de su obra, describe extensamente el recorrido trágico y accidentado de la historia de las dos ciudades, alentadas por dos amores, y que acontece en medio de la humanidad. Comienza Agustín, este recorrido de las dos ciudades, por Abel y termina con Cristo, cuya venida significó que la Ciudad de Dios está presente en su dimensión social e institucional. El texto bíblico de Salmo 86, ver. 5, del hiponense, en su obra *La Ciudad de Dios*, aparece en: XVII.16.2:

«De esta ciudad canta otro Salmo: “*Se dirá de Sión: Uno por Uno, todos han nacido en ella; el Altísimo en persona la ha fundado*”. ¿Quién es este Altísimo, sino Dios? Y por eso Cristo Dios, antes de hacerse hombre por medio de María en aquella ciudad, la fundó él mismo en los patriarcas y profetas».

La doctrina del Salmo 86, como finalmente, sobresale por su universalismo y culmina en la fundación de Jerusalén, como madre de los pueblos. Se la admira no por sus piedras, muros, y su historia, sentido de duración física, sino sólo por estar fundada por Dios mismo y así atrae a todos los pueblos hacia ella. Será una ciudad que resistirá todos los peligros y asedios posibles, porque sus fundamentos están sobre los montes santos, los montes de Dios. Por eso, se dicen cosas maravillosas de ella, Ps 86,3, a causa de todos los prodigios que Dios ha hecho en ella. Como es un Salmo universalista, indicamos antes, todas las naciones tendrán cabida en su recinto, porque todas cantarán en ella las grandezas del Altísimo.

A diferencia de otros Salmos, señalar que el Ps 86 no aparece comentado en detalle en *La Ciudad de Dios*, como sucede con los Salmos 44 y 109, y cuya razón pudiera ser que Agustín remitía ya a su Sermón de Cartago, sobre este Salmo. El santo lo emplea en perspectiva de sagrado, es Palabra de Dios y como tal es parte de la Escritura; para Agustín la autoridad de la Escritura es incuestionable y, además, cuestión de método, junto con la firmeza de la fe y la confianza en la razón, siempre con el objetivo de demostrar la originalidad de la doctrina cristiana.

5. CONCLUSIÓN

Después de esta exposición sobre la importancia de las citas bíblicas y su interpretación en la obra grandiosa del hiponense, su *Ciudad*

de Dios, sólo nos resta reconocer su copioso fondo bíblico, además de una riqueza extraordinaria, y que actualmente plantea muchas cuestiones a sus estudiosos, porque se está estudiando desde nuevos enfoques y metodología. No hemos de olvidar, concretamente en esta obra del hiponense, el carácter eminentemente bíblico de la teología agustiniana, y para captar el fondo de la misma, no podemos prescindir del texto sagrado, que lo conocía y empleaba con una profusión y maestría increíbles; eso nos llevará a captar mejor la doctrina de sus libros. Estos principios son los que nos familiarizan con la hermenéutica agustiniana, con sus luces y sombras, pero también con su pasión por conocer mejor la Palabra de Dios. Esta breve contribución nos ha llevado a descubrir, desde estos análisis, la importancia y el significado de las citas bíblicas en su obra maestra; y, desde otra perspectiva, a descubrir también el enorme influjo que ejerció la Biblia sobre Agustín.

Por tanto para dar una valoración de esta prodigiosa actividad, hay que tener en cuenta que Agustín es al mismo tiempo filósofo, teólogo, místico, orador, polemista y escritor. Cualidades éstas, como diría Pío XI, que se completan mutuamente y hacen de él un hombre, con el que nadie, o quizás muy pocos, puedan compararse de cuantos han florecido desde el comienzo del género humano. Lo destacado de Agustín, respecto al tema de la Biblia, su lectura e interpretación, no será el mantenerse sujeto a un determinado método exegético de su tiempo para descubrir tesoros filológicos e históricos del texto sagrado, sino en marcar otro camino interpretativo: sus lecciones vivas para el creyente, es decir, el cristiano. Por eso, Agustín inauguró una forma de acceso a la Biblia que marcaría época, sería seguida por numerosos estudiosos y lectores de la Biblia, por espacio de muchos siglos y ejerciendo una enorme influencia en la exégesis del cristianismo posterior a él¹⁷.

La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona, en definitiva, es una obra que sigue atrayendo, apasionando, a todos los hombres amantes de la literatura y de la historia, de cualquier signo. No obstante, para el cris-

¹⁷ Cf. G. DI PALMA, «Di te si dicono cose stupende, Città di Dio». Il Salmo 86 tra le fonti bibliche del *De Civitate Dei*, *Asprenas* 51 (2004) 207-222. Un artículo muy interesante y que me ha servido de modelo para este apartado, aceptando muchos de sus planteamientos; IDEM, *Per una nuova storia da costruire: il De Civitate Dei. Le fonti bibliche*, en: V. GROSSI - R. RONZANI (Dir.), *Goti, Romani, Cristian e la caduta di Roma del 410*, 67-87; G. BARDI, «Les méthodes de Saint Augustin», en: *Augustinus Magister. I. Congrès International Augustinien*. París 21-24 Septembre 1954, 19-29; M. PELLEGRINO, «L'esegesi nei Padri de la Chiesa», *Asprenas* 8 (1961) 27-45.

tiano le atrae mucho más este escrito de Agustín porque en él se comprometió a explicar la acción de Dios en el mundo. Para el hiponense, Dios no es un ente aislado y sólo en su paraíso, recreándose en sí mismo, con su propia obra, sino que es el Dios que acompaña a la humanidad peregrinante en su empeño por alcanzar la Jerusalén celeste. Por eso, las Escrituras son ese camino para lograrlo y sobre ellas «hemos expuesto lo que en ellas hemos leído o hemos podido interpretar, siguiendo su autoridad», se reafirma Agustín.

ALLEGORICA PRAEFIGURATIONE.
CONSIDERACIONES EXEGÉTICAS
DE LOS LIBROS XVI Y XVII
DEL DE CIUITATE DEI

ENRIQUE A. EGUIARTE B., OAR
Instituto de Agustinología de la OAR

RESUMEN:

En el artículo se estudian los principios generales exegéticos que san Agustín ofrece en los libros XVI y XVII del *De ciuitate Dei*, analizando el vocabulario utilizado por el Obispo de Hipona para designar la labor exegética hecha por él, así como las diversas implicaciones y aplicaciones del mismo. Se estudian también las interpretaciones e implicaciones espirituales que tienen para san Agustín los nombres de personajes y lugares del Antiguo Testamento mencionados en estos dos libros.

PALABRAS CLAVE:

De ciuitate Dei, *De doctrina Christiana*, Exégesis agustiniana, Vocabulario exegético agustiniano, Retórica, interpretación de nombres del Antiguo Testamento, san Jerónimo, *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*.

ABSTRACT:

The article deals with the exegetical ideas presented by St. Augustine in books XVI and XVII of *De ciuitate Dei*, focusing on the vocabulary used and the exegetical consequences that it has. It also deals with the exegetical interpretation that St. Augustine makes of the Old Testament Names of Persons and Places within books XVI and XVII of *De ciuitate Dei*.

KEY WORDS:

De ciuitate Dei, *De doctrina Christiana*, Augustinian Exegesis, St. Augustine's exegetical vocabulary, Rhetorics, Interpretation of Old Testament Names, Saint Jerome, *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*.

1. INTRODUCCIÓN

A un lector atento del *De ciuitate Dei* no le puede pasar desapercibido el hecho de que san Agustín, al final del libro XVI, nos proporcione la estrategia de lectura para este libro, ya que señala que la historia que está narrando sobre el *procursus* (el desarrollo) de la tercera edad de la ciudad de Dios, no se restringe a una mera sucesión de acontecimientos históricos, sino que estos hechos (*gestae*) al ser narrados por la Sagrada Escritura, y en relación con la ciudad de Dios, tienen una nueva dimensión y exigen una lectura diversa, que vaya más allá del simple sentido literal. De este modo, san Agustín dice, reiterando la exégesis que ha hecho un poco antes, dentro del mismo capítulo, del texto de Gen 15, 9:

En esta tercera edad fue impuesto el yugo de la Ley, figurado por la novilla, la cabra y el carnero de tres años. Apareció una multitud de pecados y surgió el principio del reino terreno, en el que no han faltado hombres espirituales, sacramento figurado (figuratum est sacramentum) en la tórtola y la paloma².

Las palabras que nos resumen la estrategia de lectura son *figuratum est sacramentum*. De este modo los acontecimientos narrados por san Agustín con relación al desarrollo de la ciudad de Dios encierran un *sacramentum*, un contenido figurado, simbólico, que apunta hacia

¹ *ciu.* 17, 3, 2: CCL 48, 554/58.

² *ciu.* 16, 43, 3: CCL 48, 550/80-84: *in qua tertia propter uaccam trimam, capram trimam, arietem trimum et inpositum est legis iugum et apparuit abundantia peccatorum et regni terreni surrexit exordium, ubi non defuerunt spirituales, quorum in turture et columba figuratum est sacramentum.*

los misterios de Cristo y de su Iglesia; un sentido que va más allá de la simple lectura literal de los hechos del Antiguo Testamento. Esta idea exegética será la clave de lectura no sólo del libro XVI del *De ciuitate Dei*, sino de toda la obra, pues es parte de la teoría exegética del mismo san Agustín, según la cual la validez del Antiguo Testamento radica en su calidad de prefigurar las realidades del Nuevo Testamento, particularmente lo que atañe a Cristo y a su Iglesia.

Por ello en el presente trabajo haremos una presentación de los principales elementos exegéticos que el obispo de Hipona desarrolla dentro de los libros XVI y XVII del *De ciuitate Dei*, como una simple muestra de la consistente labor exegética que san Agustín realiza dentro de las páginas de esta obra³. Si bien es cierto, el relato del *procurus* de la *ciuitas Dei*, según el diseño narrativo de san Agustín en esta obra⁴, comienza en el libro XV, y este libro forma un bloque narrativo, argumentativo, teológico y exegético dentro de la obra junto con los libros XVI y XVII⁵. No obstante por razones de brevedad nos restringiremos a los libros XVI y XVII, con la consciencia de que los elementos exegéticos presentados en estos dos libros pueden perfectamente aplicarse a lo expuesto por san Agustín en el libro XV.

Así pues, presentaremos en primer lugar, los principios generales exegéticos que san Agustín ofrece en los dos libros anteriormente señalados. Posteriormente nos centraremos en el vocabulario utilizado por el Obispo de Hipona para designar la labor exegética hecha por él, así como las diversas implicaciones y aplicaciones del mismo. En tercer lugar —como una muestra de la labor exegética agustiniana en estos dos libros del *De ciuitate Dei*—, señalaremos las diversas interpretaciones e implicaciones espirituales que tienen para san Agustín los

³ «Der Leser von heute muss, um die tatsächlichen Leistungen Augustins richtig einzuschätzen, nicht nur viel geschichtliches Verständnis besitzen und mit Geduld und Ausdauer gewappnet sein, sondern auch in sich die Kraft haben, auf allerlei Umwegen mit dem Verfasser immer wieder zur Hauptstrasse der dem Ganzen zugrunde liegenden Idee zurückzufinden». ALTANER, «Beiträge zur Kenntnis des Schriftstellerischen Schaffens Augustins», en ALTANER, *Schriften*, 36.

⁴ *retr.* 2, 43, 2: *duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum ciuitatum, quarum est una dei altera huius mundi, secundi quattuor excursus earum siue procursum, tertii uero qui et postremi debitos fines*: CCL 57, 125/27-30; Cf. I. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his doctrine of the Two Cities*, Leiden, Brill, 1991, 93

⁵ Cf. George LAVERE, «Metaphor and Symbol in St. Augustine's *De ciuitate dei*», en J. SCHNAUBELT – F. VAN FLETEREN, *Collectanea Augustiniana*, New York, Peter Lang, 1990.

nombres de personajes y lugares del Antiguo Testamento mencionados en estos dos libros. Finalmente ofreceremos unas conclusiones.

2. PRINCIPIOS EXEGÉTICOS

En primer lugar para san Agustín, según lo presenta en los libros XVI y XVII del *De Ciuitate Dei*, hay que acercarse a las Sagradas Escrituras con la consciencia de que encierran secretos que es preciso indagar (*indagamus*), escrutar e investigar, sabiendo que todos estos secretos apuntan hacia las realidades que van más allá de la simple letra, a los misterios de Cristo y de su Iglesia, siguiendo la línea exegética ya trazada en el *De Doctrina Christiana* y la búsqueda de la *res* por medio de los *signa*⁶:

*Vamos indagando (indagamus) como podemos estos secretos (secretae) de la Sagrada Escritura, unos con más exactitud que otros. Pero siempre manifestando cómo es cierto que estos hechos no han sido realizados y consignados sin alguna prefiguración de lo futuro y que deben referirse a Cristo y a su Iglesia, que es la ciudad de Dios*⁷.

2.1. La inspiración de las Escrituras

Estos secretos (*secretae*)⁸ han sido colocados por Dios, por medio del Espíritu Santo que actúa a través de los autores humanos. De este modo san Agustín señala —con acierto y perspicacia—, el fenómeno de la inspiración, al consignar que aunque fueron los autores humanos quienes escribieron como verdaderos autores los diversos libros bíblicos, quien en realidad está escribiendo a través de ellos es el mismo Espíritu Santo, y que por este mismo fenómeno de la inspiración, los acontecimientos del pasado se convierten en una profecía y pre-anuncio de los acontecimientos y los misterios del futuro, de la ciudad de Dios:

*El escritor (scriptor) de la Sagrada Escritura, o más bien el Espíritu de Dios (Dei Spiritus) por medio de él, escribe hechos que recuerdan lo pasado pero que a la vez preanuncian (praenuntiantur) lo futuro. Esto atañe a la ciudad de Dios*⁹.

⁶ Cf. *doctr. chr.* 2, 1,1: CCL 32, 32/1.

⁷ *ciu.* 16, 2, 3: CCL 48, 500/73-77.

⁸ *ciu.* 16, 2, 3: CCL 48, 500/73.

⁹ *ciu.* 16, 2, 3: CCL 48, 500/85-87.

Se trata de una idea similar a la expresada dentro de la *enarratio* al salmo 104, que fue dictada un par de años antes de la composición del libro XVI¹⁰, si nos apoyamos en las cronologías elaboradas por los especialistas:

*Tengamos en cuenta que sólo se escribieron en aquella historia las cosas que, conforme a la intención del escribiente (intentionem scribentis), en la cual estaba el Espíritu Santo, se juzgaron suficientes para simbolizar por aquella narración (narratione significandis) las cosas que acontecerían (rebus futuris)*¹¹.

Así pues dentro del libro XVI san Agustín insiste en la idea de que el Espíritu Santo, que hace realidad el fenómeno de la inspiración, es el mismo que fue prefigurado por el Dedo de Dios (*Digitus Dei*), a través del cual, según las Escrituras, fue escrita la ley, como comenta san Agustín un poco más adelante en el mismo libro XVI:

*A este Espíritu en el evangelio se le da el nombre de dedo de Dios (digitus Dei), para volver a hacer mención del primer hecho prefigurado (praefigurati), ya que también aquellas tablas de la Ley se anuncian como escritas por el dedo de Dios*¹².

Una idea similar expresa san Agustín en la *enarratio* al salmo 8, una *enarratio* muy temprana, posiblemente del periodo 392-395¹³ o del año 395¹⁴ —si hacemos caso a las cronologías—, elemento que nos permite ver la coherencia y constancia de las ideas agustinianas:

*Muchos entienden por dedo de Dios el Espíritu Santo. Por tanto, si rectamente tomamos por dedos de Dios los mismos ministros llenos del Espíritu Santo, debido al mismo Espíritu que obra en ellos, ya que por ellos fue compuesta toda la divina Escritura para nuestro provecho (...)*¹⁵

¹⁰ La *enarratio* al salmo 104 fue dictada entre el 416-417. Cf. P.-M. HOMBERT, *Nouvelles Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2000, 529. El libro XVI del *De ciuitate Dei* es del 420. Cf. J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden, Brill, 1991, 62.

¹¹ *en. Ps.* 104, 16: CCL 40, 1544/19-22.

¹² *ciu.* 16, 43, 1: CCL 48, 549/37-40.

¹³ Cf. C. WEIDMANN, *Praefatio. Enarrationes in Psalmos 1-32*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003, 8.

¹⁴ Cf. P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1996, 78; H. MÜLLER, « Enarrationes in Psalmos », en *AL* (2001), 807.

¹⁵ *en. Ps.* 8, 7: CCL 38, 52/4-7.

En el libro XVII del *De ciuitate Dei*, san Agustín regresa sobre esta idea para señalar que la Sagrada Escritura no sólo ha sido inspirada por el Espíritu Santo, sino que es preciso leerla con la ayuda del mismo Espíritu, para poder descubrir cómo los acontecimientos históricos del Antiguo Testamento adquieren una nueva dimensión y pre-anuncian las realidades y misterios de la ciudad de Dios:

*Primero, porque si tratamos de considerar la Escritura, con la ayuda del Espíritu de Dios (Dei Spiritu), que en su relación del orden, hazañas y sucesos de los reyes parece preocupada por los hechos con esmero de historiador, descubriríamos en ella un empeño mayor, si no al menos no inferior, en preanunciar (preanuntiandis) lo futuro que en enunciar (enuntiandis) lo pasado*¹⁶.

2.2. El propheticus spiritus

Según la presentación que hace san Agustín dentro de los libros XVI y XVII del *De ciuitate Dei*, el Espíritu Santo es el que hace que los autores de la Sagrada Escritura sean capaces de profetizar los acontecimientos del futuro, los misterios relativos a Cristo y a la ciudad de Dios¹⁷. En este sentido san Agustín al intentar explicar la razón por la que en los títulos de los salmos —que él creía inspirados por Dios¹⁸—, no siempre aparece el nombre de David, a quien san Agustín considera autor de todo el salterio¹⁹, señala la posibilidad de que el mismo Espíritu Santo le hubiera inspirado a David el nombre de los personajes que habrían de venir después de él, y que por ello en los títulos de algunos salmos aparecen dichos nombres, y los salmos son atribuidos a ellos. Más allá de lo que hoy podría decir la exégesis contemporánea²⁰, el elemento esencial que queremos resaltar

¹⁶ *ciu.* 17, 1: CCL 48, 551/28-33.

¹⁷ «What distinguishes the ‘privileged strand’ of history, the Biblical narrative and prophecies culminating in the coming of Christ and the establishment of the Church as an institution, is its inspired nature, in virtue of which the Scriptural writers enjoy understanding and judgment that enable them to convey religious truths, literally and symbolically. In *ciu.* Augustine combines the categories of history and prophecy. The authority of ‘prophetic historia’ (*ciu.* 16, 2) consists in the insight which it provides into the meaning of one temporal event, some of whose effects paradoxically precede it chronologically: the salvation proffered through Christ’s incanation to those predestined to be saved». G. J. P. O’DALY, *Ciuitate dei (de)*, en *AL*, 1994, 994-995.

¹⁸ *en. Ps.* 51, 5: CCL 39, 626/7-20.

¹⁹ *ciu.* 17, 14: CCL 48, 579/ 21-27.

²⁰ Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, Bologna, Dehoniane, 1981; Cf. SLOMOVIK, «Towards an Understanding of the Formation of the Titles in the Book of Psalms», en

es que san Agustín subraya la importancia de la inspiración de las Sagradas Escrituras por medio del Espíritu Santo, y en este caso concreto, de los títulos de los salmos por medio de lo que san Agustín llama *propheticus spiritus*:

*No es objeción válida contra esto el que se encuentren inscritos en algunos de estos salmos los nombres de ciertos profetas que vivieron mucho después del tiempo del rey David, y que lo que se dice allí parece dicho por ellos. Bien pudo el espíritu profético revelar al rey profeta David estos nombres de los futuros profetas para que se cantara algo acomodado a la persona de éstos*²¹.

Cabe señalar asimismo, que este sintagma, *propheticum spiritus*, aparece también en el libro XV del *De Civitate Dei*, en esta ocasión referido, a la inspiración de los LXX²², cuya traducción, como afirma san Agustín —aunque pueda diferir de lo que digan otros traductores y otras versiones, e incluso si ellos pudieron llegar a cambiar alguna cosa—, tiene la autoridad divina, pues todos ellos recibieron el *propheticum spiritum*:

*Con razón, pues, se admite que los Setenta recibieron espíritu profético (propheticum spiritum), de suerte que, si cambiara alguna cosa por autoridad del mismo y dijeran algo distinto de lo que traducían, no quedara duda de que estaba dicho con autoridad divina*²³.

Este sintagma es utilizado dentro de la obra agustiniana en otros lugares para señalar la inspiración de un determinado texto bíblico al

ZAW, 1979, 350-381; Cf. F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007.

²¹ *ciu.* 17, 14: CCL 48, 579/27-34.

²² «Dans (...) les livres XV et XVI sont ceux où apparaît le plus clairement la confrontation des traductions de Jérôme et de la Septante et, bien qu'il accorde une importance non négligeable au travail du solitaire de Bethléem, 'a chaque instant de la comparaison Augustin défend la position des Septante qui ont écrit sous l'influence de l'Esprit Saint'. P. CURBELIÉ, *La Justice dans La Cité de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, 35-36 ; Cf. E. EGUIARTE, « San Agustín y la Biblia », en J. OROZ – J. A. GALINDO, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, III, Valencia, EDICEP, 2010, 378; Cf. G. VELTRI, «L'ispirazione Della LXX tra legenda e teologia. Dal racconto di Aristea alla 'veritas hebraica' di Girolamo », en *Laurentianum* 27 (1986), 67-71. San Agustín mismo nos ofrece dentro del *De ciuitate Dei*, su propia alabanza e ideas en torno a la versión e inspiración de los LXX en *ciu.* 18, 43: CCL 48, 638/1 ss.

²³ *ciu.* 15, 23, 3: CCL 48, 491/98-102: *merito enim creduntur septuaginta interpretes accepisse propheticum spiritum, ut, si quid eius auctoritate mutarent atque aliter quam erat quod interpretabantur dicerent, neque hoc diuinitus dictum esse dubitaretur.*

igual que hace san Agustín dentro del *De ciuitate Dei*, en donde el *propheticus spiritus* hace que un texto vaya más allá del sentido literal y propio que puede tener²⁴.

2.3. Los sentidos de la Escritura

En vista de que la Escritura está inspirada por el Espíritu Santo, no se puede hacer sólo una lectura literal o histórica de la misma, como ya había señalado en el libro III del *De Doctrina Christiana*²⁵. Es preciso ver que las realidades que anunciaba el Antiguo Testamento entre sombras, han sido reveladas por el Nuevo Testamento, y lo que estaba oculto dentro del Antiguo Testamento, ha salido a la luz en el Nuevo Testamento. La Escritura se renueva con la revelación de los misterios de Cristo y de la ciudad de Dios:

*Todo respira novedad y el Antiguo Testamento contiene entre sombras (obumbratur) al Nuevo. ¿Qué es el Antiguo Testamento sino la ocultación (occultatio) del Nuevo? ¿Y qué es el Nuevo sino la revelación (reuelatio) del Antiguo?*²⁶

Es más, san Agustín llega a afirmar dentro del libro XVII que el Antiguo Testamento sólo es de provecho en la medida en la que da

²⁴ De este modo, aparece una vez en *Contra adversarium legis et prophetarum*, en donde lo que quiere explicar es que la intención última de un texto va más allá de una *intentio auctoris*, y el sentido de un texto debe encontrarse en lo que el *propheticus spiritus* quiso decir a través de lo que el autor humano estaba escribiendo (*c. adv. leg.* 1, 48: CCL 49, 80/1357-1358.).

El *propheticus spiritus* se encuentra también en el sermón 343, 1, en donde se aplica al profeta Daniel, quien en el caso de la acusación falsa contra Susana, sabe por revelación divina, a través del *propheticus spiritus*, lo que los demás ignoran, es decir, sabe de la inocencia de Susana y es preciso que quienes no lo saben sean instruidos (*s.* 343, 1: RB 66, (1956), 29/25-40).

Por otro lado, este espíritu profético se encuentra a lo largo de todo el libro de las *Enarrationes in Psalmos*, señalando el cumplimiento de las promesas veterotestamentarias en Cristo, pues todos los dichos y hechos del Antiguo Testamento sucedieron como profecía, como signo, anticipo, tipo de lo que habría de venir. Son muchos, los lugares en los que san Agustín explica cómo los salmos hablan en profecía de las realidades que habrían de venir, particularmente de los acontecimientos salvíficos relativos a los misterios de Cristo.

²⁵ Cf. *doctr. chr.* 3, 10, 14: CCL 32, 84/21ss.

²⁶ *ciu.* 16, 26, 2: CCL 48, 531/60-63: *omnia resonant nouitatem, et in testamento uetere obumbratur nouum. quid est enim quod dicitur testamentum uetus nisi noui occultatio? et quid est aliud quod dicitur nouum nisi ueteris reuelatio?*

testimonio y apunta hacia el Nuevo Testamento, es decir hacia los misterios de Cristo y de su Iglesia.

*El Antiguo Testamento dado sobre el Monte Sinaí, que engendra esclavos, no aprovecha en nada si no da testimonio del Nuevo Testamento*²⁷.

Es preciso quitar el velo que oscurece el sentido de las Escrituras —como hacía Moisés cuando hablaba con Dios—, y leer la Biblia no buscando en ella un sentido carnal y la felicidad material, sino el sentido y la felicidad espiritual, desarrollando una idea que ya había tocado y que había sido fundamental en el *De spiritu et littera*, como señala I. Bochet²⁸. Así, dice dentro del *De ciuitate Dei*:

*Mientras uno lee a Moisés se echa un velo sobre su corazón y al pasar a Cristo se quitará el velo. En efecto, los que dan ese paso del Antiguo al Nuevo Testamento cambian su intención y no aspiran ya a la felicidad carnal sino a la espiritual*²⁹.

Sin embargo los postulados sobre los sentidos que puede tener la Escritura los va a comenzar a especificar más san Agustín en el libro XVI, aunque donde realmente los delimita y describe es en el libro XVII. De este modo san Agustín va a señalar que en las Escrituras no todos los acontecimientos que son narrados por ellas, tienen un significado espiritual o apuntan hacia los misterios de Cristo y de la ciudad de Dios, pues hay acontecimientos que tiene solo un sentido histórico o literal³⁰:

Cierto que no debe imaginarse que todos los sucesos (gesta) narrados tienen un significado, sino que en vista de aquellos que signifi-

²⁷ *ciu.* 17, 7, 4: CCL 48, 569/77-79: *nihil enim prodest testamentum uetus de monte Sina in seruitutem generans, nisi quia testimonium perhibet testamento nouo (...).*

²⁸ «La lecture du *De spiritu et littera* nos réserve toutefois un étonnement. On constate, en effet, que 2 Cor 3, 6 joue malgré tout un rôle, au moins implicite, comme principe herméneutique invitant à dévoiler le sens spirituel de l'Ancien Testament. De fait, l'interprétation spirituelle est développée à plusieurs reprises (...) c'est précisément la grâce que le Nouveau Testament 'devoile'. Ils viennent donc renforcer indirectement l'argumentation contre Pélage. L'exégèse figurative n'a de sens que si la vérité l'emporte sur ce qui la figurait: la grâce du Nouveau Testament est irréductible au don de l'Ancien Testament, même si celui-ci en était la figure». I. BOCHET, '*Le firmament de l'Écriture*'. *L'Hermeneutique Augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, 82.

²⁹ *ciu.* 17, 7, 4: CCL 48, 569/79-83.

³⁰ O bien tienen un sentido moral que se aplicaba al antiguo pueblo de Dios como señala san Agustín en el *De Doctrina Christiana*. Cf. *doctr. chr.* 3, 17, 25: CCL 32, 88/22.

*can alguna cosa (significant) se han añadido aquellos que no tienen significado*³¹.

No obstante estos acontecimientos que no tienen un sentido profético, o que no encierran un misterio relativo a Cristo o a su Iglesia, no son despreciables, pues son la estructura y el andamiaje a través del cual pueden llegar a los lectores de la Sagrada Escritura, aquellos acontecimientos que revelan las realidades de la Ciudad de Dios. Y es en este contexto donde san Agustín ofrece, dentro del libro XVI, dos hermosas imágenes para explicar lo que anteriormente ha dicho. Se trata de la imagen de la reja que ara la tierra, y la de la cítara. De este modo, así como el arado tiene muchas piezas y partes, pero lo único que directamente labra la tierra es la reja, lo mismo sucede con la Escritura, no todos los acontecimientos tienen un sentido espiritual, pero todo lo que está contenido dentro de la Sagrada Escritura colabora a que esto pueda ser posible. Lo mismo sucede con una cítara. Lo único que suena son las cuerdas, sin embargo el armazón del instrumento es un soporte y apoyo para que las cuerdas puedan sonar:

*Es verdad que solo con la reja (uomere) se ara la tierra, pero para que esto pueda hacerse son necesarias también las demás partes del arado. Y es verdad también que en las cítaras y demás instrumentos musicales de esta clase, sólo se tocan las cuerdas (nerui), mas para acomodar éstas se precisa de las demás partes en unidad armónica, parte que no son tocadas, pero a las cuales van unidas las otras que producen el sonido*³².

Del mismo modo dentro de la Escritura, hay acontecimientos que no tienen un significado con relación a las realidades salvíficas de Cristo, pero que sirven de apoyo y contexto para aquellas realidades que hablan proféticamente acerca de la ciudad de Dios:

*Así en la historia profética se expresan también algunos hechos que no son figura de nada, pero a ellos van unidos los que son figura de algo y se vinculan a ellos de algún modo*³³.

³¹ ciu. 16, 2, 3: CCL 48, 501/91-93.

³² ciu. 16, 2, 3: CCL 48, 501/93-99: *non sane omnia, quae gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt; sed propter illa, quae aliquid significant, etiam ea, quae nihil significant, adtexuntur. solo enim uomere terra proscinditur; sed ut hoc fieri possit, etiam cetera aratri membra sunt necessaria; et soli nerui in citharis atque huius modi uasis musicis aptantur ad cantum; sed ut aptari possint, insunt et cetera in compagibus organorum, quae non percutiuntur a canentibus, sed ea, quae percussa resonant, his conectuntur.*

³³ ciu. 16, 2, 3 : CCL 48, 501/99-101.

No obstante este principio establecido en el libro XVI va a ser aclarado y delimitado de una manera más completa en el libro XVII, en el que habla de las diferentes clases de profecías que pueden existir, dependiendo del sentido que estas mismas profecías tengan. De este modo, señala san Agustín que existe un primer tipo de profecías que se refieren únicamente a la Jerusalén terrena; un segundo tipo formado por aquellas profecías que se refieren únicamente a la Jerusalén celeste y un tercer tipo, en donde se encuentran aquellas profecías que hacen referencia a ambas, tanto a la Jerusalén terrena como a la celeste.

*En consecuencia, las profecías o dichos proféticos, son de tres clases: unos relativos a la Jerusalén terrena; otros a la celestial, y otros a ambas*³⁴.

2.3.1. Las alegorías

De este modo, observa san Agustín que el hecho de que las Escrituras tengan diversos sentidos sirve ante todo, para ejercitar el ingenio, para leer con atención y escrutar las Escrituras, y poder encontrar en ellas el sentido alegórico:

*Este género de profecía –que contienen ambos sentidos- tiene un gran valor en los libros canónicos del Antiguos Testamento que narran la historia, y han ejercitado y ejercitan (exercuit et exercet) en gran manera los ingenios de los investigadores de las Sagradas Escrituras*³⁵.

Estas palabras le van a servir a san Agustín para hablar de la alegoría y del cuidado que es preciso tener con el mismo sentido alegórico. Así en primer lugar, señala que hay algunos que dicen que en todo se puede encontrar una *allegorica praefiguratione*, una prefiguración alegórica y que por lo tanto no existen tres sentidos para las profecías, sino solo dos:

(...) todas las Escrituras que vienen bajo el nombre de Antiguo Testamento, tendrían ya solo dos sentidos, no tres. No habrá pues en ella nada que aluda únicamente a la Jerusalén terrena si cuanto se dice y se cumple de ella o por causa de ella significa algo que, en prefi-

³⁴ *ciu.* 17, 3, 2: CCL 48, 553/15-17.

³⁵ *ciu.* 17, 3, 2: CCL 48, 554/41-45.

*guración alegórica (allegorica praefiguratione), se refiere a la Jerusalén celeste*³⁶.

No obstante quienes afirman esto le parecen a san Agustín muy osados (*multum audere*)³⁷, mientras que en contraste, le parecen totalmente errados (*multum uidetur errare*)³⁸ y equivocados los que piensan que las Escrituras tienen solo un sentido literal, y que por ende carecen de una prefiguración alegórica, sin duda refiriéndose a los maniqueos³⁹, marcionitas y a todos aquellos que por hacer una lectura literal del Antiguo Testamento lo desechaban⁴⁰. De hecho para san Agustín la alegoría va a tener la función, como afirma Cornelius Mayer⁴¹, de protegerse contra los ataques de los maniqueos, quienes hacían una lectura literal del Antiguo Testamento, a la vez que para poner de manifiesto el conocimiento de los elementos espirituales de la Sagrada Escritura:

*Tengo para mí que parecen estar muy errados (errare) los que piensan que los hechos realizados en la Sagrada Escritura carecen de toda significación alegórica, así como son muy osados (multum audere) los que sostiene que todas las cosas encierran algún simbolismo*⁴².

³⁶ *ciu.* 17, 3, 2 : CCL 48, 554/54-59.

³⁷ *ciu.* 17, 3, 2: CCL 48, 554/64.

³⁸ *ciu.* 17, 3, 2: CCL 48, 554/61.

³⁹ «Augustine typology was on the one hand similarly motivated: he argues at length. Especially against the Manichees, that the entirety of the New Testament, which they claim to rever, is prefigured in the Old Testament, which they revile and repudiate». P. FREDRIKSEN, «Allegory and Reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel», en J. WHITMAN, *Interpretation and Allegory*, Boston, Brill, 2003, 143; «Hatte Augustinus insbesondere in der Kontroverse mit den Manichäern die Einheit von Alten und Neuem Testament auf dem Hintergrund der *dispensatio diuina* herausgearbeitet und die Verweiskfunktion der vorangegangenen Heilsordnung auf die Enthüllung und Erfüllung im Neuen Bund betont, so dass deren Relevanz für das christliche Glaubensverständnis durch den Prophetie –und Zeichencharakter gewahrt wurde, dann konnten jene hermeneutischen Prinzipien auch für die Psalmenauslegung geltend gemacht werden». M. FIEDROWICZ, *Psalmus Vox Totius Christi. Studien zu Augustins 'Enarrationes in Psalmos'*, Freiburg, Herder, 1997, 84.

⁴⁰ Cf. *doctr. chris.* 3, 10, 14.

⁴¹ «Die Allegorese ermöglichte es ihm, nicht nur die Attacken der Manichäer dem Alten Testament gegenüber abzuwehren und andere Irrtümer zurückzuweisen, sie erlaubte ihm vor allem, der Stoff, den Bibel 'ad litteram' zu verstehen gibt, im Horizont seiner Metaphysik immer auch noch auf das Geistige hin zu verstehen und auszulegen (...) Letztlich gilt die Allegorese auf die Erkenntnis der 'spiritalia'». C. MAYER, «*Allegoria*» en *AL*, 1986, 238.

⁴² *ciu.* 17, 3, 2: CCL 48, 554/61-65.

Y por otro lado a los osados que afirman que solo existen dos sentidos en las Escrituras, es decir que en todo ven alegorías que prefirgan los misterios de Cristo y de la ciudad de Dios, san Agustín les recordará la regla básica de la alegoría, que es partir y tomar en cuenta el sentido literal y no dejar de lado los elementos históricos hacia los que apunta el texto, como un primer nivel que es preciso considerar para encontrar una alegoría.

Junto con estos elementos san Agustín recordará en el *De Doctrina christiana* la importancia de estar de acuerdo con la *regula fidei*⁴³ de la Iglesia católica, pues las Escrituras no se leen de manera autónoma, ya que para san Agustín se leen dentro de la Iglesia católica. Este elemento de tener presente la *regula fidei*, no se le escapa a san Agustín dentro de esta sección, rica en alusiones y reflexiones exegéticas, como es la del *procursus* de la *ciuitas Dei*, en los libros XV a XVII, de este modo en el libro XV, ya señala la importancia de tomar siempre como referencia la *regula fidei*⁴⁴. Por ello es preciso tener cuidado al momento de interpretar las alegorías:

*Por esto he dicho que tienen, no dos sentidos, sino tres. Y pienso esto sin criticar a los capaces de descubrir un sentido espiritual en cualquier suceso, siempre, claro está, que se dé el primer plano a la verdad histórica*⁴⁵.

Esta regla es similar a la que el mismo san Agustín enuncia dentro de la *enarratio* al salmo 8, donde dice:

*En toda alegoría debe observarse esta regla: que a la vista de la sentencia del asunto que se trata, se considere lo que se dice por semejanza; ésta es la enseñanza del Señor y de los apóstoles*⁴⁶.

Es verdad que siendo todavía laico, en el *De Vera Religione*, explicaba los diversos tipos de alegoría que existen y cómo ésta se puede aplicar a la Sagrada Escritura. De este modo distingue entre los diversos tipos de alegoría: *allegoriam historiae et allegoriam facti et*

⁴³ *doctr. chr.* 3, 3: CCL 32, 78/17-19: *sed hoc regula fidei refellendum est, qua nobis de trinitatis aequalitate praescribitur, ut dicamus: «et deus erat uerbum».*

⁴⁴ *ciu.* 15, 7: CCL 48, 460/17-19: *eius obscuritas, cum diuinarum scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere.*

⁴⁵ *ciu.* 17, 3, 2: CCL 48, 554/65-69.

⁴⁶ *en. Ps.* 8, 13: CCL 38, 57/65-68: *et haec regula in omni allegoria retinenda est, ut pro sententia praesentis loci consideretur quod per similitudinem dicitur; haec est enim dominica et apostolica disciplina.*

*allegoriam sermonis et allegoriam sacramenti*⁴⁷, aplicando a continuación este concepto a la lectura de la Sagrada Escritura, particularmente a las expresiones que se refieren a Dios, en lo concerniente a los antropomorfismos:

*Y si los ojos de Dios, y las manos, y los pies, y otros miembros del mismo género mencionados en las Escrituras se refieren a la forma visible del cuerpo humano o se emplean para significar perfecciones invisibles y espirituales (...)*⁴⁸.

Posteriormente en el último libro del *De Trinitate* volverá sobre este tema para aclarar la frase de 1 Cor 13, 12: «*videmus nunc per speculum in aenigmate*». De este modo hace referencia al enigma como un tipo de alegoría, y ya que el campo semántico de la alegoría es sumamente amplio y san Agustín es consciente de que no todos sus lectores están familiarizados con la gramática lo explica de manera muy sencilla:

*¿Qué es pues una alegoría, sino un tropo, donde se da a entender una cosa por otra (...)*⁴⁹

Y explicará finalmente el enigma a partir de la misma alegoría, ya que éste no es sino una alegoría oscura⁵⁰.

Por otro lado es interesante notar que san Agustín, siguiendo el texto clásico de Gal 4, 21-31 —que es citado por extenso en el primer libro de la sección dedicada al *procursus*⁵¹ de la *ciuitas Dei*, es decir en el libro XV—, que justifica su lectura alegórica de la Escri-

⁴⁷ *vera. rel.* 50, 99: CCL 32, 251/26-29: *finis est omnium bonarum actionum, fides rerum temporalium, et quid intersit inter allegoriam historiae et allegoriam facti et allegoriam sermonis et allegoriam sacramenti, et ipsa locutio diuinarum scripturarum secundum cuius linguae proprietates accipienda sit (...).*

⁴⁸ *vera. rel.* 50, 99: CCL 32, 251/37-40: *et utrum oculi dei et manus et pedes et alia huius generis membra, quae in scripturis nominantur, ad uisibilem formam humani corporis referenda sint, an ad significationes intellegibilium et spiritualium potentiarum, (...)*

⁴⁹ *trin.* 15, 15: CCL 50A, 481/19-20: *quid est ergo allegoria nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur, (...).*

⁵⁰ *trin.* 15, 15: CCL 50A, 481/25-26: *aenigma est autem ut breuiter explicem obscura allegoria (...).*

⁵¹ *retr.* 2, 43, 2: *duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum earum ciuitatum, quarum est una dei altera huius mundi, secundi quattuor exortum earum siue procursum, tertii uero qui et postremi debitos fines: CCL 57, 125/27-30; Cf. I. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his doctrine of the Two Cities*, Leiden, Brill, 1991, 93.*

turas dentro de esta obra, no tenga reparos en usar este mismo término⁵². No obstante en el primer sermón de la *enarratio* al salmo 103, san Agustín expresa una serie de reservas para usar esta palabra. De este modo aunque es perfectamente consciente de que la Sagrada Escritura usa la palabra ‘alegoría’, san Agustín expresa sus reticencias, ya que es muy posible que sus oyentes crean que él está usando una palabra profana en un ámbito sagrado. Por ello aclara:

*Guardaos de pensar que, al nombrar la palabra alegoría, dije algo que pertenece a los cómicos. Existen ciertas palabras que, emanando del lenguaje y siendo vocablos, son comunes a nuestra expresión y a la del arte cómico e indecoroso. Con todo, estas palabras se emplean oportunamente en la Iglesia y también en la escena. Yo no dije más que lo que dijo el Apóstol cuando, hablando de los dos hijos de Abrahán escribió que se consignan alegóricamente*⁵³.

Y a renglón seguido después de justificar en san Pablo el uso que hace de esta palabra, señala los peligros que la misma puede tener:

*El que piense que yo empleé la palabra alegoría tomándola del arte teatral, juzgue también que el Señor empleó la palabra parábola tomándola del anfiteatro. Comprendéis qué proporciona la ciudad en la que abundan los espectáculos; en el campo hablaría sin inquietarme, pues los hombres no hubiesen sabido allí qué es la alegoría, si no la hubieran aprendido en la Escritura de Dios. Luego al decir alegoría es una figura, decimos que la alegoría es un sacramento figurado (sacramentum figuratum)*⁵⁴.

Todas estas precauciones en torno a la palabra alegoría, eran usadas por san Agustín en Cartago en el 403⁵⁵, si es correcta la cronología que los especialistas asignan al primer sermón de la *enarratio* al salmo 103. Por ello es interesante notar que algunos años después,

⁵² «A. entnahm die Legitimation zur Allegorese dem Neuen Testament selbst hauptsächlich Paulinen 1 Cor 10, 1-11, 2 Cor 3, 6 vor allem Gal 4, 24, wohnach Christus selbst von der Allegorese Gebrauch machte»: C. MAYER, «Allegoria» en *AL*, 1986, 234.

⁵³ *en. Ps. 103, 1, 13: CCL 40, 1486/8-14: uidete autem ne putetis nominata allegoria, pantomimi aliquid me dixisse. nam quaedam uerba, quoniam uerba sunt, et ex lingua procedunt, communia nobis sunt etiam cum rebus ludicris, et non honestis; tamen locum suum habent uerba ista in ecclesia, et locum suum in scena. non enim ego dixi quod apostolus non dixit, cum de duobus filiis Abrahæ.*

⁵⁴ *en. Ps. 103, 1, 13: CCL 40, 1486/19-25.*

⁵⁵ P.-M. HOMBERT, *Nouvelles Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2000, 639.

cuando escriba los libros XV, XVI y XVII del *De ciuitate Dei*, hacia el 420, según Goulven Madec⁵⁶, haya superado estas reticencias y no tenga ningún óbice para usar esta palabra sin tener que explicarla mucho, sino solo justificar su uso —y esto de manera remota—, citando la autoridad de Pablo (Gal 4, 21-31)⁵⁷.

Es importante señalar la posibilidad de que los distintos destinatarios de ambas obras agustinianas, así como su diferente forma de transmisión original (una oral: la *enarratio* al salmo 103; y la otra escrita: el *De Ciuitate Dei*), influyan en la consideración del término alegoría por parte de san Agustín.

2.3.2. Las figuras

Por otra parte san Agustín también señala dentro del libro XVI y XVII del *De ciuitate Dei* que la Sagrada Escritura usa figuras retóricas (*tropus*) para hablar en un sentido figurado y no literal de ciertas realidades, elemento ya desarrollado en el libro III del *De Doctrina Christiana* con palabras muy similares, pues habla de un sentido propio y de un sentido figurado⁵⁸.

De este modo cuando san Agustín tiene que explicar la expresión de Gen 13, 14-17, «multiplicaré tu descendencia como la arena de la tierra», señala que se trata de una figura, de una hipérbole, que es preciso tomar en un sentido figurado y no literal, y que quienes están más versados en el conocimiento de las Sagradas Escrituras saben que en sus páginas se encuentran este tipo de figuras retóricas o modos de hablar:

*Y multiplicaré tu descendencia como la arena de la tierra, expresión figurada (que los griegos llaman hipérbole). Y que en realidad es algo figurado (tropica) y no propio. Y nadie un poco versado en la Escritura duda que tanto esta figura (tropis) como otras son usadas en ella. Esta figura (tropus), es decir, este modo de expresarse, tiene su lugar cuando lo que se dice de una cosa excede en mucho a lo que la cosa es en sí*⁵⁹.

⁵⁶ Cf. G. MADEC, *Introduction aux 'Revisions' et à la lecture des oeuvres de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1996, 56. 164.

⁵⁷ Cf. *ciu.* 15, 2: CCL 48, 454/7 - 455/24.

⁵⁸ *doctr. chr.* 3, 14: *huic autem obseruationi, qua cauemus figuratam locutionem, id est, translatam quasi propriam sequi, adiungenda etiam illa est, ne propriam quasi figuratam uelimus accipere*: CCL 32, 86/1-4.

⁵⁹ *ciu.* 16, 21: CCL 48, 523/13-19.

Así cuando la Escritura habla del corazón y el alma de Dios, es preciso no tomar estas expresiones en un sentido literal sino figurado, evitando una lectura literal de la Sagrada Escritura:

*Y cuando Dios dice: Que haga cuanto mi corazón y mi alma desea, no pensemos que tiene alma, siendo Él el creador del alma. Estas expresiones se aplican a Dios como figuras (tropice) no en sentido propio (proprie), como se dice de Él que tiene manos y pies y otros miembros del cuerpo*⁶⁰.

Por otro lado señala san Agustín que este sentido figurado (*tropice*) en muchas ocasiones se encuentra mezclado con expresiones y textos que es preciso tomar en sentido propio o literal, y que al esconder realidades relativas a Cristo y a la ciudad de Dios, es preciso que los maestros de la Sagrada Escritura⁶¹ las expongan, aunque este trabajo sea una ocupación laboriosa (*laboriosum...negotium*), para que sean entendidas por aquellos menos capacitados y más torpes (*tardiores*), y puedan comprender la profunda dimensión que encierran:

*Por más propias y claras que sean las locuciones proféticas sobre cualquier cosa, necesariamente van mezcladas con las expresiones figuradas (tropice). Y precisamente son éstas las que, en vista de los menos capacitados (tardiores), dan a los doctos un pesado y duro trabajo expositivo. Algunas de ellas muestran a Cristo y a la Iglesia, bien que siempre queda algo oscuro, que exige una holgada exposición*⁶².

Un poco más adelante en el mismo libro XVII san Agustín nos ofrece una sencilla regla, muy concorde con su propio trabajo exegético, de cómo proceder con las expresiones figuradas oscuras. De este modo, siguiendo la norma de ir siempre de lo claro a lo oscuro, y de

⁶⁰ *ciu.* 17, 5, 3: CCL 48, 564/95-99.

⁶¹ Estos especialistas en Sagrada Escritura aparecen también en *ciu.* 10, 1: CCL 47, 273/38-41: *Graeco ubi necesse est insinuo quid uelim dicere. Latreian quippe nostri, ubicumque sanctorum scripturarum positum est, interpretati sunt seruitutem.* Se hace mención de ellos también en *ciu.* 16, 37: CCL 48, 542/15-17: *hoc nostri quidam interpretati sunt sine dolo.* Volverán a aparecer en el libro 22, 19: CCL 48, 839/59-63: *aorasia Graece dicitur, quod nostri interpretes Latine dicere non ualentes in libro Geneseos caecitatem interpretati sunt. Hanc enim sunt passi Sodomitae, quando quaerebant ostium iusti uiri nec poterant inuenire.* San Agustín también les llamará *tractator* dentro de esta obra: *ciu.* 15, 7: CCL 48, 460/17-19: *eius obscuritas, cum diuinarum scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere.*

⁶² *ciu.* 17, 16, 1: CCL 48, 580/1-4.

iluminar lo oscuro a partir de lo que se conoce con claridad⁶³, San Agustín señala que se debe hacer lo mismo con las expresiones figuradas que resulten más oscuras o difíciles, de tal forma que estén de acuerdo con aquellas expresiones figuradas que son más claras, o que tengan una interpretación más sencilla:

*Cuanto haya de oscuro en las explicaciones figuradas (tropici locutionibus subobscure), se entienda de la manera que se entienda, debe estar de acuerdo con las expresiones figuradas que son clarísimas (manifestissimis)*⁶⁴.

3. VOCABULARIO EXEGÉTICO E IMPLICACIONES

San Agustín dentro de los libros XVI y XVII del *De Ciuitate Dei* hace uso de un vocabulario singular para señalar y resaltar la labor exegética al presentar el *procursus*⁶⁵ de la Ciudad de Dios, ya que no se trata sólo de narrar acontecimientos históricos, sino de ver cómo, a través de esos hechos, se presentan y se pre-anuncian los misterios y las realidades concernientes a Cristo y a su Iglesia o Ciudad de Dios. De este modo en el siguiente apartado haremos la exposición del vocabulario usado por san Agustín así como las implicaciones que el mismo puede tener.

3.1. *Sacramentum*

En vista de que el mismo san Agustín dentro de lo que hemos llamado las «pautas de lectura» de los libros XV, XVI y XVII, usa el término *sacramentum*, justo es que comencemos la exposición de los términos exegéticos por él.

Dentro del *De ciuitate Dei* la palabra *sacramentum* aparece 18 veces y en 8 ocasiones se refiere a los misterios que escondía el An-

⁶³ Es importante no perder de vista lo que dice en el libro XV sobre los textos oscuros y la fidelidad a la *regula fidei*: *ciu.* 15, 7: CCL 48, 460/17-19: *eius obscuritas, cum diuinarum scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere.*

⁶⁴ *ciu.* 17, 16, 2: CCL 48, 582/92-94.

⁶⁵ *retr.* 2, 43, 2: CCL 57, 125/27-30: *duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum ciuitatum, quarum est una dei altera huius mundi, secundi quattuor excursum earum siue procursum, tertii uero qui et postremi debitos fines.* Cf. I. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his doctrine of the Two Cities*, Leiden, Brill, 1991, 93.

tigo Testamento y que quedaron después puestos de manifiesto por el Nuevo; el resto de las veces hace alusión directa a los sacramentos estrictamente hablando, bien sea al sacramento del bautismo⁶⁶ o de la eucaristía⁶⁷ o a otros signos como la virginidad de María⁶⁸. El libro en los que se repite más la palabra en un sentido exegético es en el libro XVI (4 veces)⁶⁹, señalando su importancia con relación a la interpretación de las Sagradas Escrituras.

Así pues, la palabra *sacramentum*, fuera de los libros XVI y XVII puede hacer alusión a las realidades del Antiguo Testamento que llegan a su plenitud en el Nuevo, ya que donde se prometía una felicidad terrena es preciso entender una felicidad eterna que llegaría a su cumplimiento en el misterio de Cristo⁷⁰. Se hace referencia también a los misterios a través de las cuales se anunciaba la venida y la redención de Cristo⁷¹. La palabra *sacramentum* alude, asimismo, a las realidades que se significaban a través de signos tal y como queda consignado en las Sagradas Escrituras, que son leídas hoy por el antiguo pueblo de Dios, signos y elementos como pueden ser los mismos sacrificios que eran un anuncio profético del único sacrificio de Cristo⁷².

Dentro del libro XVI y XVII, la palabra *sacramentum* tiene un sentido exegético. Así cuando san Agustín señala que Héber es el padre del pueblo hebreo y que el mismo nombre de hebreos procede de Héber⁷³, comenta que en el pueblo hebreo, en el pueblo de Israel, la

⁶⁶ *ciu.* 13, 4: CCL 48, 388/6; *ciu.* 13, 23: CCL 48, 408/97; *ciu.* 21, 25: CCL 48, 794/26.

⁶⁷ *ciu.* 10, 5: CCL 47, 277/15; *ciu.* 10, 20: CCL 47, 294/7; *ciu.* 10, 24: CCL 47, 297/17; *ciu.* 21, 20: CCL 48, 786/2; *ciu.* 21, 25: CCL 48, 794/27.

⁶⁸ *ciu.* 10, 32: CCL 47, 312/121.

⁶⁹ *ciu.* 16, 2: CCL 48, 499/41; *ciu.* 16, 7: CCL 48, 508/20; *ciu.* 16, 38: CCL 48, 544/46; *ciu.* 16, 43: CCL 48, 550/84.

⁷⁰ *ciu.* 4, 43: CCL 47, 127/12-17: *et hoc est sacramentum ueteris testamenti, ubi occultum erat nouum, quod illic promissa et dona terrena sunt, intelligentibus et tunc spiritalibus, quamuis nondum in manifestatione praedicantibus, et quae illis temporalibus rebus significaretur aeternitas, et in quibus dei donis esset uera felicitas.*

⁷¹ *ciu.* 7, 32: CCL 47, 213/5-7: *hoc sacramentum ageret, congregatus est, ubi per quosdam scientes, per quosdam nescientes id, quod ex aduentu Christi usque nunc et deinceps agitur, praenuntiaretur esse uenturum.*

⁷² *ciu.* 10, 5: CCL 47, 277/11-16: *nunc dei populus legit, non facit, aliud intellegendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaereamus deo et ad eundem finem proximo consulamus. sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. unde ille paenitens apud prophetam.*

⁷³ Aunque el mismo san Agustín no descarta que el término «hebreo» venga de Abrahán, como «abraheos». Esta misma idea la vuelve a abordar en las *Retractationes*

ciudad de Dios, de una manera misteriosa, como debajo de una sombra (*sacramento adumbrata*) ha sido también peregrina en esta tierra a través de sus santos:

*Mas ésta es la verdad; de Héber fueron llamados hebreos (...) y en este pueblo la ciudad de Dios ha sido peregrina, en sus santos, como un misterio nebuloso. (sacramento adumbrata)*⁷⁴.

También, cuando habla del arca de Noé, san Agustín hace una escueta referencia a ésta como una representación misteriosa de la Iglesia, precisamente por acoger en su seno a todos los pueblos y razas de la tierra, como el arca había acogido a todos los vivientes de la tierra y por ello es *ecclesiae sacramentum*:

*(...) aparece mucho más claro que en el arca hubo animales de toda especie, no tanto para salvaguardar su especie animal, sino en vista del misterio de la Iglesia (ecclesiae sacramentum) que acoge a las diversas naciones (...)*⁷⁵

Por otra parte, Isaac es presentado en el libro XVI recibiendo la revelación de un *magno sacramento* al darse cuenta de que su bendición no ha sido para el hijo mayor, Esaú, sino que se la ha dado al menor, Jacob (Gen 27-29. 33), y como señala san Agustín, no monta en cólera como sería lo lógico, sino que comprende en lo más íntimo de su corazón, el profundo misterio que encierra esta acción y el sentido que tiene, que para san Agustín no será otro que quienes reciben la bendición de Isaac son los cristianos⁷⁶, figurados en Jacob y no los judíos, figurados en Esaú:

Mas he aquí que cuando el mayor viene a recibir la bendición prometida, Isaac se pasma y se maravilla al saber que ha bendecido a uno por otro (...) Y sin embargo, no se queja de haber sido engañado; más aún se le revela en el interior de su corazón (intus in corde)

en donde se remite a este pasaje del *De ciuitate Dei* para señalar como más correcta la procedencia de Héber y no de Abrahán. (Cf. retr. 2, 16: CCL 57, 102/12).

⁷⁴ *ciu.* 16, 3, 2: CCL 48, 503/68-71.

⁷⁵ *ciu.* 16, 7: CCL 48, 508/18-22.

⁷⁶ «For Augustine at least, the meaning of Scripture was clear –Ismael and Isaac symbolized two fundamental human callings and, by extension, two societies or cities whose members were to be found intermingled in this life and distinctly separated in the life hereafter». G. J. LAVERE, «Metaphor and Symbol in St. Augustine's *De ciuitate dei*», en J. SCHNAUBELT – F. VAN FLETEREN, *Collectanea Augustiniana*, New York, Peter Lang, 1990, 226.

*un gran misterio (magno sacramento), evita la indignación y confirma la bendición*⁷⁷.

Por otra parte hay también un gran sacramento, un gran misterio (*magnum sacramentum*) que hace que se supere el nivel de los acontecimientos narrados por el Antiguo Testamento, en el hecho de que Jacob, después de haber tenido el sueño de la escala por la que suben y bajan ángeles, al despertar del sueño, unja la piedra que le había servido de almohada (Gen 28, 10-19). Para san Agustín la piedra representa a Cristo, sobre el que suben y bajan los ángeles, como el mismo Salvador afirma de sí mismo en el evangelio según san Juan (Jn 1, 47-51), texto aducido explícitamente en este lugar por san Agustín. De este modo, esta acción no tiene nada que ver con la idolatría, sino que tiene una dimensión profética y sacramental, al apuntar al misterio del Cristo, cuyo mismo nombre significa el ungido:

*Jacob no derramó aceite sobre esa piedra como hacen los idólatras, pues no adoró a la piedra ni le ofreció sacrificio. Y como el nombre de Cristo viene de crisma, que significa unción, este acto es figura de un gran misterio (magnum pertineat sacramentum). El mismo Salvador nos trae a la memoria en su evangelio esa escala y su simbolismo cuando, después de haber dicho de Natanael: 'He aquí un verdadero israelita en quien no hay doblez', pues quien había tenido esta visión era Israel, es decir Jacob, agrega: 'En verdad en verdad os digo que algún día veréis abierto el cielo y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre'*⁷⁸.

En el libro XVII también utiliza san Agustín la palabra *sacramentum* para hablar de los misterios que quedan escondidos por las realidades históricas narradas por el Antiguo Testamento. De este modo, el mismo Saúl, a pesar de haber sido rechazado por Dios, por el simple hecho de haber sido ungido como rey, encierra el misterio del reino de Cristo y de la persona de Cristo, señalando san Agustín las diferencias, pues en contraposición del rechazo de Saúl y de su reino temporal, el reino de Cristo no tiene fin. Sin embargo estas acciones sucedieron en el Antiguo Testamento como acontecimientos que encerraban un gran misterio y acciones que se llevaba a cabo con un sentido místico:

⁷⁷ *ciu.* 16, 37: CCL 48, 542/43-48.

⁷⁸ *ciu.* 16, 38, 2: CCL 48, 544/44-51.

En este sentido, el reino de Saúl, que fue reprobado y rechazado, era también sombra del reino futuro, que tendría una duración eterna. El aceite con el que fue ungido —de este crisma deriva la palabra Cristo— debe tomarse místicamente (mystice accipiendum) y considerar en él un gran misterio (magnum sacramentum)⁷⁹.

3.2. *Mysterium*

Una segunda palabra cargada de sentido exegético dentro de los libros XVI y XVI del *De Ciuitate Dei* es *mysterium*. Dentro del *De ciuitate Dei*, la palabra *mysterium* se repite diez veces y en seis ocasiones es usada para designar las realidades del Nuevo Testamento que estaban ocultas en el Antiguo Testamento⁸⁰ y los misterios que el Antiguo Testamento encierra y que llegan a su plena manifestación en Cristo y en sus misterios. En el libro XVI es donde más veces aparece en referencia a la Sagrada Escritura (cuatro veces), señalando una vez más el valor exegético de dicho libro.

De este modo, san Agustín señala que hay un *mysterium* en el hecho de que la Escritura llame tanto *uxores* como *concubinae*⁸¹ a las dos mujeres de Abrahán dejando de lado a Sara, es decir, Agar y Cetura, y dice el obispo de Hipona que este misterio tiene una significación, pues señala, por una parte, que el heredero de Abrahán es únicamente Isaac, y que los hijos de Agar y Cetura representan a los herejes y a los que pertenecen según la carne al Antiguo Testamento, que no llegarán al reino prometido (*non perueniunt ad regnum promissum*)⁸².

Más adelante en este mismo libro XVI, san Agustín señala que en la bendición que Isaac da a Jacob y no a Esaú —a quien le correspondía por ser el primogénito—, hay un gran misterio. No se trata de que Jacob hubiera llevado a cabo un acto fraudulento, sino que en el hecho de haber sido Jacob quien recibió la bendición hay que buscar un misterio que se refiere a alguna cosa grande (*magna rei mysterium*). Y este profundo misterio no pudo ser otro que el hecho de que la bendición de Jacob es figura de la predicación de Cristo a todos los pueblos:

⁷⁹ *ciu.* 17, 6, 2: CCL 48, 566/18-22.

⁸⁰ *ciu.* 7, 32: CCL 47, 213/1; *ciu.* 15, 27: CCL 48, 496/69; *ciu.* 16, 2: CCL 48, 500/68; *ciu.* 16, 34: CCL 48, 539/28; *ciu.* 16, 37: CCL 48, 541/12; *ciu.* 16, 39: CCL 48, 545/6.

⁸¹ *ciu.* 16, 34: CCL 48, 539/28-29.

⁸² *ciu.* 16, 34: CCL 48, 539/23.

*¿Qué es el engaño del hombre sin dolo al recibir la bendición, qué el dolo del hombre sencillo, qué la ficción de quien no miente sino un profundo misterio (profundum mysterium) de la verdad? ¿Cuál es la bendición? (...) La bendición de Jacob significa la predicación del nombre de Cristo en todas las naciones*⁸³.

De este modo, siguiendo las palabras que pronuncia Isaac al bendecir a Jacob, san Agustín va interpretando cada una de ellas a la luz del misterio de Cristo. Así, el mundo es un campo perfumado por olor del nombre de Cristo (*odore nominis Christi*); la bendición del rocío del cielo, es la lluvia de la palabra divina (*uerborum pluuiā diuinorum*); la fertilidad de la tierra es la vocación de todos los pueblos a la salvación en Cristo (*congregatione populorum*); y la abundancia de trigo y de vino es la multitud que se reúne en torno al sacramento de su pan y de su vino, es decir de la Eucaristía (*sacramento corporis et sanguinis eius*). Y este misterio termina con el hecho de que Cristo es predicado por boca de los judíos cada vez que leen la Ley y los Profetas, pues ambos hablan del mismo Cristo⁸⁴.

Más adelante en este mismo libro XVI san Agustín señalará que los dos hijos de Isaac son figura (*figuram praeberunt*)⁸⁵ de dos pueblos, los judíos representados por Esaú, y los cristianos figurados en Jacob. Por otro lado apunta también que ambos son *typum*⁸⁶; de este modo el mayor Esaú, es figura del pueblo judío que debe servir al menor, Jacob, que es *typum* del pueblo cristiano, de tal forma que en ellos se contraponen los que son hijos de Abrahán, *secundum carnem* (Esaú) y *secundum fidem* (Jacob)⁸⁷.

⁸³ *ciu.* 16, 37: CCL 48, 542/17-27.

⁸⁴ Los judíos son presentados en parte como un pueblo profético que da testimonio de los cristianos y del valor de sus escrituras. Es interesante ver cómo las ideas expresadas por san Agustín dentro del *Contra Faustum*, en donde el Obispo de Hipona insiste en la calidad profética del pueblo judío por anunciar las realidades del Nuevo Testamento, aparece aquí también en el *De ciuitate Dei*. Los judíos son pues un *propheticum populum* (c. *Faust.* 12, 46: CSEL 25,1 375/7) y son también los bibliotecarios de los cristianos (*scrinaria Christianorum*, c. *Faust.* 12, 23: CSEL 25,1 351/17), pues son los guardianes de las Escrituras, pues dan testimonio de que los cristianos no escribieron las Escrituras a su favor o que las alteraron, sino que las leen como los mismos judíos las leen todos los sábados en su sinagoga. Cf. A. MASSIE, *Peuple Prophétique et Nation Témoign. Le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 2011.

⁸⁵ *ciu.* 16, 42: CCL 48, 548/1.

⁸⁶ *ciu.* 16, 42: CCL 48, 548/7: *maior gessit typum*.

⁸⁷ *ciu.* 16, 42: CCL 48, 548/20.

Más adelante en este libro XVI y continuando con el relato bíblico del ciclo de Jacob, san Agustín apunta que también hay un misterio en el hecho de que Jacob hubiera vencido al misterioso personaje con el que estuvo luchando al otro lado del torrente Yaboc (Gen 32, 25-33) —que para san Agustín es un ángel—, y quien hiere a Jacob en el muslo para que lo suelte. En primer lugar para san Agustín este ángel claramente es figura (*typum...gerens*) de Cristo⁸⁸. Por otro lado el hecho de que Jacob hubiera vencido al ángel encierra el misterio de señalar la pasión de Cristo, en la cual el Redentor de los hombres aparentemente fue derrotado por los judíos:

*La victoria que Jacob obtuvo sobre el ángel, porque éste así lo quiso, fue para figurar un misterio, el de la pasión de Cristo, vencido al parecer por los judíos*⁸⁹.

La bendición que el ángel le deja a Jacob es el cambio de nombre por Israel, que es interpretado como «*uidens Deum*», y como señala san Agustín, no es otra cosa que la recompensa de los santos y elegidos de Dios:

*Y, sin embargo pidió la bendición al ángel derrotado, y su bendición consistió en la imposición de este nombre, Israel, que significa el que ve a Dios, visión que será el premio de todos los santos al fin del mundo*⁹⁰.

Finalmente el hecho de que le hubiera herido en lo largo del muslo encierra el misterio, para san Agustín, de señalar que algunos del pueblo de Israel iban a recibir la bendición de creer en Cristo, mientras que la gran mayoría iban a ir cojeando por no creer en él:

*La largura del muslo figura una multitud numerosa, pues hay muchos entre sus descendientes de quienes se predijo proféticamente: Y van cojeando fuera de sus sendas*⁹¹.

Por otra parte el mismo san Agustín se queda admirado de que dentro de las Sagradas Escrituras existan tantos misterios, tantos ele-

⁸⁸ *ciu.* 16, 39: CCL 48, 545/4: *typum Christi eidentissime gerens*.

⁸⁹ *ciu.* 16, 39: CCL 48, 545/5-7.

⁹⁰ *ciu.* 16, 39: CCL 48, 545/8-10.

⁹¹ *ciu.* 16, 39: CCL 48 p. 545/15-17: *nam femoris latitudo generis multitudo est. plures quippe sunt in ea stirpe, de quibus prophetice praedictum est: «et claudicaerunt a semitis suis».*

mentos que apuntan hacia las realidades de Cristo y de la ciudad de Dios. Su número es tal, que si él se pusiera a explicar cada uno de ellos con detalle, necesitaría muchos volúmenes para esta labor. Así lo señala en el libro XVI:

*¡Oh maravillas realizadas, sí, pero proféticamente (propheticæ); realizadas en la tierra, pero celestialmente, realizadas por medio del hombre, pero divinamente! Si se examinaran al detalle cada una de estas cosas tan fecundas en misterios (fecunda mysteriis), serían precisos infinitud de volúmenes*⁹².

3.3. Similitudo

Otra palabra usada por san Agustín para hablar del sentido espiritual que pueden tener las Sagradas Escrituras dentro de los libros XVI y XVII es *similitudo*. De las más de cincuenta veces que aparece la palabra similitudo en sus diversas variantes, sólo en siete ocasiones se refiere a la exégesis bíblica⁹³, recurriendo la mayor parte de las veces en la sección dedicada al, *procursus* de la *ciuitas Dei*, es decir en los libros XV, XVI y XVII.

De este modo, usando la palabra *similitudo* a la que se le une una *significatio*, es como hace san Agustín la larga exégesis de Gn 15, 7-21, cuyo texto es referido por extenso en el libro XVI, 24⁹⁴ y por otro lado, la exégesis de este mismo texto servirá, como señalábamos al principio, como pauta de lectura no sólo de este libro, sino de todo el *procursus* de la *ciuitas Dei* y también de toda la lectura que hace san Agustín de las Sagradas Escrituras dentro del *De ciuitate Dei*, invitando a ir más allá del simple significado literal o histórico de los textos sagrados.

Por ello cuando aborda la exégesis de Gn 15, 7-21, señala que no se trata tanto de que Abrahán dude y que por ello le pida una prueba a Dios de que él va a heredar la tierra prometida —como si no creye-

⁹² *ciu.* 16, 37: CCL 48, 543/52-56: *o res gestas, sed propheticæ gestas; in terra, sed caelitus; per homines, sed diuinitus! si excutiantur singula tantis fecunda mysteriis, multa sunt implenda uolumina; sed huic operi modus moderate inponendus nos in alia festinare conpellit.*

⁹³ *ciu.* 15, 1: CCL 48, 454/43; *ciu.* 15, 6: CCL 48, 459/21; *ciu.* 16, 24, 2: CCL 48, 526/38; *ciu.* 16, 32: CCL 48, 537/33; *ciu.* 17, 20: CCL 48, 586/15; *ciu.* 20, 5: CCL 48, 704/22; *ciu.* 20, 21: CCL 48, 740/157.

⁹⁴ Cf. *ciu.* 16, 24: CCL 48, 525/5 ss.

ra o no tuviera fe—, sino que simplemente pide una imagen de cómo iba suceder lo que Dios le había prometido. En este contexto es en el que san Agustín inserta el caso de la Virgen María, quien le pregunta al ángel cómo va acontecer lo que él le ha anunciado (Lc 1, 34-35), no porque le falte fe, sino para conocer la manera en la que se va a realizar:

*De este modo no implica desconfianza la actitud de la Virgen María cuando dijo: ¿Cómo será eso, pues yo no conozco varón alguno? Ella, que estaba cierta de lo que había de suceder, pedía una explicación, el cómo de la obra (...) aquí también se dio una comparación (similitudo) el de los animales, una novilla, una cabra y un carnero, y de dos aves, una tórtola y una paloma*⁹⁵.

Y el significado que esta figura (*similitudo*) es que la novilla, la cabra y el carnero representan al pueblo judío bajo diversas facetas⁹⁶ y a la vez es figura de quienes son carnales. El hecho de que Abrahán partiera por la mitad los animales (Gen 15, 10), es decir que los dividiera, es signo de que quienes son carnales, quienes viven divididos entre sí. El fuego que pasa entre las dos partes de los animales (Gn 15, 17), representa para san Agustín el fuego con el que serán juzgados los carnales (*per ignem iudicandos*)⁹⁷. Las aves que descienden sobre las dos partes de los animales (Gn 15, 11), representan a los espíritus del aire (*spiritus...aeris*)⁹⁸ que buscan a quien devorar entre los carnales. Por otro lado las dos aves, la paloma y la tórtola (Gn 15, 9) son figura de los espirituales, de quienes habrán de heredar el reino de la eterna felicidad (*aeterna felicitate*)⁹⁹, pues no fueron divididos, ya que quienes son espirituales se apartan de las conversaciones mundanas de los hombres y viven bien entre sí:

Y las aves no las dividió, porque los carnales se dividen entre sí, y los espirituales no, sino que más bien se apartan de las conversaciones mundanas (negotiosis conversationibus) de los hombres, como la tórtola, o que vivan bien entre ellas como la paloma. Estas dos aves son simples e inofensivas y con ello daba a entender que en el pueblo israelita futuro posesor de aquella tierra, los hombres serían hi-

⁹⁵ *ciu.* 16, 24, 2: CCL 48, 526/34-42.

⁹⁶ *ciu.* 16, 24, 2: CCL 48, 527/43: *per iuvenecam significata sit plebs posita.*

⁹⁷ *ciu.* 16, 24, 4: CCL 48, 528/96.

⁹⁸ *ciu.* 16, 24, 2: CCL 48, 527/61.

⁹⁹ *ciu.* 16, 24, 2: CCL 48, 527/60.

*jos de la promesa y herederos de un reino permanente con una felicidad eterna*¹⁰⁰.

Una segunda *similitudo* que nos presenta san Agustín dentro del libro XVI está también inserta dentro del ciclo de Abrahán, ya que al hablar del sacrificio de Isaac (Gen 22, 1-14), señala san Agustín que el hecho de que Isaac suba el monte cargando la leña (Gen 22, 6) es una imagen de Cristo quien también subió al calvario llevando la cruz sobre sus hombros (Jn 19, 17):

*¿En figura (cuius similitudinem) de quien sino de aquel de quien dice el mismo Apóstol: El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros? Esta es la razón de que llevara Isaac la leña sobre la cual había de ser colocado al lugar del sacrificio, como el Señor llevó su cruz*¹⁰¹.

Por otro lado el carnero que es hallado cogido por los cuernos entre la maleza (Gn 22, 13), es para san Agustín figura de la corona de espinas que fue colocada —o que los judíos colocaron¹⁰²—, sobre la cabeza de Cristo, pues el mismo carnero representa a Cristo:

¹⁰⁰ *ciu.* 16, 24, 2: CCL 48, 527/53-60: «*aves autem non diuisit*», *quoniam carnales inter se diuiduntur, spiritales autem nullo modo, siue a negotiosis conuersationibus hominum se remoueant, sicut turtur, siue inter illas degant, sicut columba; utraque tamen auis est simplex et innoxia, significans et in ipso Israelitico populo, cui terra illa danda erat, futuros indiuiduos filios promissionis et heredes regni in aeterna felicitate mansuri.*

¹⁰¹ *ciu.* 16, 32, 1: CCL 48, 537/33-37.

¹⁰² Como observa J. van Oort, este detalle, que fueron los judíos y no los soldados romanos, los que colocaron la corona de espinas sobre la cabeza de Cristo en el momento de la pasión es un interesante elemento que aparece en varios textos agustinianos (Cf. *en. Ps.* 33, 2, 10; *en. Ps.* 52, 9; s. 7, 2; s. 97, 4; s. *Mai* 95, 7; *ymb. cat.* 10). Sin embargo a pesar de esta interesante observación, disintimos de las conclusiones a las que J. van Oort llega, pues usa este hecho para reforzar la idea de un cierto antisemitismo dentro de los escritos y el pensamiento agustiniano («Although Augustine is quite dissimilar to the marked prejudice against the Jewish people of contemporary Church Fathers like Chrysostom, Cyrill of Alexandria, the Ambrosiaster or his mentor Ambrose, he nevertheless betrays indications of a certain dislike...: J. VAN OORT, «*Iudaei*», *AL*, 2008, 789.) No obstante a pesar de esta afirmación, que creemos exagerada y fuera de tono, las posibles fuentes a las que alude J. van Oort no dejan de ser interesantes. De este modo, dice que el evangelio apócrifo de Pedro señala que quienes colocaron la corona de espinas sobre la cabeza de Cristo fueron precisamente los judíos. Como bien apunta J. van Oort, este evangelio apócrifo de Pedro, circulaba entre los maniqueos y es probable que san Agustín llegara al conocimiento de este hecho a partir de la versión que le mostraron los maniqueos («In all probability the Gospel of Peter was in use amongst the Manichaeans and Augustine may have made his first acquaintance with

¿A quien figuraba aquel carnero, cuya sangre simbólica una vez inmolado, completó el sacrificio (...) a quién figuraba (figurabatur) sino a Jesús coronado de las espinas de los judíos (Iudaicis coronatus) antes de ser inmolado?¹⁰³

3.4. *Prophetia*

San Agustín es consciente de que las Escrituras preanuncian muchos de los misterios de Cristo y de la ciudad de Dios, por lo que dentro de los libros XVI y XVII abundan las expresiones del campo semántico de *prophetia*, particularmente en el libro XVII donde se repite quince veces.

De este modo dentro del libro XVI, san Agustín señala que el hecho de que Jacob derramara aceite sobre la piedra que le había servido de almohada cuando tuvo el sueño de la escala por la que subían y bajaban ángeles, fue un hecho que concierne a la profecía (*ad prophetiam pertinet*)¹⁰⁴. San Agustín destaca que Jacob no realizó esta acción con una intención idolátrica, sino porque era profecía del mismo Cristo, mediador entre Dios y los hombres, como anteriormente hemos explicado.

Por otro lado en este mismo libro XVI, al hablar de la bendición que Jacob le da a Judá, san Agustín señala que se trata de una bendición profética y en primer lugar, curiosamente, san Agustín señala que él ya ha hecho la exégesis de este pasaje bíblico en otra obra suya y remite al lector al *Contra Faustum*¹⁰⁵.

De este modo, dentro de la bendición que Judá recibe, la muerte de Cristo es señalada por la palabra dormición (*dormitionis*¹⁰⁶; *dormisti ut leo*¹⁰⁷), la purificación de los pecados por medio de su sangre de-

this gospel during his Manichaeian years...: J. VAN OORT, «*Iudaei*», *AL*, 2008, 790). No obstante se trata de una cuestión que habría que analizar con más detenimiento y no usar estas afirmaciones agustinianas para subrayar el antisemitismo del Obispo de Hipona. Cuando J. van Oort presentó una primicia del artículo que después fue editado en el *Augustinus Lexikon* en la voz «*Iudaei*» en el Coloquio *Ministerium Sermonis* de mayo del 2008 en la Universidad de Leuven (Bélgica), su postura y sus afirmaciones fueron muy contestadas por los especialistas que en ese momento estaban ahí presentes.

¹⁰³ *ciu.* 16, 32, 1: CCL 48, 537/39-43.

¹⁰⁴ *ciu.* 16, 38: CCL 48, 544/41.

¹⁰⁵ *c. Faust.* 12, 42: CSEL 25,1 368/5 ss.

¹⁰⁶ *ciu.* 16, 41: CCL 48, 547/12.

¹⁰⁷ *c. Faust.* 12, 42: CSEL 25,1 368/8-9.

ramada en la cruz es prefigurada por la frase en la que se señala que lava sus ropas en vino (Gn 49, 11):

*Su ropa, en verdad, es la ropa que lava en el vino, es decir la purifica de sus pecados en su sangre, cuyo misterio conocen bien los bautizados (baptizati sciunt)*¹⁰⁸.

En el *Contra Faustum* cita el texto de Mt 26, 28 para clarificar de qué vino está hablando, subrayando que no puede ser otro que la misma sangre de Cristo¹⁰⁹.

Por otro lado, en vista de que la bendición sobre Judá dice que «sus ojos brillan por el vino» (Gn 49, 12)¹¹⁰, san Agustín señala que estos ojos representan a las personas espirituales embriagadas por el cáliz de Cristo¹¹¹. No obstante la exégesis tan escueta hecha en el libro XVI del *De ciuitate Dei* es completada, como señalaba el mismo san Agustín, por el *Contra Faustum*, en donde se dice más ampliamente quiénes son esos ojos brillantes por el vino:

*Que sus ojos chispean por el vino lo conocen aquellos miembros de su cuerpo a quienes se les ha concedido contemplar la luz eterna de la sabiduría, gracias a una cierta embriaguez santa (sancta quadam ebrietate) de una mente enajenada de las huidizas y rastreras realidades temporales*¹¹².

Los dientes blancos como la leche (Gn 49, 12) son las palabras que alimentan a aquellos que todavía no son capaces de tomar un alimento sólido¹¹³.

Además de estas alusiones a la *prophetia* en el libro XVI, es realmente en el libro XVII donde, como decíamos, podemos encontrar con una mayor abundancia las referencias a los sentidos proféticos de las Sagradas Escrituras. De este modo, desde el inicio del libro XVII, se nos señala que las Escrituras hablan de muchas cosas en un sentido profético, es decir de Cristo y del Reino de los cielos, de la ciudad de Dios, de forma que si se quisiera hablar de todas ellas, haría falta escribir una obra sumamente larga:

¹⁰⁸ *ciu.* 16, 41: CCL 48, 547/20.

¹⁰⁹ *c. Faust.* 12, 42: CSEL 25,1 370/1ss.

¹¹⁰ Existe una diferencia entre el texto latino del *c. Faustum* y del *De Ciuitate Dei* con respecto a este texto bíblico. Mientras el *c. Faust.* Dice: «*fulgentes oculi eius uino*»; *ciu.* Dice: «*fului oculi a uino*».

¹¹¹ *ciu.* 16, 41: CCL 48, 547/39-40: *spirituales eius inebriati poculo eius*.

¹¹² *c. Faust.* 12, 42: CSEL 25,1 370/5-8

¹¹³ Cf. *ciu.* 16, 41; CCL 48, 547/41-43; *c. Faust.* 12, 42: CSEL 25,1 370/12.

(...) Además porque las cosas que tiene carácter profético (ad prophetiam) sobre Cristo y sobre el reino de los cielos, que es la Ciudad de Dios, son tantas, que para exponerlas sería preciso rebasar con mucho los límites prefijados al plan de esta obra¹¹⁴.

De este modo, cuando en el libro XVII se habla de Salomón, de su reino y del Templo que mandó edificar en honor a Dios (1 Re 6, 1), san Agustín señala la dimensión profética que tiene estas realidades más allá del relato histórico. Así en Salomón se iban configurando, en imagen, los acontecimientos del futuro, de tal forma que el reino de Salomón fuera una figura nebulosa del reino de Cristo en quien se presenta la verdad y realidad de este reino:

Su persona prefiguraba, como sombra del futuro (per umbram futuri praenuntiabat), a nuestro Señor Jesucristo, pero no lo exhibía. De aquí que la Sagrada Escritura dice algunas cosas de él como si de él estuvieran predichas, cuando en realidad lo que está haciendo es una profecía y delineándole en cierta manera como figura del futuro¹¹⁵.

El mismo templo de Salomón es figura del Templo espiritual es edificado por Cristo, ya no con piedras y maderas, sino con seres humanos que conformen el nuevo Templo de Dios:

(...) es cierto que después de la muerte del rey David a quien se hizo esta promesa, había de venir el que edificara a Dios una casa, no de maderas y de piedras, sino de hombres, de cuya edificación gozamos¹¹⁶.

Por su parte los reyes de Israel, eran ungidos, explica san Agustín para que fueran una figura profética (*figuram prophetica unctione*)¹¹⁷ del ungido que habría de venir, Cristo el Mesías. El mismo rey David es llamado profeta (*propheta*)¹¹⁸, al igual que en las *Enarrationes in Psalmos*¹¹⁹, ya que profetizó (*prophetauerit*)¹²⁰, dentro de los salmos diversos misterios y realidades que atañen a Cristo y a la Iglesia.

¹¹⁴ *ciu.* 17, 1: CCL 48, 551/36-40.

¹¹⁵ *ciu.* 17, 8, 2: CCL 48, 571/54-58.

¹¹⁶ *ciu.* 17, 8, 3: CCL 48, 572/86-90.

¹¹⁷ *ciu.* 17, 10: CCL 48, 574/15.

¹¹⁸ *ciu.* 17, 15: CCL 48, 580/18.

¹¹⁹ Es *propheta* porque veía (*videbat*) y preveía (*praevidebat*) la venida de Cristo: *en. Ps.* 72, 3: CCL 39, 988/15-18.

¹²⁰ *ciu.* 17, 15: CCL 48, 579/3.

El salmo 21 por su parte, observa san Agustín, por medio de la profecía (*per prophetiam*)¹²¹, habla de Cristo en la cruz, señalando que iba a ser despojado de sus vestiduras, como puede ser leído en el evangelio (Mt 27, 35). Lo mismo el salmo 68, que en profecía (*propheticae dicerentur*) habla de la pasión de Cristo, al decir «para mi sed me dieron vinagre» (Psal. 68, 22; Mt 27, 48), entre otros salmos y textos que señala san Agustín.

4. NOMBRES DE PERSONAJES Y LUGARES

Un elemento exegético particular presente en los libros XVI y XVII del *De ciuitate Dei*, al igual que en otras obras agustinianas, particularmente en las *Enarrationes in Psalmos*, es la explicación exegética que hace de algunos nombre de los personajes y lugares del Antiguo Testamento que aparecen dentro del relato, para sacar a partir de su explicación exegética¹²² o interpretación, una serie de consecuencias espirituales¹²³.

¹²¹ *ciu.* 17, 17, 1: CCL 48, 583/26.

¹²² «Nuestro propósito central, es poner de manifiesto, a través de este proceso exegético, la teología espiritual de la *peregrinatio* que san Agustín extrae de la interpretación de estos nombres, una teología espiritual que no sólo tuvo validez en su momento, cuando san Agustín predicaba o dictaba dichas interpretaciones. Se trata de una teología espiritual perenne, pues toca un punto esencial de la espiritualidad cristiana, ya que el creyente, mientras permanezca en este mundo, será siempre un peregrino hacia la *civitas Dei*. Así pues, intentaremos dejar claro a lo largo de las siguientes páginas, que san Agustín cuando predicaba o dictaba las diferentes *enarrationes*, y hacía la interpretación de los diversos nombres, no estaba buscando un medio para entretener a sus oyentes, o bien que estas explicaciones fueran un «*ingénieux recours*» (J.-M. GODET, *L'image de Dieu en l'Homme dans les Enarrationes in Psalmos de Saint Augustin*, Tesis doctoral Institutum Patisticum, 1995, p. 71), que el obispo de Hipona utilizaba para comunicar sus ideas a su pueblo. Hay detrás de la interpretación agustiniana, una teoría exegética, como hemos dicho anteriormente. Por otra parte, intentaremos poner de manifiesto que san Agustín, movido por el principio exegético de que no hay nada que no sea significativo dentro de la Sagrada Escritura y que todo lo que contiene ha sido puesto para la edificación y la salvación de los creyentes, ha investigado y consultado diversas obras y autores, para poder descubrir cuál es la interpretación de estos nombres que explica a lo largo de las diversas *enarrationes*». E. EGUIARTE, *Nomina Mystica. Elementos de la Teología espiritual de san Agustín en la exégesis de los nombres de los principales lugares y personajes del Antiguo Testamento en las Enarrationes in Psalmos*, Zaragoza, 2010, 16; Cf. E. EGUIARTE, *Los salmos son mi gozo*, Guadarrama, Editorial Agustiniana, 2011.

¹²³ «The folk etymologies (...) serve as a starting point for Augustinian theology. But, so Augustine thinks, his theology is not so much original as hidden within the biblical word. His task as exegete is to make these meanings explicit. Many, though

De este modo, ya desde el inicio del libro XVI, san Agustín nos ofrece la interpretación exegética de los nombres de los tres hijos de Noé, de tal modo que Sem, se interpreta como ‘*nominatus*’¹²⁴, Jafet como ‘*latitudo*’ y Cam como ‘*calidus*’¹²⁵. De este modo detrás de cada uno de estos nombres existe un sentido espiritual y la prefiguración de diversos elementos pertenecientes al Nuevo Testamento. Así, san Agustín señala que la interpretación del nombre de Sem apunta a Cristo, pues nadie puede ser más nombrado que Cristo, pues su nombre exhala una fragancia cantada por otros libros de la Escritura. Por otro lado conjuga esta interpretación con la del nombre de Jafet, que se interpreta como ‘*latitudo*’, para decir que su Iglesia se extiende por todas las naciones de la tierra:

*Sem, de cuya estirpe nació Cristo significa el Nombrado (interpretatur Nominatus). ¿Y qué hay de más nombrado que Cristo, cuyo nombre exhala ya su fragancia por doquier, tanto que en el Cantar de los Cantares en un pregón profético (praecinente prophetia), es comparado al ungüento derramado, y en cuyas casas, es decir en sus iglesias, habita una multitud de naciones? Porque Jafet significa eso, Extensión*¹²⁶.

Sin embargo el nombre de Cam, el hijo intermedio de Noé, se interpreta como ‘*calidus*’, y san Agustín señala que es figura de los herejes que perturban la paz de la Iglesia, aunque la herejía, a fin de cuentas, como indica san Agustín contribuye de manera misteriosa al bien de los que avanzan en su fe:

*Cam se interpreta como el astuto (...) ¿qué cosa figura sino a los herejes, hombres astutos y animados no por el espíritu de sabiduría, sino de impaciencia (non spiritu sapientiae, sed impatientiae), que ponen en ebullición sus intimitades y perturban la paz de los santos? Mas esto redunde en provecho de los que avanzan en la fe (...)*¹²⁷

not all, of these etymologies are taken from Jerome. Augustine is also familiar with archetypes.» F. VAN FLETEREN, «Principles of Augustine's Hermeneutics: An Overview», en F. VAN FLETEREN - J. C. SCHNAUBELT, *Augustine. Biblical Exegete*, New York, Peter Lang, 2004, 21.

¹²⁴ Lo mismo dice san Jerónimo en su *Liber interpretationis hebraicorum nominum* 71: «Sem, nomen uel nominatus».

¹²⁵ Lo mismo dice san Jerónimo de ambos nombres una vez más en su *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (Iafeth, latitudo, 67; Cham, calidus, 63).

¹²⁶ *ciu.* 16, 2, 1: CCL 48, 498/3-8.

¹²⁷ *ciu.* 16, 2, 1: CCL 48, 498/9-15.

Otro nombre del que se nos proporciona la interpretación es el de Falec, que significa ‘*diuidens*’¹²⁸, para señalar dos cosas dentro del mismo relato del Antiguo Testamento, bien sea la división de la tierra¹²⁹ o la misma división de las lenguas¹³⁰ o ambas cosas a la vez¹³¹. No obstante no aparece ninguna aplicación a las realidades del Nuevo Testamento o de la Ciudad de Dios, como lo hará con el siguiente nombre cuya interpretación se nos ofrece, el de Babilonia.

Se trata de un nombre que tiene una especial importancia dentro de toda la obra agustiniana, pero particularmente dentro del *De ciuitate Dei*. Es preciso señalar que la interpretación de este nombre siempre es la misma en toda la obra de san Agustín, Babilonia se interpreta como *confusio*¹³², siendo su fuente principal¹³³ san Jerónimo¹³⁴ y su

¹²⁸ Lo mismo dice san Jerónimo en su *Liber interpretationis hebraicorum nominum*: «Falec, diuidens aut diuisum» (140).

¹²⁹ *ciu.* 16, 3, 2: CCL 48, 503/78.

¹³⁰ *ciu.* 16, 10, 2: CCL 48, 511/13.

¹³¹ *ciu.* 16, 11, 2: CCL 48, 513/20.

¹³² El nombre de Babilonia aparece 167 veces dentro de la obra agustiniana. Entre tantas veces, sólo en once de ellas se va a interpretar el nombre de Babilonia. Se interpreta seis veces en el *De ciuitate Dei* (*ciu.* 16, 4: CCL 48, 504/23-24; *ciu.* 16, 10: CCL 48, 511/5; *ciu.* 16, 11: CCL 48, 513/6-7; 16, 17: CCL 48, 522/26-27; *ciu.* 17, 16; *ciu.* 18, 41: CCL 48, 637/70), *De Cathecizandis Rudibus* (*cat. rud.* 37: CCL 46, 161/5-6) y en el *sermón* 16A, 9 (s. 16A, 9: CCL 41, 226/312-313). En todas estas ocasiones Babilonia se interpreta como *confusio*. Dentro de las *Enarrationes in Psalmos* el nombre de la ciudad de Babilonia aparece mencionada en 14 *enarrationes* (26, 44, 51, 54, 61, 64, 86, 92, 125, 136, 138, 145, 147, 148), en las que se repite una o varias veces, siendo las que más abundan en alusiones a Babilonia, las *enarrationes* al salmo 64 (22 veces) como al 136 (49 veces). Solo en tres ocasiones, hace la interpretación exegética del nombre de Babilonia, en la *enarratio* al salmo 64, 2 (*en. Ps.* 64, 2: CCL 39, 823/3), la *enarratio* al salmo 125, 4 (*en. Ps.* 125, 3: CCL 40, 1847/18-26) y la *enarratio* al salmo 136, 1 (*en. Ps.* 136, 1: CCL 40, 1964/10-12.). Todas ellas coinciden en que el nombre de Babilonia se puede interpretar como confusión.

¹³³ Otras posibles fuentes de san Agustín en la interpretación del nombre de Babilonia podrían ser las siguientes. Orígenes en la *In Librum Jesu Nave Homilia XV*, dice: «*Hoc enim interpretatur Babylon, 'confusio'*» (ORÍGENES, *In Librum Jesu Nave Homilia XV*: PG 12, 433). En el *Contra Celsum* VII, 22, dice: «*Nam parvuli Babylonis, quae confusionem significat, (...)*» (ORÍGENES, *Contra Celsum*, VII, 22: PG 11, 1454). San Ambrosio en el *De Noe et arca*, dice de Babilonia: «*Babylonia, hoc est, confusio*» (AMBROSIO, *De Noe et Arca*: PL 14, 416). También en la *In Psalmum I*, dice: «*Babylon confusio est*» (AMBROSIO, *In Psalmum I Enarratio* 22: PL 14, 975). En la *In Psalmum XXXV*, dice: «*Memor ero Rahab et Babylonis scientibus me; id est, meretrices illius Rahab, et confusiones illius memor ero apud scientes me (...)*» (AMBROSIO, *In Psalmum XXXV Enarratio* 23: PL 14, 1009). San Hilario de Poitiers en el *Tractatus in CXXXVI Psalmum*, dice: «*et ipsum illud Babylonis vocabulum interpretationem habet confusionis (...)*» (HILARIO, *Tractatus in CXXXVI Psalmus*: PL 9, 779).

¹³⁴ «Agustinus kennen wir zum grössten Teil aus dem Quellenteil: er hat Füllung mit altem gr. Material, das onomastisch nachgewiesen werden kann (...) Andererseits lehnt

*Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*¹³⁵. Por otra parte, dentro del *De ciuitate Dei*, el libro XVI será precisamente el que más repita dicha interpretación, ya que de las seis veces que aparece dentro de esta obra, cuatro se encuentran en el libro XVI¹³⁶. San Agustín también aprovecha la interpretación del nombre de Babilonia para contraponer a la soberbia propia de Babilonia¹³⁷, la humildad de la Jerusalén celeste, y ensalzarla como el camino más seguro hacia el cielo:

*El camino más seguro para ir al cielo es la humildad. (Tutam uera-
mque in caelum uiam molitur humilitas)*¹³⁸.

En el libro XVII volverá sobre la interpretación de este mismo nombre de Babilonia, para señalar, por una parte, su contraposición con Sión, cuya interpretación espiritual es la de *'speculatio'*; y por otra parte que es la *ciuitas diaboli*, precisamente porque su nombre se interpreta como *'confusio'*:

*Su enemiga (de Sión) es la ciudad del diablo, Babilonia, es decir
confusión*¹³⁹.

sich Augustinus sehr oft an Hieronymus an (...)». F. WUTZ, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronimus*, Leipzig, J. C. Hinrich'ssche Buchhandlung, 1914, p. XXIV.

¹³⁵ JERÓNIMO, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL 72, 62, 3/18. En la sección dedicada a los nombres que aparecen en el libro de Josué, dice: «*Babylon, confusio*»: *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL 72, 90, 25/6. En la sección dedicada a los nombres que aparecen en los salmos aparece: «*Babylon confusio*»: *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL 72, 119, 48/11. En la parte de los nombres que aparecen en la primera carta de san Pedro dice: «*Babylon confusio sive translatio*»: *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL 72, 150, 72. En la parte de los nombres que aparecen en el Apocalipsis, dice: «*Babylon confusio vel translatio*»: *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL 72, 159, 80.

¹³⁶ *ciu.* 16, 4: CCL 48, 504/23-24: *Babylon quippe interpretatur confusio*; *ciu.* 16, 10: CCL 48, 511/5: *Babylone, hoc est in confusione (...)*; *ciu.* 16, 11: CCL 48, 513/6-7: *ciuitas impiorum confusionis nomen accepit, hoc est, appellata est Babylon*; 16, 17: CCL 48, 522/26-27: *Babylon, cuius terrigenae ciuitatis nomen aptissimum est, id est confusio*.

¹³⁷ «He regarded Babulon as the city of the devil and all power directed against God; man has to fight against sin as the spirit of Babylon; perfection is reached in the city of God, Jerusalem (heaven, the Church). In this context Altaner states that Origen influenced Augustine directly. The latter used, though very freely, sermons of Origen which had been translated into Latin». J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden, Brill, 1991, 120.

¹³⁸ *ciu.* 16, 4: CCL 48, 505/42-43.

¹³⁹ *ciu.* 17, 16, 2: CCL 48, 581/62.

Cabe señalar la interpretación de Sión¹⁴⁰ como ‘*speculatio*’ es también una constante en toda la obra de san Agustín¹⁴¹, excepción hecha de una vez, en la *enarratio* al salmo 75, en la que es interpretada como ‘*contemplatio*’¹⁴².

Por otro lado san Agustín señala que nadie nace en la *ciuitas Dei*, sino que se pasa de la *ciuitas diaboli*, es decir de la Babilonia de este mundo a la *ciuitas Dei* gracias a la regeneración, de modo que de servir al peor de los reyes, el diablo, se pasa a servir al mejor de los reyes, el mismo Cristo:

*Por la regeneración esa reina es liberada, y pasa del rey pésimo, que es el diablo, al Rey óptimo, que es Cristo*¹⁴³.

Esta misma idea aparece en la *enarratio* al salmo 61 (que sería, del 412¹⁴⁴, es decir un poco más de ocho años antes de la redacción del libro XVII), donde señala con más claridad la necesidad de la purificación para pasar de Babilonia a Jerusalén:

Todo el que nace de Adán no pertenece a Jerusalén, pues lleva consigo el mugrón de la iniquidad, la pena del pecado y está ordenado

¹⁴⁰ «Thus the image of Zion as earthly church is simultaneously individual and collective. Zion primarily connotes the *ecclesia*, but with the implication that this body is made up of believing souls who hope in unison for the heavenly Jerusalem. To drive this symbolic relationship between church and individual citizen, Augustine often equates Zion with Jerusalem, that is Zion is the earthly manifestation of its celestial counterpart. Zion and Jerusalem, however, are not entirely synonymous. The Zion of believing Catholics is essentially that part of the church which struggles in its pilgrimage here below (...) Zion is the church praying collectively to be reunited with its other half, the part in the Jerusalem above». T. RENNA, «Zion and Jerusalem in the Psalms», en F. VAN FLETEREN – J. C. SCHNAUBELT, *Augustine. Biblical Exegete*, New York, Peter Lang, 2004, 280-281.

¹⁴¹ La interpretación del nombre de Sión como ‘*speculatio*’ se repite en el *De Genesi adversus manicheos* (*Gen. adv. Man.* 2, 13: PL 34, 203/48-49). En ocho *enarrationes*: *en. Ps.* 2, 5 (*en. Ps.* 2, 5: CCL 38, 5/4); *en. Ps.* 9, 12 (*en. Ps.* 9, 12: CCL 38, 64/3); *en. Ps.* 50, 22 (*en. Ps.* 50, 22: CCL 38, 615/7); *en. Ps.* 77, 41 (*en. Ps.* 77, 41: CCL 39, 1094/32); *en. Ps.* 98, 4 (*en. Ps.* 98, 4: CCL 39, 1381/17); *en. Ps.* 101, 2, 4 (*en. Ps.* 101, 2, 4: CCL 40, 1440/14); *en. Ps.* 134, 26 (*en. Ps.* 134, 26: CCL 40, 1956/3); *en. Ps.* 147, 8 (*en. Ps.* 147, 8: CCL 40, 2145/4). Y en el *De Civitate Dei* (*ciu.* 17, 16: CCL 48, 581/58-59).

¹⁴² *en. Ps.* 75, 5 (*en. Ps.* 75, 5: CCL 39, 1040/29).

¹⁴³ *ciu.* 17, 16, 2: CCL 48, 581/64.

¹⁴⁴ P.-M. HOMBERT, *Nouvelles Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2000, 601. De lo que Agustín dice al final de la *enarratio* se deduce que este sermón tuvo lugar poco después de la Pascua, que en el 412 cayó el 14 de abril.

*a morir; pertenece en cierto modo a la ciudad antigua. Para pertenecer al pueblo de Dios ha de destruir en él el hombre viejo y edificar el nuevo*¹⁴⁵.

Aunque no lo dice explícitamente dentro el libro XVII, Sión es figura de la Iglesia y ella misma se transformará en la Jerusalén celeste al llegar el final de los tiempos y purificarse de todas las impurezas que hay en ella. Este detalle, que es apuntado por san Agustín en otros lugares de la misma *Ciuitate Dei* y en otros textos de su obra, queda señalado en este libro XVII por la afirmación de san Agustín en la que indica la continuidad entre ambas, Sión y Jerusalén, y la transformación de una en la otra en los tiempos escatológicos¹⁴⁶:

*Esta es la espiritual Sión (Sion spiritaliter), nombre que significa Speculatio, porque contempla el gran bien del siglo venidero y allí dirige su intención. Esa es a la vez, la Jerusalén espiritual (Hierusalem eodem modo spiritaliter), de la que tanto hemos hablado*¹⁴⁷.

Una idea similar desarrolla en la *enarratio* al salmo 9 (posiblemente del periodo 392-395¹⁴⁸ o del año 395¹⁴⁹, si hacemos caso a las cronologías):

¹⁴⁵ *en. Ps. 61, 7: CCL 39, 778/30-34: unusquisque ergo natus ex Adam, nondum pertinet ad Ierusalem; portat enim secum traducem iniquitatis, poenamque peccati, deputatus morti; et pertinet quodammodo ad ueterem quamdam ciuitatem. sed si futurus est in populo dei, destruetur uetus, et aedificabitur nouus.*

¹⁴⁶ Esta cita se le ha escapado a van Oort, cuando afirma rotundamente, después de haber hecho un acertado análisis de la presencia de Sión en la obra agustiniana y señalar, como lo es en realidad, que para san Agustín Sión es figura de la Iglesia, que en el *De ciuitate Dei* no existe ninguna referencia a Sión como a la Iglesia que peregrina en la tierra. Si bien es cierto dentro del *De ciuitate Dei* no lo menciona explícitamente, pero los textos agustinianos son una invitación a pensar en esta continuidad, pues la una, Sión, debe transformarse en la otra, Jerusalén. El texto de J. van Oort dice lo siguiente: «It should also be borne in mind that in most texts Jerusalem and Zion are equivalent concepts. For some time Augustine stressed the difference between Zion as the Church in peregrination and Jerusalem as the eternal city of God; later this distinction hardly ever occurs. In the City of God it plays no role. In this work the believers who are peregrinating on earth are designated as citizens of the heavenly city Jerusalem. Augustine even speaks of the city of God in its entirety as the *ciuitas Dei* on pilgrimage». J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden, Brill, 1991, 121-122.

¹⁴⁷ *ciu. 17, 16, 2: CCL 48, 581/58-61.*

¹⁴⁸ Cf. C. WEIDMANN, *Praefatio. Enarrationes in Psalmos 1-32*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003, 8.

¹⁴⁹ Cf. P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1996, 78; H. MÜLLER, «Enarrationes in Psalmos», en *AL* (2001), 807.

*Él mismo mora en Sión que se interpreta como observación y es imagen de la Iglesia actual, como Jerusalén lo es de la Iglesia futura, es decir, de la ciudad de los santos, que gozan ya de la vida angélica, puesto que Jerusalén se interpreta como visión de paz*¹⁵⁰.

Posteriormente, dentro de este mismo libro XVI, san Agustín señala el cambio de nombre de Abram por Abrahán (Gen 17, 5) y de Sara por Sarra (Gn 17, 15)¹⁵¹, siguiendo las indicaciones de la misma Escritura, según la cual el cambio de nombres implica el cambio de funciones. De este modo, Abram, se interpreta como '*Pater excelsus*'¹⁵² y Abrahán como '*Pater multarum gentium*'¹⁵³. Por su parte Sara se interpreta como '*Princeps mea*'¹⁵⁴ y Sarra como '*Virtus*'¹⁵⁵, relacionando la interpretación de este nombre con el texto de Hb 11,11, en el que se dice que por su fe, la misma Sarra uirtutem accepit ad emissionem seminis¹⁵⁶.

Posteriormente ofrece la interpretación del nombre de Isaac (*Isaac quod interpretatur Risus*)¹⁵⁷, siguiendo una vez más las explicaciones de la misma Escritura (Gn 21, 6), sin hacer ninguna referencia directa entre el significado del nombre de Isaac y los misterios de Cristo y de la ciudad de Dios.

Con lo que respecta al nombre de Israel, que el ángel le pone a Jacob como parte de la bendición que el mismo Jacob le pedía

¹⁵⁰ en. Ps. 9, 12: CCL 38, 64/2-7: *ipse habitat in Sion, quod interpretatur speculatio, et gestat imaginem ecclesiae quae nunc est; sicut Ierusalem gestat imaginem ecclesiae quae futura est, id est ciuitatis sanctorum iam angelica uita fruientium, quia Ierusalem interpretatur uisio pacis*. Esto mismo parece en la en. Ps. 50, 22: CCL 38, 615/7-9.

¹⁵¹ El texto agustiniano difiere del texto de la Vulgata en el que el nombre primero de la mujer de Abrahán es Sarai, mientras que san Agustín la llama Sara. Es interesante notar que mientras el texto de la Vulgata sigue de cerca el texto hebreo, el texto agustiniano sigue de cerca la versión de los LXX: Gen 17, 15: τὸ ὄνομα αὐτῇ Σαρά ἄλλα. Σαρρα ἔσται τὸ ὄνομα αὐτῇ.

¹⁵² ciu. 16, 28: CCL 48, 533/13.

¹⁵³ ciu. 16, 28: CCL 48, 533/11.

¹⁵⁴ ciu. 16, 28. San Agustín una vez más sigue a san Jerónimo, quien en su *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, dice: Sarai, princeps mea.

¹⁵⁵ ciu. 16, 28: Sarra autem uirtus: CCL 48, 533/17.

¹⁵⁶ Cabe señalar que la explicación del nombre de Sarra no aparece en el *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de san Jerónimo y que en la obra de san Agustín nunca más se vuelve a mencionar esta explicación del nombre de Sara. San Jerónimo explica de igual manera el nombre de Sarai (71) y Sarra (72), como *princeps mea* en el *Liber interpretationis hebraicorum nominum*. En realidad en hebreo ambos nombres significan «princesa». Cf. G. D. FEE – R. L. HUBBARD, *The Eerdmans Companion to the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011, 92.

¹⁵⁷ ciu. 16, 31: CCL 48, 535/2-3.

(Gn 32, 29), según la lectura que san Agustín hace del texto, el Obispo de Hipona no sigue la interpretación proporcionada por el mismo texto bíblico (Gen 32,28: «*nomen tuum sed Israhel, quoniam si contra Deum fortis fuisti quanto magis contra homines praevaleris*»), sino la explicación de san Jerónimo, para quien: «*Israhel est uidere deum siue uir aut mens uidens deum*», aunque posteriormente san Jerónimo se retracte de esta interpretación y proponga otra distinta¹⁵⁸. San Agustín por su parte, siempre en su obra interpretará Israel como «*uidens Deum*»¹⁵⁹. Por otro lado, san Agustín, siguiendo esta primera explicación de san Jerónimo, señala una realidad que corresponde al Nuevo Testamento, concretamente la visión de Dios como el premio de todos los santos en la ciudad de Dios:

*Y sin embargo pidió la bendición al ángel derrotado, y su bendición consistió en la imposición de este nombre. Israel que significa Videns Deum, visión que será el premio de todos los santos al fin del mundo*¹⁶⁰.

Al final del libro XVI dará simplemente la interpretación de la palabra *Pascha*, para decir que significa ‘*transitus*’ y señalar que la pascua hebrea era una figura de la Pascua de Cristo:

¹⁵⁸ JERÓNIMO, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, 76. No obstante el mismo san Jerónimo posteriormente en su obra *Quaestiones hebraicae in Genesim*, se retractará de esta explicación: «Flavio Josefo en el libro primero de las *Antigüedades* piensa que fue llamado ‘Israel’ porque había resistido contra el ángel; algo que yo, después de haberlo examinado cuidadosamente, no he podido encontrar de ningún modo en hebreo.(...) Lo que en el *Libro de los nombres* se interpreta como ‘*Israhel uir uidens Deum siue mens uidens Deum*’ utilizado por la lengua de casi todos, me parece interpretado no tanto verdadera cuanto forzosamente (...) Pues (...) ‘*Israhel*’ (...) significa ‘*princeps Dei siue directus Dei*’. Aunque los que tradujeron *Israhel* como ‘*uirum siue mentem uidentem Deum*’ sean de mayor autoridad y la sombra de su elocuencia nos oprima, nosotros nos dejamos llevar más por la autoridad de la Escritura o del ángel o de Dios que nombró al mismo Israel que por la de cualquier elocuencia secular». JERÓNIMO, *Quaestiones hebraicae in Genesim*, PL 23, 988.

¹⁵⁹ En la obra de san Agustín se hace la interpretación del nombre de Israel en 12 enarraciones: en. Ps. 49, 14; en. Ps. 67, 44; en. Ps. 75, 2; en. Ps. 75, 3; en. Ps. 83, 12; en. Ps. 97, 3; en. Ps. 120, 6; en. Ps. 121, 8; en. Ps. 124, 10; en. Ps. 145, 11; en. Ps. 146, 4; en. Ps. 147, 28; en. Ps. 149, 4. En todas ellas se interpreta como ‘*uidens deum*’. En el *De Civitate Dei* (ciu. 16, 39: CCL 48, 545/9-10: *Israel uidens deum*, (...); ciu. 17, 13: CCL 48, 578/26: *Israel; hoc enim nomen interpretatur uidens deum*) En el *De Quaestione* (qu. 5, 56: CCL 33, 310/1257-59: *Israhel, quia semen est Abraham, hoc est filii sunt promissionis, et interpretatio eius est uidens deum*). En el *sermo* 122 (s. 122, 3: PL 38, 682/12: *Israel: quod interpretatur, uidens deum*), y en el *sermo* *Guelf* 10 (s. *Guelf*. 10, 2: MA 1, 472/23: *Israhel, uidens deum*). En todos estos casos, es decir en toda la obra agustiniana se interpreta como: «*uidens deum*».

¹⁶⁰ *ciu.* 16, 39: CCL 48, 545/7-10.

(...) después de la celebración de la Pascua de la inmolación del cordero. Este es el símbolo de Cristo, y figura de la inmolación y la pasión sufrida antes de pasar de este mundo al Padre (pues Pascua en hebreo significa *Transitus*)¹⁶¹.

Por otra parte, en el libro XVII nos ofrece una interesante lectura del texto de 1 Sm 7, 5-12, en donde sabemos que Samuel después de la derrota de los enemigos del pueblo Dios, puso una piedra a la que llamó Abenezar, entre Masephat la nueva y la vieja.

Una vez más en los nombres relativos a este texto, san Agustín está siguiendo un texto muy cercano a los LXX y diferente del texto de la Vulgata, ya que ésta llama a este lugar Masphat¹⁶². La piedra es colocada entre Masphat y Sen; el nombre de la piedra, según la Vulgata es '*lapis adiutorii*'.

Por su parte, el texto de los LXX habla de Masephat (1 Sm 7,11: Μασσηφαθ)¹⁶³ como lo hace san Agustín. La piedra es colocada (1 Sm 7, 12) entre Masephat la nueva y la antigua, aunque el texto de los LXX solo dice «la antigua» (τῆς παλαιᾶς), sin decir ciudad o Masephat, invitando al lector a suponer, como lo hace san Agustín, que se trata de la antigua ciudad de Masephat.

De este modo, la colocación de la piedra por parte de Samuel (1 Sm 7, 12) como reconocimiento de que la victoria obtenida sobre los Filisteos es obra de Dios, tiene una significación profética para san Agustín y su sentido es desvelado por la interpretación de los nombres.

Así, señala san Agustín, que el nombre que Samuel le puso a la piedra (1 Sm 7, 12), Abenezar (Αβενεζερ) se interpreta como '*lapis adiutoris*', mientras que el nombre de Masephat se interpreta como '*intentio*'.

Con relación a la interpretación del nombre de la piedra, san Agustín sigue a san Jerónimo, ya no en el *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, sino en su obra *De nominibus hebraicis*, haciendo un ligero cambio, pues el Estridonense dice: «*Abenezar lapis adiutorii*», mientras que san Agustín interpreta el nombre de Abenezar como '*lapis adiutoris*'.

¹⁶¹ *ciu.* 16, 43, 1: CCL 48, 549/34.

¹⁶² «*Masephat speculatio uel contemplatio*». JERÓNIMO, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, 116.

¹⁶³ Los LXX usan dos palabras para designar este lugar. La usada por el texto de 1 Sm 7, 5-12 (Μασσηφαθ) se repite nueve veces, mientras que la palabra (Μασσηφα) se repite 31 veces dentro de la misma versión. Por su parte san Agustín sólo menciona este lugar en este texto de su obra. *ciu.* 17, 7, 4.

La interpretación del nombre de Massephat, la tomará san Agustín también de la misma obra de san Jerónimo, el *Liber nominibus hebraicis*. De este modo cuando san Jerónimo habla de Maspha, dice: «*Maspha, specula, sive de specula*»¹⁶⁴. No obstante en una nota al pie del editor, el benedictino Dom Martianay, se señala que algunos de los antiguos códices decían: «*Masphat, specula vel contemplatio vel intentio vel locus iudicii*»¹⁶⁵. De donde podemos deducir que san Agustín conoció la obra de san Jerónimo en alguno de esos antiguos códices en los que se admitía como interpretación de la palabra Masphat o Massephat, ‘*intentio*’, como lo hace san Agustín.

Por otro lado es interesante notar cómo san Agustín subraya el hecho de que gracias al Mediador, es decir a Cristo —representado proféticamente por la piedra colocada por Samuel, pues él es la verdadera ‘*lapis adiutoris*’—, el creyente pasa de la Massephat vieja a la nueva, es decir del antiguo modo de vivir, atento y con un gran interés (*intentio*)¹⁶⁶ a las cosas que atañen a la felicidad carnal, a vivir con la atención y el interés puesto en una nueva realidad, la que atañe a la felicidad espiritual de la que se habla en el Nuevo Testamento:

La ‘lapis adiutoris’ es la mediación del Salvador, gracias al cual se ha de pasar de la Massephat vieja a la nueva, es decir, del estar

¹⁶⁴ JERÓNIMO, *De nominibus hebraicis*, PL 23, 806.

¹⁶⁵ JERÓNIMO, *De nominibus hebraicis*, PL 23, 806, notas 9 y 10. Entre las posibles razones por las que san Agustín escogió la palabra *intentio* entre las varias alternativas que ofrecía el texto de san Jerónimo —en el caso de que esta sea la única fuente seguida por san Agustín—, puede decirse que se trata de una continuación del pensamiento exegético que san Agustín ha venido desarrollando desde antes a raíz de haber citado el texto de 2 Cor 3, 15-16 y señalar que no sólo hace falta quitarse el velo, sino también cambiar el punto de interés la *intentio*. De tal manera que el texto citado de 1 Sm 7, 5-12 no es sino una ejemplificación y explicación de lo que anteriormente había dicho, en donde ya había aprecido la palabra *intentio*: «*transeuntium quippe intentio ipsa mutatur de uetere ad nouum*»: *ciu.* 17, 7: CCL 48, 569/81-82. Por otra parte, otra razón que se puede aducir es que en la interpretación del nombre de Sión, san Agustín ha usado ya la palabra *speculatio* en este mismo libro y desea poner otra interpretación pare evitar la confusión (*ciu.* 17, 16, 2).

¹⁶⁶ Para san Agustín el término *intentio* implica, entre otras cosas, una tensión espiritual que orienta al hombre hacia Cristo, evitando la *dispersio* y el distraerse en las cosas materiales, ayudado por la fe, para llegar a la meta, a la ciudad de Dios: «The teleological projection of ‘homo interior’ which sums up man’s highest spiritual vocation, consists in a tension from which everything proceeds toward the eternal, one that is sustained by the pure love of wisdom. Insofar as it consists in the capacity to tend toward the final end, *intentio* also clearly connotes movement toward Christ: «*intentio ergo dirigatur in finem, dirigatur in Christum*» (en. Ps. 54, 1)». L. ALICI, «*Intentio*», en AL, 2008, 665.

*atentos y esperando la falsa felicidad carnal en el reino carnal, al estar atentos a la verdadera felicidad espiritual en el reino de los cielos por medio del Nuevo Testamento*¹⁶⁷.

La conversión sería precisamente el cambio de una ciudad a otra, el cambio del foco de interés o de atención gracias al Mediador, Cristo, la roca que ayuda a pasar de una vida centrada en los viejos intereses y preocupaciones, a una vida atenta y preocupada por los bienes celestiales.

5. CONCLUSIÓN

Como ha podido comprobarse en las páginas precedentes, las palabras de san Agustín al final del libro XVI del *De Ciuitate Dei* no son vanas. No son solo la estrategia de lectura para el libro al que sirven de conclusión, sino también la clave de lectura de toda la obra, particularmente, como hemos analizado en el presente trabajo, para la sección dedicada al *procursus* de la *ciuitas Dei*.

Es interesante notar cómo san Agustín a lo largo de los libro XVI y XVII hace una exposición de algunos de los principios esenciales de su exégesis, particularmente el hecho de que la Sagrada Escritura ha sido compuesta por el Espíritu Santo, quien por medio del proceso de la inspiración, ha movido a unos autores humanos para que comuniquen su mensaje a los hombres en el mismo lenguaje y contexto de los hombres, como una prolongación del misterio de la Encarnación.

Por otra parte, para san Agustín, en contraposición con los maniqueos, el Antiguo Testamento tiene valor en cuanto que es una prefiguración de los misterios y de la persona de Cristo, así como de su Iglesia, es decir de la *ciuitas Dei* que peregrina todavía por este mundo. Por ello, como señala san Agustín, es preciso aprender a leer las Sagradas Escrituras con la consciencia de que en muchas ocasiones en ella se profetizan una serie de acontecimientos que atañen a las realidades propias del Nuevo Testamento, y que si bien no todos los acontecimientos y textos del Antiguo Testamento tienen una dimensión alegórica o profética, sí que existen algunos textos que tienen esta dimensión, mientras que aquellos que no apuntan hacia las realidades de Cristo y de su Iglesia, les sirven a estos otros como un soporte o marco, como sucede con el armazón de la cítara, que da apoyo a las cuer-

¹⁶⁷ *ciu.* 17, 7, 4: CCL 48, 570/93-97.

das que son realmente las que suenan, ejemplo usado por san Agustín dentro del *De ciuitate Dei*.

Por otro lado, el mismo vocabulario usado por san Agustín es un vocabulario que habla de una lectura de los acontecimientos narrados por la Sagrada Escritura más allá de las simples referencias históricas, para apuntar hacia las realidades salvífica, los *mysteria*, los *sacramenti* presentes en los relatos veterotestamentarios. San Agustín habla también de las *similitudo* que se encuentran dentro del Antiguo Testamento y que es preciso leer a la luz del Nuevo Testamento para que éstas adquirieran un sentido pleno y que revelen los secretos y misterios que encierran.

Asimismo, san Agustín dentro de los libros XVI y XVII del *De ciuitate Dei* usa sin cortapisas la palabra *allegoria*, basándose en primer lugar, en la autoridad del Apóstol san Pablo (Gal 4, 22), para señalar que muchos acontecimientos del Antiguo Testamento son alegoría de los misterios de Cristo. Se trata de un uso diverso al que hace de este término dentro del primer sermón de la *enarratio* al salmo 103, donde san Agustín manifiesta sus reservas para usar esta palabra.

Finalmente dentro de los libros XVI y XVII del *De ciuitate Dei* san Agustín continúa la labor hermenéutica y espiritual de hacer la exégesis de los diversos nombres de personajes y lugares del Antiguo Testamento que aparecen dentro de estos libros, sabiendo que estos nombres son nombres místicos, pues encierran en sí mismos una serie de misterios y de significados que es preciso conocer en orden a la edificación propia de los fieles y del crecimiento espiritual de los mismos. De este modo, san Agustín hace la interpretación exegética de algunos nombres, siguiendo, en la mayoría de ellos, la misma interpretación que ya había hecho de ellos en otros lugares de su obra, manifestando, por una parte, una continuidad en su propio pensamiento exegético, para el cual los nombres de personajes y lugares tiene una importancia bíblica y espiritual, y por otra parte una gran coherencia, al hacer esta interpretación de una manera muy parecida si no es que idéntica en la gran mayoría de los casos.

Los libros XVI y XVII, encierran una gran cantidad de datos y detalles en torno a la exégesis agustiniana, y el mismo Obispo de Hipona, consciente de esta realidad, nos dejó un indicio y una pista en las palabras finales del libro XVI, como una invitación a leer este libro no solo como uno más, en el que se narra el *procursus* de la *ciuitas Dei*, sino como un libro que invita a la reflexión sobre la exégesis bíblica y la interpretación de las Sagradas Escrituras.

***VIR GRAVIS ET PHILOSOPHASTER TULLIUS:
UNA CONTROVERTIDA VALORACIÓN
DE CICERÓN EN LA CIUDAD DE DIOS***

CARLOS JOSÉ SÁNCHEZ DÍAZ, OSA
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

El capítulo 27 del libro segundo de *La Ciudad de Dios* comienza con una valoración sorprendente de Cicerón, a quien San Agustín llama *vir gravis et philosophaster*. El objeto de esta ponencia es intentar esclarecer su verdadero sentido. Además de tener en cuenta la historia de la interpretación, con sus propuestas enfrentadas, se hace un estudio de la composición de la palabra *philosophaster* y de sus apariciones en la literatura antigua, para luego analizarla en el contexto de *La Ciudad de Dios*.

PALABRAS CLAVE:

San Agustín, Ciudad de Dios, Cicerón, *philosophaster*, *vir gravis*, clásicos latinos.

ABSTRACT:

Chapter 27th of the second book of «*The City of God*» starts with a surprising evaluation of Cicero, to whom St. Augustine called *vir gravis et philosophaster*. The aim of this paper is to clarify the true sense of it. Keeping in mind the history of the interpretation, with its confronting propositions, a study is made concerning the composition of the word *philosophaster* and its use in the old literature. Afterwards it will be analyze within the context of «*La Ciudad de Dios*».

KEY WORDS:

Saint Augustin, City of God, Cicero, *philosophaster*, *vir gravis*, Latin classics.

La Ciudad de Dios, especialmente en sus primeros diez libros, es una referencia constante a los autores clásicos, sobre todo latinos. Empeñado en defender a la Iglesia de los ataques paganos tras la invasión de Roma, Agustín echa mano de los propios escritores romanos para conseguir su objetivo y mostrar con el testimonio de los mismos literatos paganos la inconsistencia de las imputaciones de sus correligionarios. El resultado es una gran recopilación de nombres y citas clásicos, gracias a la cual han llegado a nosotros fragmentos y noticias de los autores grecorromanos que no habríamos podido conocer de otro modo.

Pero San Agustín no se limita a utilizar a los clásicos, sino que con frecuencia emite un juicio sobre ellos, ya sea mediante un adjetivo, una aposición o un breve comentario. Esto nos ayuda a perfilar su opinión sobre muchos de esos escritores y de paso sobre la misma cultura literaria grecorromana, en la que él mismo se había formado.

De todos los autores, Cicerón es uno de los más citados y también de los que más valoraciones recibimos. Aquí nos vamos a centrar en una sola de ellas, un tanto desconcertante, que aparece al inicio del capítulo 27 del libro segundo: *Vir gravis et philosophaster Tullius*.

La expresión ha sido fuente de dificultades para copistas y traductores, y campo de discusión para no pocos estudiosos. En la presente ponencia intentaremos resumir las conclusiones más importantes a que se ha llegado respecto a ella y, si es posible, intentaremos también contribuir a su esclarecimiento.

1. LAS VARIANTES TEXTUALES

De *La Ciudad de Dios* conservamos gran número de manuscritos medievales, pero solo una mínima parte de ellos ha sido utilizada para la preparación de las diversas ediciones¹.

¹ Para la historia del texto de *La Ciudad de Dios* puede verse: J. BASTARDAS, *Historia del Texto*, en S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios. Libros I-III*. Vol. I (= Colección hispánica de autores griegos y latinos), Alma Mater, Barcelona 1953, LVII-LXIX.

Respecto a nuestro texto, la tradición manuscrita presenta dos variantes fundamentales: *vir gravis et philosophaster tullius* y *vir gravis et philosophus tertullius*. Como se ve, la variación de una simple vocal transmite valoraciones muy distintas acerca del quehacer filosófico del personaje en cuestión.

Ya Luis Vives, en su edición de Basilea (1522), aun conservando la segunda variante en el texto, como era norma entonces, se dio cuenta en su comentario de la necesidad de enmienda. No habría que leer *vir gravis et philosophus Tertullius*, sino *vir gravis et philosophus ter Tullius*. La razón para él es clara: la referencia agustiniana se refiere sin ninguna duda a Tulio, a Cicerón, porque lo que cuenta San Agustín encaja con lo que Cicerón relata de sí mismo en dos de sus discursos, concretamente en el *Discurso contra Verres* 5, 14, 36 y en el *Discurso contra Catilina* 3, 29. Realizada y aclarada esta modificación, Vives acepta como posibles las dos lecturas. Con la primera, *philosophaster Tullius*, Agustín se burlaría de la filosofía de Cicerón por no haber sido capaz de librar a su autor de los estúpidos ritos paganos. Con la segunda, *philosophus ter Tullius*, mostraría que no solo el populacho, sino los notables, incluidos los filósofos y los principales filósofos (ahí tendría sentido el refuerzo del *ter*: tres veces filósofo) «se entregaron a porquerías semejantes»².

La edición de los Benedictinos de San Mauro, cuyo séptimo tomo, que contenía nuestra obra, apareció en 1685, supuso un gran avance en relación con las ediciones anteriores. Pudieron trabajar con los manuscritos de la abadía de Corbie, donde se encontraba el *Corbeiensis* (C), del siglo VI, el manuscrito más antiguo de los entonces conocidos. Respecto a la expresión que nos interesa, adoptaron la lectura de este manuscrito, que recogía la primera variante: *philosophaster Tullius*. Esta misma lectura la adoptaron las ediciones de Dübner (París 1838) y de Dombart, aparecida por primera vez en 1863 con colación de nuevos manuscritos. Posteriormente conocería varias ediciones (Leipzig, Teubner 1877, 1905-1908) y sería revisada más tarde por A. Kalb en 1928-29, edición esta que haría suya el *Corpus Christianorum* en 1955 con muy pocas variantes.

A poco de aparecer la tercera edición de Dombart, el profesor

² S. AGUSTIN, [...] *De civitate Dei Libri XXII* [...] LUDOVICI VIVIS [...] *commentariis illustrate* [...] apud Io. Frobenium, Basilea 1522, p. 68. El comentario puede leerse traducido en: <http://bv2.gva.es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=10278&posicion=1>

Tenney Frank³ propuso corregir *philosophaster Tullius* por *philosophus M. Tullius*. De la primera lectura le resultaba sospechoso que *philosophaster*, de valor despectivo en su opinión, apareciese junto a una expresión claramente positiva como era *vir gravis*, con la que, según él, encajaba mal. También le extrañaba que San Agustín hubiese dedicado a Cicerón un sustantivo injurioso (*abusive*), siendo así que solía tratarle con profundo respeto aun cuando discrepase de él.

La lectura por él propuesta pretendía acabar con estas inconsistencias. Como no estaba atestiguada por ningún manuscrito, ideó una ingeniosa explicación paleográfica para llegar a ella. Partiendo de la lectura mayoritaria de los manuscritos, que no era *philosophaster Tullius* sino *philosophus Tertullius*, Frank supuso que *ter* no era más que una lectura como adverbio del numeral *III*, proveniente a su vez de una confusión con la *M* uncial original, de forma que el proceso de evolución habría sido: *philosophus M. Tullius*, *philosophus III Tullius*, y, finalmente, *philosophus ter Tullius*. *Philosophaster Tullius* no era para él más que una corrección del manuscrito *C* (*Corbeiensis*), que en la edición de Dombart manejada por Frank era el único en mantener esa lectura —junto con la edición de Dübner— frente al resto de manuscritos, que leían *philosophus Tertullius*.

A esta propuesta respondió Andrew F. West⁴ valorando la brillantez de la enmienda de Frank, pero pronunciándose a favor de la lectura *philosophaster Tullius*, tanto por su adecuación al estilo de San Agustín como por la evidencia del texto verdadero. Tras mostrar que *philosophaster* podía encajar perfectamente con *vir gravis* dado el contexto irónico en que se halla, y que no es necesariamente ni un término despectivo ni un epíteto irreverente, West aborda la cuestión nuclear, que es la de si *philosophaster* es el texto original o no. Uno de los argumentos de Frank había sido que la lección *philosophaster Tullius* solo aparecía en *C*. Aun así, West se manifestaba partidario de la lección de Dombart, no solo porque *C* era el códice más antiguo empleado y el mejor testigo, sino porque, de acuerdo con las costumbres de los escribas medievales, le parecía más verosímil modificar una sola letra de una palabra poco familiar como *philosophaster* que poner en marcha todo el proceso ideado por Frank para llegar de la primitiva *M* uncial al adverbio *ter*. Por otro lado estudió la forma de re-

³ T. FRANK, *Emendation of «De Civ. Dei» II.27*, en *Classical Philology* 4 (1909) 436-437.

⁴ A. F. WEST, «*Philosophaster*» *once more*, en *Classical Philology* 5 (1910) 50-55.

ferirse san Agustín a Cicerón en *La Ciudad de Dios* y descubrió que nunca lo cita como *M. Tullius*.

Pero además West tuvo en cuenta la edición de E. Hoffmann (1899) para el *CSEL* 40, que incorporaba la colación de manuscritos nunca antes empleados, entre ellos el *Lugdunensis* 607 (*L*), del siglo VI y más fidedigno aún que el *C*, el *Lugdunensis* 606 (*E*), del siglo IX, apógrafo del anterior, y el *Patavinus* 1467, del siglo XIV, pero muy fiable. Pues bien, en todos ellos encontramos la lectura *philosophaster Tullius*, que naturalmente fue la que aceptó Hoffmann.

Años más tarde West volvió sobre el mismo asunto en una breve nota⁵ para referir el testimonio de Erasmo, que en una carta a John Eck (1518) le decía que S. Agustín había llamado *philosophastrum* a Cicerón, lo que West interpretaba como una confirmación de su postura.

Aunque tras Hoffman cabían pocas o ninguna duda, tras la edición del *CCL* 47-48 (1955), que, como hemos dicho, reproduce la cuarta edición teubneriana a cargo de Dombart-Kalb, la evidencia paleográfica se inclina definitivamente⁶ del lado de *philosophaster Tullius*, sobre la base de los tres manuscritos de Hoffmann más el *Coloniensis* 75 (*K*), del siglo VIII. Los manuscritos que leen *philosophus tertullius* son más recientes y menos fiables: *C*² (*Corbeiensis* revisado por una segunda mano), *A* (*Monacensis* Lat. 3831, s. X), *F* (*Monacensis* Lat. 6267, s. IX) *r* (*Monacensis* Lat. 13024, s. X), *p*² (*Patavinus*, segunda mano), *B* (*Bernensis* 12-13, s. XI) y β (*Bernensis* 134, s. X). El códice más antiguo conocido, el *Veronensis* XXVIII, 26, del siglo V, no sirve de testigo para nuestro caso pues no contiene los primeros libros.

De esta forma vemos que *philosophus Tertullius* es una variante posterior, ocasionada posiblemente por la rareza de la palabra *philosophaster*, y quizá también porque el copista juzgó inadecuado aplicar tal apelativo a la figura de Cicerón.

2. LA VARIEDAD DE TRADUCCIONES

Una vez aclarados los problemas textuales y asentado que la lectura auténtica es *vir gravis et philosophaster Tullius*, hay que preguntarse sobre su correcto significado, que es lo verdaderamente importante para captar el juicio de San Agustín sobre Cicerón en este paso.

⁵ A. F. WEST., «*Philosophaster*» in Erasmus, en *Classical Philology* 11 (1916) 101-102.

⁶ Véase al respecto la recensión de esta edición a cargo de M.P.J. VAN DEN HOUT en *Augustiniana* 6 (1956) 847-848.

Al echar un vistazo a las diversas traducciones, constatamos un fenómeno semejante al ya encontrado respecto a las variantes textuales: las versiones se mueven en un abanico que abarca desde interpretaciones totalmente desfavorables para el Arpinate a otras de claro sentido laudatorio, pasando por un bloque intermedio mayoritario más matizado, aunque con tonos generalmente desfavorables hacia el orador romano.

Entre las que asignan a la palabra *philosophaster* un sentido claramente despectivo está la de los PP. Santos Santamarta y Miguel Fuertes Lanero, en la BAC, que traducen por el derivado español de la palabra latina, de carácter claramente despectivo, *filosofastro*. Para conjugar esta palabra tan fuertemente negativa con la anterior, netamente positiva, asignan a la conjunción *et* un valor concesivo, lo que no deja de ser raro: «*Aquel hombre tan ponderado, aunque filosofastro, Cicerón*»⁷. Esta elección está en consonancia con lo que indican los diccionarios españoles en esta entrada: *Filosofastro* (Blánquez), *Mal filósofo, filosofastro* (Commelerán); *filosofastro, pretendido filósofo* (Valbuena). También el diccionario latino-inglés de Lewis & Short traduce de forma semejante: *a bad philosopher, a philosophaster*. De todos ellos la base parece ser el Forcellini: «*filosofastro*», *malus philosophus*.

La traducción alemana de Carl Johann Perl⁸ emplea también el calco alemán del vocablo latino y da asimismo un valor no copulativo a *et*, aunque no concesivo, sino adversativo: *Tullius, der ein würdiger Mann, aber Philosophaster war*. En la misma línea netamente peyorativa encontramos la traducción de Alfred Schröder: *Tullius, ein würdiger Mann, aber ein schlechter Philosoph*⁹.

Más suave, pero también descalificadora, es la versión de Domenico Gentili en la *Nuova Biblioteca Agostiniana*¹⁰: *Cicerone, uomo autorevole e mediocre filosofo*, y la de L. Moreau¹¹ en francés: *Homme grave, triste philosophe, Ciceron*.

⁷ S. AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín. XVII. La Ciudad de Dios*. Vol. I (=BAC 171), trad. S. Santamarta-L.M. Fuertes Lanero, Madrid 2007⁶, p. 140.

⁸ S. AGUSTÍN, *Der Gottesstaat*, Vol. I, trad. C.J. Perl, Salzburg 1951, p.146.

⁹ S. AGUSTÍN, *XXII Bucher über den «Gottesstaat»*. Vol. I, trad. A. Schröder, Kempten-München 1911, Puede consultarse en <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1920-26.htm>

¹⁰ S. AGUSTÍN, *La Città di Dio. I (Libri I-X)* (=Nuova Biblioteca Agostiniana 5), trad. D. Gentili, Roma 1978.

¹¹ S. AGUSTÍN, *La Cité de Dieu de Saint Augustin*. Vol. I, trad. L. Moreau, París 1846, p. 114.

La versión de G. Combès, en la *Bibliothèque Augustinienne*, más que enjuiciar directamente la actividad filosófica de Cicerón, valora su actitud hacia la filosofía, que sería la de un aficionado: *homme grave et philosophe amateur*¹². Referida a Cicerón, una expresión como esta es probablemente peyorativa; pero también, dado que su actividad fundamental es la oratoria, podría tener una connotación más positiva, en el sentido que explica Bardy en nota a pie de página: aun no siendo un verdadero filósofo, Cicerón sería un «amigo de la filosofía», «un filósofo de ocasión». No obstante, Bardy también señala que el sufijo *-aster* «es seguramente peyorativo»¹³.

Matizada es también la traducción de M. Dods: *Cicero, a weighty man, and a philosopher in his way*¹⁴. Por un lado reconoce la actividad filosófica de Cicerón, por otro, hace notar su forma particular de ejercerla, alejada de los usos normales, sin expresar más que veladamente su opinión sobre la calidad de la misma.

El *Thesaurus Linguae Latinae* se mueve asimismo en esta tonalidad más matizada, pues aun reconociendo que la palabra se usa con menosprecio, no emplea ya en su definición la palabra *filosofastro*, ni habla de mal filósofo, sino más bien de un filósofo incompleto, de alguien que «no del todo, sino en cierta medida es filósofo»¹⁵.

Existe otra serie de traducciones que connotan un juicio también desfavorable, pero que no van dirigidas tanto contra la actividad filosófica o su resultado, sino contra la fatuidad de la pretensión filosófica de Cicerón. Es el caso de la primera traducción de la BAC, a cargo de José Morán: *Tulio, varón grave y pretendido filósofo*¹⁶. De forma semejante traduce Rosa M.^a Marina Sáez en la editorial Gredos: *Tulio, varón respetable y pretendido filósofo*¹⁷. Ambos parecen hacer suya la sugerencia del diccionario de F. Gaffiot: *prétendu philosophe*, por

¹² S. AGUSTÍN, *Oeuvres complètes de saint Augustin. La cité de Dieu. Livres I-V* (=Bibliothèque Augustinienne 33), trad. G. Combès, Paris 1959, p. 401.

¹³ G. BARDY, nota 1, en S. AGUSTÍN, *Oeuvres complètes de saint Augustin. La cité de Dieu. Livres I-V* (=Bibliothèque Augustinienne 33), Paris 1959, p. 400.

¹⁴ S. AGUSTÍN, *The Works of Aurelius Augustine*. Vol. I. *The City of God*, trad. M. Dods, T&T Clark, 1871, p. 87.

¹⁵ BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, *Thesaurus Linguae Latinae*, Vol. X 1 Fasc. XIII, 2001. *Sub voce: philosophaster*: «significatur qui non omnino, sed quodammodo philosophus est certe cum contemptu et certe pro subst».

¹⁶ S. AGUSTÍN, *Obras completas de S. Agustín*. 16-17. *La Ciudad de Dios* (=BAC 171-172), trad. J. Morán, Madrid 1958, p. 188.

¹⁷ S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios. Libros I-VII* (= Biblioteca Clásica Gredos 364), trad. Rosa M.^a Marina Sáez, Gredos, Madrid 2007, p. 202.

lo que quizá habría sido mejor traducir por *presunto*, *supuesto filósofo*, sin el galicismo *pretendido*. Esta misma idea, pero expresada más explícitamente y haciendo partir la pretensión del propio Cicerón, la encontramos en la versión italiana de C.A. Costa: *Un uomo come Cicerone, autorevole e che presume di essere filosofo*¹⁸, en las francesas dirigidas por M. Saisset: *Un grave personage et qui se piquait de philosophie*¹⁹, *Cicéron*, y por J.M. Pèronne, entre otros: *Homme sérieux et se croyant philosophe, Cicéron*²⁰. También se apunta a esta orientación la edición latina de J. E. C. Welldon, que en nota a la palabra *philosophaster* corrige la traducción de Dods a la que nos referimos más arriba diciendo: *Philosophaster*= *not so much «a philosopher in his way» (Dods), as «a man who affects to be a philosopher»*²¹.

Pero el abanico no se cierra aquí, sino que se extiende hacia versiones que traducen el término con un sentido positivo e incluso abiertamente laudatorio.

Así P. de Labriolle se limita a traducir por *un filósofo*, sin más connotaciones: *Cicéron, un homme grave, un philosophe*²². E. Thomas, en su artículo sobre el sufijo *-aster*, también traduce este vocablo con *philosophe*, pero añade que tiene un matiz irónico²³, interpretación que no sabemos si comparte P. de Labriolle, aun coincidiendo en la traducción.

Tono claramente laudatorio tiene la versión de A. de Roys y Rozas, que traduce: *Tulio, aquel varón tan grave y tan grande filósofo*²⁴. Sin embargo, este testimonio hay que tomarlo con muchísima cautela, pues no sabemos de qué texto latino partió y es muy probable que lo hiciese de uno con la segunda de las variantes vistas en el apartado anterior, *vir gravis et philosophus ter Tullius*.

¹⁸ S. AGUSTÍN, *La Città di Dio. Livri I-VI*. Vol I. (=Corona Patrum Salesiana, series latina, 7), trad. A. Costa, Torino 1939, p. 167.

¹⁹ S. AGUSTÍN, *La Cité de Dieu*. Vol I (=Oeuvres complètes de Saint Augustin 13), trad. M. Saisset, Chartres 1855, p. 128.

²⁰ S. AGUSTÍN, *Oeuvres complètes de saint Augustin* [...]. Vol. XXIII, trad. MM. Péronne, Vincent, Ecalle, Charpentier et H. Bourreau, Librairie de Louis Vives, Éditeurs. Paris 1873, p. 517.

²¹ S. AGUSTÍN, *S. Aurelii Augustini [...] de Civitate Dei [...] libri XXII*, Vol. I, trad. J.E. C. Welldon, Society for promoting Christian Knowledge, 1924, p. 96.

²² S. AGUSTÍN, *La Cité de Dieu I*, trad. P. De Labriolle, Paris 1946, p. 203.

²³ F. THOMAS, *Le sufisse latine «-aster/-astrum»*, en *Révue des études anciennes*, 52 (1940), 521.

²⁴ S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios del glorioso Doctor [...] San Agustín* [...] traducidos [...] por Antonio de Roys y Roças, Juan de la Cuesta, Madrid 1614, p. 60.

En la edición francesa de Pierre Lombart se lee: *Cicéron qui était un homme grave et assez bon philosophe*²⁵. Tampoco sabemos de qué texto partió para la traducción. En una advertencia de la primera edición de 1675, el traductor indicaba que empleó «diez u once antiguos manuscritos y algunos del Vaticano» para el texto²⁶. En la portada de la nueva edición de 1737 se dice que ha sido revisada con varios antiguos manuscritos, sin indicar más. Es muy probable que el texto de origen recogiese también la segunda variante.

José Cayetano Díaz de Beyral traduce: *Tulio, aquel tan grave y tan excelso filósofo*²⁷. La traducción podría haber partido aquí tanto del texto de los maurinos como de la edición de Vives, pues en el prólogo dice que ha tenido ambas publicaciones a la vista junto con la traducción de Roys y Rozas y algunos manuscritos antiguos²⁸. La traducción se adapta a la segunda variante, corregida y explicada por Vives en el mismo sentido de la traducción. Pero, por otra parte, no hay que descartar que siguiese aquí el texto de los benedictinos, porque en el prólogo indica que su traducción de *La Ciudad de Dios* no es más que parte de un antiguo proyecto, abandonado, de publicar una Biblioteca Española de los Santos Padres Griegos y Latinos «arreglada en todo a la latina, que en los años pasados publicaron los sabios Padres Benedictinos de la Congregación de San Mauro», a la que alaba a continuación «por su exactitud, elegancia en el estilo, método y veracidad en los hechos»²⁹.

En todo caso, una de las reediciones que tuvo esta traducción apareció en el Apostolado de la Prensa, revisada y anotada por los Padres de la Compañía de Jesús. La novedad es que la traducción de Díaz de Beyral fue revisada a partir del texto latino de Hoffman y los revisores no tuvieron dificultad en mantener la misma traducción, aunque, como vimos, la edición de Hoffmann leía *philosophaster*³⁰.

Por último podemos citar la versión de L. Riber, que es la más encomiástica: *Tulio, aquel varón tan grave y tan superlativamente fi-*

²⁵ S. AGUSTÍN, *La cité de Dieu*, trad. P. Lombart, Paris 1737², p. 176 .

²⁶ IBÍD., p. XXX.

²⁷ S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios del gran Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín* [...] Vol I, trad. J.C. Díaz de Beyral, Imprenta Real, Madrid 1793, p. 110.

²⁸ IBÍD. p. XXII-XXIII.

²⁹ IBÍD. XIV

³⁰ S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios del gran Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín* [...], trad. J.C. Díaz de Beyral, revis. Padres de la Compañía de Jesús, Apostolado de la Prensa, Madrid 1929, pp. XIII y 96.

*lósofo*³¹. El traductor parte del texto *philosophaster*. Aquí no hay ninguna duda, pues se trata de una edición crítica bilingüe.

Con esta versión nos encontramos en el extremo opuesto del punto de partida. Un mismo texto latino ha dado lugar a versiones tan contrapuestas. Capánaga tiene claro el porqué de esta diversidad: «Sin duda, en toda esta historia de variaciones e interpretaciones del texto ha dominado el reparo de llamar filosofastro a Cicerón, cosa en que no tuvo reparo San Agustín al ver a un varón grave recomendando el culto de una diosa impúdica»³². Sin duda que el grado de estima hacia la filosofía y la figura de Cicerón puede haber influido en las traducciones; sin duda que San Agustín no tuvo reparos en llamarlo *philosophaster*; pero no está tan claro, al menos para nosotros, que tal palabra signifique aquí lo mismo que su derivado español. Y, como se ha visto, la mayoría de los traductores aun inclinándose por el sentido peyorativo, dejan de lado el valor netamente despectivo.

3. LA PALABRA Y SUS APARICIONES PARALELAS

Como se ha visto, la palabra que origina todas las dificultades, tanto a copistas como a traductores, es *philosophaster*. Es ciertamente un vocablo raro. Está formada a partir del sustantivo *philosophus* y el sufijo *-aster*. En la Antigüedad clásica y postclásica no aparece más que tres veces, las tres en San Agustín, y referida a tres personas distintas. No son extrañas ni esta escasez ni esta aparición tardía. Los compuestos con el sufijo *-aster* pertenecen por lo general al uso de la lengua hablada y rural, no libresco. Apenas se repiten una veintena de tales compuestos en la lengua escrita. En el caso de nuestra palabra además hay que añadir que el neologismo se realiza sobre la base de un préstamo griego, con lo que resulta una mezcla de elementos contrapuestos: culto y popular. Aunque el momento de emergencia de una palabra en un texto escrito, no tiene por qué coincidir con el de su creación, sin embargo, se entiende la tardanza de la aparición, pues hacía falta tiempo para que tal préstamo griego se divulgase lo suficiente como para poder unirse al sufijo en cuestión, de extracción popular.

³¹ S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios. Libros I-III*. Vol. I (= Colección hispánica de autores griegos y latinos), trad. L. Riber, Alma Mater, Barcelona 1953, p. 114.

³² V. CAPÁNAGA, «Nota complementaria [12]», en S. AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios*. Vol. I (=BAC 171), Madrid 2007^o, p. 820.

Esta baja frecuencia, y además en un solo autor, reduce al mínimo la posibilidad de comparar sus usos, con la consiguiente dificultad para captar de forma matizada su significado. En esta situación, el estudio de los contextos necesita ser completado con el estudio etimológico de la palabra y del sufijo que le aporta el matiz diferencial.

Con los escasos elementos que tenemos intentaremos estudiar primero la palabra en sí, partiendo de su composición; analizaremos después los contextos en que aparece y finalmente analizaremos el texto de la Ciudad de Dios que nos interesa.

3.1. Compuestos de *-aster, tra, trum*

La palabra *philosophaster* proviene etimológicamente del griego *philosophus* más el sufijo *-aster, tra, trum*.

El origen de este sufijo nos es desconocido. Descartada la influencia de los sufijos griegos semejantes, se ha pensado en el sufijo latino *-tero*, que sirve para marcar oposición entre dos términos. Los elementos *a-* y *-s-* añadidos a dicho sufijo podrían provenir de un doble proceso de falso corte. En una primera fase el corte se habría producido a partir de las numerosas palabras en las que el sufijo *-tero*, es precedido por un *-s*, y posteriormente al grupo *-ster* resultante se le habría añadido una *-a* por un nuevo falso corte en palabras del estilo de *oleaster*, realizado en contexto agrícola para designar especies salvajes o cercanas a las cultivadas, campo en el que este sufijo es muy productivo. Del vocabulario agrícola y vegetal se extendería posteriormente a otros campos³³.

Pero si oscuro es su origen, todo lo contrario ocurre con sus derivados en las lenguas romances, que nos son perfectamente conocidos, pues en ellas el sufijo ha dado lugar a sustantivos de carácter más o menos marcadamente peyorativo e incluso despectivo. Es el caso de los derivados españoles: poetastro, hijastro, hijastra, madrastra, padraastro, etc.

Este sentido peyorativo aparece testificado ya desde el siglo III a.C. en Plauto (*peditastellus*, soldadejo; *gravastellus*, carcamal), y no deja de aparecer en las diversas etapas de la literatura latina: Terencio (*pa-*

³³ Sobre el origen y significado del sufijo puede verse: F. THOMAS, *o.c.*, pp. 520-528, especialmente pp. 522-527, y H. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Das Lateinische Suffix aster, astra, astrum*, en *Archiv für Lateinische Lexicologie und Grammatik*, 1(1884) 404-407.

rasitaster, vil parásito), Cicerón (*Antoniaster*, mala copia de Antonio) Apuleyo (*palliastrum*, manto astroso), etc. Por ello, cuando san Agustín llama *philosophaster* a Cicerón no podemos excluir de antemano ese matiz, tan activo a lo largo de toda la historia del latín. De hecho, los autores que han estudiado este sufijo dan este sentido peyorativo a la palabra *philosophaster*. Así hacen E. Thomas, G. Melville y V. Väänänen, que se limitan a asignarle tal valor, sin dar más explicaciones³⁴. También F. Seck le atribuye un valor reprobatorio (*tadelnde Bedeutung*), que ve confirmado en la pervivencia de tal sentido peyorativo en derivados italianos³⁵.

Sin embargo este valor no es el fundamental ni el primigenio, sino que la idea básica que transmite es la de proximidad, semejanza, parecido a un modelo del que, aun de forma incompleta, se es imagen o variante, «sin que esto comporte necesariamente una censura, un desprecio, una crítica»³⁶. Así *oleaster*, *pinaster*, *pyriaster* indican las variedades silvestres del olivo, el pino o el peral, y el sufijo *-aster* significa la semejanza, la proximidad —sin connotación peyorativa— a la respectiva planta cultivada. Y lo mismo ocurre con *filiaster*, *filiastra*, *patraster*, calco en humanos de lo que sucedía respecto a las plantas silvestres, no significan mal hijo, mala hija, mal padre, sino casi, una especie de hijo, de hija, de padre: denotan simplemente el parentesco político, parecido, semejante, próximo al de sangre, pero que no se identifica con él, porque le faltan los lazos carnales.

En todas estas palabras y en las semejantes hay ciertamente una diversidad, una diferencia respecto a la cosa o persona que sirve de referente. Pueden indicar una disminución, pero es, en todo caso, una disminución objetiva, intrínseca y no fruto del juicio subjetivo del hablante³⁷. Lo mismo que *crudaster*, medio crudo o *surdaster*³⁸, me-

³⁴ Cf. F. THOMAS, *o.c.*, p. 521; G. MELVILLE BOLLING, *Latin «-astro-»*, en *The American Journal of Philology*, 18 (1897) 72: «a mock philosopher». V. VÄÄNÄNEN, *Introducción al latín vulgar*, Gredos, Madrid ²1985, p. 162.

³⁵ Cf. F. SECK, *Das Lateinische Suffix aster, astra, astrum*, en *Archiv für Lateinische Lexicologie und Grammatik*, 1(1884) 391: «Cicero vom christlichen Standpunkt aus philosophaster genant sein könnte. Und das Italianische hat ja bekanntlich bei filosofastro, poetastro, medicastro, criticastro, etc. deteriorative Bedeutung festgehalten».

³⁶ F. THOMAS, *o.c.*, p. 521.

³⁷ Cf. E. VALGIGLIO, *Sant'Agostino e Cicerone*, en CORTE, F. DELLA (ed.), *Fede e sapere nella conversione di Agostino*, Genova 1986, pp 56-57.

³⁸ En *Ep.* 187, 6, 19, San Agustín explica la diferencia entre un *surdus* y un *surdaster*: «Surdus non capit, surdaster non totum capit». Como se ve, no tiene matiz peyorativo.

dio sordo, indican, sí, una disminución de la cocción o de la capacidad auditiva, pero objetiva, no peyorativa.

A veces ni siquiera se puede captar esta idea de disminución objetiva, sobrepasada por la connotación predominante de semejanza, como se ve en *falcastrum*, que no es una hoz deteriorada, ni una hoz pequeña, sino una especie de hoz, una falce, así denominada por su parecido con la hoz³⁹.

Naturalmente, de esta idea de proximidad/semejanza es muy fácil deslizarse al sentido peyorativo, pues basta con hacer hincapié en lo que le falta a esa proximidad, a ese parecido, en relación con su modelo para que inmediatamente se pueda pensar en la idea de copia imperfecta, inacabada, a medias.

De este desplazamiento hacia lo peyorativo tenemos un ejemplo clarificador en la sustitución de las palabras francesas de parentesco legal derivadas de compuestos con el sufijo *-aster* por otras sin tal sufijo.

En efecto, las palabras francesas *beau-père*, *beau-frère*, *belle-mère*, etc. están atestiguadas por primera vez en lengua francesa en la baja Edad Media. Antes de esa fecha se empleaban los derivados de los compuestos en *-aster*: *parastre*, *frerastre*, *marastre*, etc. Estas palabras, como hemos visto, en principio solo indicaban parentesco legal, no carnal, sin sentido peyorativo. Pero su paulatina sustitución a partir de la Edad Media nos indica que por esa época fueron adquiriendo un sentido tan negativo que el hablante sintió necesidad de sustituirlas. En la adquisición de ese tono desfavorable influyó muy probablemente el que estos vocablos sirviesen para denominar realidades que a menudo adquieren un valor negativo y que terminan por impregnar a las palabras mismas. En nuestro caso, además, esta contaminación por contacto pudo ser ayudada por la orientación casi exclusivamente despectiva que iban tomando los derivados de *-aster* en las lenguas romances, donde perdurarán casi exclusivamente con este valor⁴⁰.

Aunque este cambio se produce en la Edad Media, no en la época clásica, puede servir de ejemplo para darse cuenta de que no siempre la mejor traducción de una palabra latina antigua es el correspondiente derivado de las lenguas romances.

³⁹ GREGORIO MAGNO, *Dial.*, II, 6: «dare ferramentum iussit quod a falcis similitudine 'falcastrum' vocatur».

⁴⁰ Cf. S. G. PATTERSON, *Concerning the type Beau-père, belle-mère*, en *Modern Language Notes* 28 (1913), 73-77.

Este podría ser el panorama completo de los compuestos en *-aster*, pero no lo es. Los gramáticos latinos solían incluir entre los diminutivos los compuestos de este sufijo. Así lo hace Prisciano en su *Gramática*, donde además entre los usos de los diminutivos señala el proferido «para halagar, sobre todo a los niños»⁴¹. Vemos, por tanto, que los diminutivos acabados en *-aster*, no solo pueden carecer de valor peyorativo, sino que sirven también para lisonjear. El que el gramático africano del siglo V indique que con este valor se aplica *sobre todo* (*maxime*) a niños, nos da a entender que su uso es más amplio y no solo exclusivo para la infancia.

Este uso *adulationis causa* no lo posee el diminutivo por su terminación en *-aster*, como se ve en los ejemplos citados por el gramático, sino que es característico de todo diminutivo, pues si bien este se usa propiamente para expresar pequeñez, muy a menudo va impregnado de connotaciones afectivas hacia el objeto al que se le aplica, aunque la nota de pequeñez no aparezca. Es decir, todo diminutivo además de la significación propia que indica disminución, es capaz de expresar una carga afectiva positiva muy fuerte, aun aplicado a objetos o personas grandes.

Con todo, en el caso que nos ocupa, esta idea de aprecio afectivo puede estar ligada perfectamente a la idea de aproximación expresada por el sufijo *-aster*: según se haga hincapié en la proximidad al modelo o en lo que falta para alcanzarlo adquirirá una connotación positiva o negativa. Esto explica que una palabra como *Antoniaster* pueda tener un valor lisonjeador aplicado a un niño y un valor peyorativo referido a un adulto determinado. En el primer caso porque la comparación con el prototipo de orador es una alabanza a las cualidades oratorias del niño, que, aunque imperfectas, se asemejan a las del modelo oratorio más de lo que cabría esperar a esa corta edad. En el segundo supuesto, porque se resalta la diferencia con el modelo al que el orador adulto quiere, pretende parecerse sin conseguirlo, con lo que la simple comparación le pone en entredicho. Como bien dice Prisciano, este uso es más aplicable a la infancia. Pero el *maxime* que emplea no excluye destinarlo a adultos: bastaría con que un adulto tuviese, por ejemplo, unas cualidades oratorias que, aunque imperfectas, no cupiese esperar de él por origen, formación, etc. En este caso la comparación con el modelo no le denigraría, sino que le ensalzaría.

⁴¹ PRISCIANO, *Institutiones Grammaticae* 3,26 [Ed. Keil II, 101,22-102,1]: «Solent autem diminutiva vel necessariae significationis causa proferri [...] vel adulationis, maxime puerorum, ut ‘Catulaster’, ‘Antoniaster’, ‘patriciolus’, ‘Sergiolus’».

Seck llega a afirmar que algunos compuesto de *-aster* pueden ser sentidos como aumentativos y aporta algunos ejemplos⁴². De todas formas es raro que un diminutivo por sí mismo tenga valor aumentativo. Quizá, en caso de que lo tengan los ejemplos enumerados en su artículo, habría que derivarlo de ese uso afectivo señalado por Prisciano.

El humanista Lorenzo Valla sigue esta línea clásica y estudia los compuestos de *-aster* dentro del apartado de los diminutivos. Pero para él, los diminutivos que terminan en *-aster* «significan imitación más bien que disminución». Y así entiende que San Agustín al aplicar la palabra *philosophaster* a Cicerón no tiene intención de llamarle «pequeño filósofo, sino imitador de los filósofos, a menos que digas que la imitación es una cierta disminución de la perfección»⁴³.

En conclusión, y para nuestro caso, a la vista de todo lo expuesto, la palabra *philosophaster*, como compuesto de *-aster*, tendría un valor de aproximación y semejanza, que puede inclinarse hacia lo peyorativo, pero que no excluye el sentido positivo, aun dentro de la limitación, si lo que se quiere poner de relieve es la semejanza al modelo más que sus diferencias con él.

Para seguir esclareciendo el significado de *philosophaster* se hace imprescindible el análisis de los contextos en que aparece esta palabra.

3.2. Usos paralelos

Todo el meollo de la cuestión consiste en aclarar si la palabra *philosophaster* tiene sentido peyorativo o simplemente aproximativo. Según sea, el juicio sobre Cicerón varía sensiblemente. El estudio de las aportaciones del sufijo *-aster* al radical no nos ha aportado una respuesta determinante, pero al menos nos ha permitido dejar abiertas ambas posibilidades. Para deshacer la ambigüedad se impone probar suerte con el estudio más detallado del texto y del contexto donde aparece la palabra.

Como hemos dicho más arriba, el término aparece en tres ocasiones, y las tres en San Agustín.

⁴² Cf. F. SECK, *o.c.*, pp. 381.392.394.

⁴³ L. VALLA, *De linguae latinae elegantia libri sex* [...], I, 5. Paris 1532, fol. 8r: «Et hunc [M. Tullium] Augustinus appellat philosophastrum non (ut puto) parvum philosophum, sed imitatore philosophorum, nisi dicas imitationem esse diminutionem quamdam perfectionis».

1. *La Ciudad de Dios* 2, 27: *Vir gravis et philosophaster Tullius* (año 413). Aplicado a Cicerón por San Agustín

2. *Réplica inacabada a Juliano* 5, 11: *Ille etiam Mantuanus poeta naturalium gnarior quam philosophaster Poenorum* (año 430). Aplicado a S. Agustín por Juliano de Eclana.

3. *Réplica inacabada a Juliano* 6, 18: *Haecce tam manifesta et ante oculos constituta ab homine non videri, qui valde acutus, et eruditus, et philosophaster, et dialecticus vult videri?* (año 430). Aplicado a Juliano de Eclana por S. Agustín.

Estudiaremos primero estos dos últimos textos antes de centrarnos en el pasaje de *La Ciudad de Dios*.

3.2.1. *Réplica inacabada a Juliano*, 5, 11

Philosophaster aparece en boca de Juliano, cuyas palabras Agustín recoge literalmente antes de responderle, siguiendo el método empleado en toda la obra. No hay motivos para dudar de que el vocablo haya sido usado realmente por Juliano, pues Agustín ofrecería un flanco muy débil a la crítica de su adversario si le atribuyese palabras o contenidos no empleados por él, y más sabiendo lo susceptible que es su oponente en este punto⁴⁴.

Juliano llama a San Agustín *philosophaster Poenorum*, donde el genitivo *Poenorum*, dicho por alguien nacido en la Apulia, parece una descalificación racista, propia de quien intenta mostrar su superioridad por ser romano frente a un adversario de origen provinciano y vinculado con el pueblo cartaginés, derrotado por Escipión.

El hecho de que unas líneas más arriba aparezca el verbo *philosophari* para introducir una objeción de Agustín (*philosophaturque hoc modo*) y de que este verbo solo aparezca aquí en forma personal en toda la obra, nos lleva a pensar que esa cercanía no es casual, sino que ambas palabras están conectadas. Lo mismo podría entenderse en relación con el apelativo que le dirige al comienzo de esta intervención y que Agustín ya se lo había lanzado a él previamente: *physicus iste novus*, término relacionado con la filosofía natural⁴⁵. Ahora bien, de ser

⁴⁴ De hecho, un poco más arriba, Juliano acusa a Agustín de silenciar unas palabras suyas, y Agustín tiene que apelar a una laguna en la copia que posee de la obra de Juliano. Cf. *Contra Iulianum op. imperf.* 5, 6.

⁴⁵ En *Contra Iulianum op. imperf.* 4, 134, Agustín ya le había acusado a Juliano de querer aparecer como un físico (*physicus vis putari*). Parece que Juliano se desqui-

así, esas conexiones arrojarían una luz poco favorable sobre el término *philosophaster*. En el primer caso, porque la objeción introducida por tal verbo es considerada por Juliano fruto de una falta de comprensión puntual o, en versión más fuerte, de una falta de inteligencia permanente (*defectu intelligentiae*)⁴⁶. El verbo *philosophari*, por tanto, tiene aquí una fuerte carga irónica. Tampoco saldría bien parado por la conexión con la segunda denominación, pues al valor despectivo de *iste* (y probablemente también de *novus*), se une la ironía de llamarle *physicus*, siendo así que a continuación Juliano le afea el no haber entendido unas afirmaciones suyas sobre el cuerpo humano y haber confundido la *vis voluptatis* con la simple *voluptas*.

El ataque a la capacidad intelectual del *philosophaster Poenorum* lo remacha un poco más abajo, cuando, como observación final, Juliano, aclara que todos los detalles en los que se ha detenido no son muy necesarios para la causa, pero que bastan para mostrar la agudeza mental de su opositor (*hominis acumen*)⁴⁷. Con ello tenemos un pasaje que empieza atacando la capacidad intelectual del *philosophaster* y finaliza de ese mismo modo.

La misma frase donde aparece el sustantivo tiene un alto componente de burla, que ridiculiza otra vez la inteligencia de Agustín, pues es una afrenta declarar que un poeta, especialistas en ficciones, conoce mejor la naturaleza que quien como *physicus* debería tener una noción más exacta⁴⁸. El citar al poeta, no por su nombre, sino por el lugar de nacimiento (*Mantuanus poeta*), en contraste con los orígenes provincianos del *philosophaster Poenorum*, añade un nuevo elemento de escarnio.

ta aquí de Agustín devolviéndole el cumplido. En varias obras, San Agustín llama *physici* a los filósofos centrados en el estudio de la naturaleza: Cf. *Enchiridion* 3,9; *De Civitate Dei* 18, 37. Y entre ellos enumera explícitamente a Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Jenófanes (cf. *De Civitate Dei* 18, 25).

⁴⁶ *Contra Iulianum op. imperf.* 5, 11: «Hoc sane apparet eum, non fraude, sed defectu intelligentiae protulisse».

⁴⁷ IBÍDEM: «Verum in his quoque, non multum causae necessariis, acumen hominis notasse sufficiat».

⁴⁸ La contraposición entre poetas y físicos, en la que estos salen peor parados que aquellos, no es exclusiva de Juliano. En *La Ciudad de Dios* 6, 6,3 Agustín recoge esa misma contraposición en palabras de Varrón: por lo que se refiere a la genealogía de los dioses el pueblo ha seguido más a los poetas que a los filósofos físicos, como debería haber hecho, pues los «filósofos físicos escribieron para ser útiles, los poetas, para deleitar» (*Physicos dixit utilitatis causa scripsisse; poetas, delectationis*). Esta misma parece ser la opinión de Agustín. Desde una mentalidad como esta, se entiende mejor la mordacidad de Juliano en esta frase.

En este contexto, en que se trata de echar por tierra la capacidad intelectual de Agustín, es difícil no ver en la palabra *philosophaster* una fuerte connotación despectiva. Y así lo han interpretado todos los autores a que hemos tenido acceso, incluso Testard, que sin embargo parece no querer cerrar del todo las puertas a un sentido menos negativo cuando dice que debe ser interpretado en un sentido peyorativo «según toda verosimilitud (*vraisemblance*)»⁴⁹.

Para este paso corre perfectamente la traducción por el derivado romance *filosofastro*⁵⁰.

¿Cierra lo dicho toda puerta a entender *philosophaster* en un sentido menos desfavorable, menos peyorativo? Como hemos visto, el contexto no es nada propicio a Agustín y hay un ataque directo a su capacidad intelectual. Por ello encaja bien entender *philosophaster* en sentido despectivo. Pero si observamos más detenidamente este contexto, vemos que todos los golpes que Juliano ha ido lanzado contra Agustín, se los ha dado con guante blanco, más por la vía de la sugerencia mordaz que de la contundencia en las palabras y en los calificativos. *Physicus* y el verbo *philosophari* son términos de valor positivo en sí mismos, a los que solo la ironía vuelve en contra de Agustín. Lo mismo ocurre con la referencia al *acumen hominis*: es el contexto el que nos permite captar la ironía y descubrir su uso desfavorable. La alusión a su *defectus intelligentiae* es negativo, pero moderado, sin adjetivos descalificadores. En su réplica, Agustín no hará alusión a este calificativo de *philosophaster*, y para recoger la crítica de Juliano a su agudeza mental empleará un adjetivo más duro y claramente negativo sin necesidad de recurrir a ironías (*obtusus*). Juliano, pues, en este pasaje ataca a Agustín, pero no con palabras gruesas o despectivas de suyo, sino con finas ironías. Desde esta perspectiva, la interpretación despreciativa de *philosophaster*, en el sentido de su derivado romance, parece desentonar. Encajaría mejor si, desprovisto de tono peyorativo, se le hace funcionar en contra de Agustín en virtud de la ironía, como hace Juliano en otra ocasión, cuando para referirse a él emplea una expresión paralela a la aquí usada: *Aristoteles Poenorum*⁵¹.

⁴⁹ Cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron. I. Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1958, p. 237.

⁵⁰ Así hacen Santos Santamarta y Fuertes Lanero en la BAC: «El poeta de Mantua, mejor impuesto en el conocimiento de la naturaleza que nuestro filosofastro cartaginés...»

⁵¹ *Contra Iulianum op. imperf.* 3, 119: «Audiamus ergo quid parias, Aristoteles Poenorum».

Además, en la misma frase donde aparece el sustantivo en cuestión, el escarnio no decae si en vez de dar un sentido peyorativo a *philosophaster*, se le entiende de manera menos negativa, o incluso favorable. La clave está en la comparación desventajosa con un poeta -cuyo terreno es el campo de la ficción, no de la ciencia- y declarar a este mejor conocedor de la naturaleza que aquel que más arriba había filosofado sobre cuestiones naturales y al que había llamado *physicus*. Que un poeta sea más experto en temas naturales que un filosofastro no llama tanto la atención como que lo sea respecto a alguien que pretende ser filósofo, que es imitador de los filósofos, por emplear la expresión de L. Valla. En este último caso, dando valor aproximativo no despectivo a *philosophaster*, la burla funciona mejor y el ataque es más hiriente aún. De hecho, podría haber empleado aquí la otra expresión vista arriba para burlarse de la actividad intelectual de Agustín, *Aristoteles Poenorum*.

3.2.2. *Réplica inacabada a Juliano*, 6, 18

La palabra se la aplica Agustín a Juliano de Eclana.

En los pasajes inmediatamente precedentes Juliano había intentado rebatir la doctrina agustiniana sobre el deterioro de la naturaleza humana tras el pecado original. Para conseguirlo el Obispo de Eclana había desplegado todas sus artes: había echado mano del artificio literario de hacerse pasar por discípulo de Manes, a quien considera maestro de Agustín en este punto, para que este, al rebatirlo, se combatiese indirectamente a sí mismo y quedase en evidencia; había intentado remachar este ardid combatiendo a Agustín como si fuera maniqueo (6, 14); en todo momento había intentado volver contra Agustín los argumentos presentados por este y arrimarlos a su propia postura, como, por ejemplo, los referentes a la posibilidad de cumplir la ley y la justicia divina (6, 15, *passim*); había empleado definiciones, como la del pecado y su relación con la voluntad, y precisiones sobre la naturaleza y papel de ciertas pasiones, como el temor y el dolor, para mostrar la imprecisión y error del adversario (6, 17); había hecho referencia a la Escritura y a algún autor pagano (Cicerón), etc. Y todo esto lo había plasmado con el aire de suficiencia de quien se siente tan seguro de su causa que continuamente la declara vencedora (6, 14. 16. 17...).

Toda esta manera de actuar la resume muy bien Agustín con el final de la frase que analizamos: *qui valde acutus, et eruditus, et philoso-*

phaster, et dialecticus vult videri! Por sí sola esta proposición no dice nada malo de Juliano, sino todo lo contrario: se le aplican términos que en sí mismos parecen tener un valor positivo, también *philosophaster*. Sin embargo, la proposición anterior, en la que deja claro que Juliano no ha visto lo que era evidente a los ojos de cualquiera, hace que la pretensión del Obispo de Eclana caiga estrepitosamente por tierra y quede en evidencia la fatuidad de todo aquello que ha pretendido aparentar. El contraste entre ambas proposiciones está reforzado incluso formalmente mediante la epifora *cum distinctione (non videri/vult videri)*.

Por tanto la palabra *philosophaster* aparece en un contexto no muy favorable para Juliano, en una frase que echa por tierra sus pretensiones intelectuales y dialécticas. Pero es que además el ataque no está exento de cierta burla, como lo muestra el hecho de que la réplica agustiniana esté calcada sobre palabras del mismo Juliano, para devolverle el golpe que él pretendía infligir. En efecto Juliano había concluido su argumentación contra la doctrina agustiniana con un periodo exclamativo que San Agustín imita, calcando la primera frase exclamativa (*Proh Dei nostri atque hominum fidem*) y empleando el mismo inicio y la construcción de infinitivo exclamativo para la segunda⁵². En la primera frase de Juliano había notado Agustín una violenta perturbación de ánimo (6, 18) y así lo pone de manifiesto porque era una victoria para él, que ahora intenta afianzar con la petición de calma que le hace a continuación (*terribiles impetus pone*). Al repetir esa misma frase, Agustín refresca en Juliano esa perturbación, que se verá ahora intensificada por la descalificación a su persona que la sigue.

Pero a pesar del contexto desfavorable, la palabra *philosophaster* en sí misma no parece tener un valor peyorativo, como no lo tienen ninguna de las que le acompañan en la enumeración y que se colocan a su mismo nivel (*acutus, eruditus, dialecticus*). Todas ellas tienen más bien un valor positivo. Por eso autores como Seck⁵³, West⁵⁴ y Valgiglio⁵⁵ descartan todo valor peyorativo para esta palabra en este contexto. Testard va un poco más lejos y afirma que «no puede ser interpretada

⁵² *Contra Iulianum op. imperf.* 6, 18: «Sed proh Dei nostri atque hominum fidem! Haecine potuisse commentorum prodigia reperiri, ut dedita opera impensoque studio in perversum conentur omnia asserere!»

⁵³ Cf. F. SECK, *o.c.*, 391.

⁵⁴ Cf. F. WEST, *o.c.*, 52.

⁵⁵ Cf. E. VALGIGLIO, *o.c.*, 57.

más que en un sentido favorable»⁵⁶. Hagendahl⁵⁷, por el contrario, aboga por el valor despectivo incluso en este pasaje y cree que Testard ha tenido poca sensibilidad para la ironía que desprenden las palabras agustinianas. Sin embargo, aunque fuese real la ironía detectada por Hagendahl, no por eso las palabras de la enumeración dejarían de tener en sí mismas un sentido positivo, como lo tienen en sí mismos, por ejemplo, los vocablos *sanctus* y *diligens* en el uso irónico que Cicerón emplea contra Verres⁵⁸. Porque si la ironía «es la expresión de una cosa mediante una palabra que significa lo contrario de esta»⁵⁹, para expresar sentimientos e ideas negativas la ironía necesita usar términos que de suyo son positivos. La palabra tiene en sí misma un valor positivo independientemente de que la ironía la convierta en un arma arrojadiza y le haga decir todo lo contrario de lo que significa, no por contenido objetivo sino por el *animus* de quien lo pronuncia.

Con todo, no está tan claro ni siquiera que la ironía recaiga sobre los términos de la enumeración. La habría, y grande, si Agustín llamase directamente a Juliano *acutus*, *eruditus*, *philosophaster* y *dialecticus*, porque está claro que Agustín no cree que Juliano sea nada de esto y así se lo ha mostrado en las diversas réplicas que ha ido lanzando contra las palabras de Juliano en el contexto inmediato⁶⁰. Pero el Obispo de Hipona no está diciendo directamente lo que él piensa de Juliano, sino lo que Juliano quiere aparentar (*videri vult*). Y es verdad que Juliano en sus réplicas inmediatamente precedentes ha querido aparecer como *acutus*, *eruditus*, etc. Otra cosa es que lo sea. La descalificación no viene por medio de la ironía de estas palabras, sino por la contraposición entre lo que Juliano pretende ser y lo que de hecho su falta de entendimiento muestra que es en verdad. La estrategia de la réplica se basa en dejar claro mediante contraposiciones la fatuidad de su pretensión intelectual. En el primer miembro de la frase ya aparece la contraposición entre *tam manifesta* y *ante oculos constituta* y *non videri*. Pero el antagonismo se intensifica mediante el contraste de esta proposición con la siguiente, unidas ambas por el

⁵⁶ M. TESTARD, *o.c.*, 237s.

⁵⁷ H. HAGENDAHL, *Augustine and the latin classics*. Vol II. *Augustine's attitude* (=Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 20.2), Göteborg 1967, p. 582. Nota 1.

⁵⁸ CICERON, *Pro A. Cluentio*, 33,91: «C. Verres, praetor urbanus, homo sanctus et diligens».

⁵⁹ H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*. Vol. II [= Biblioteca Románica Hispánica 15], Gredos, Madrid 1984², p. 85.

⁶⁰ Cf. *Contra Iulianum op. imperf.* VI, 14, 15, 17...

relativo *qui*, y retóricamente por la epifora *cum distinctione (non videri... vult videri)*. Para que funcione la contraposición son fundamentales los elementos de esta enumeración: por eso van intensificados con el polisíndeton; pero se necesita que en sí mismos tales vocablos tengan un valor positivo, remarcado por el intensificador *valde* colocado al principio, pues de lo que se trata es de dejarlos en evidencia por el contraste con la primera proposición.

Por todo ello nos inclinamos a pensar que de este texto no se puede deducir ningún valor peyorativo para la palabra *philosophaster* en sí misma. De hecho, las traducciones que recurren a *filosofastro* no corren⁶¹. Más bien hay que ver en ella el valor aproximativo que le otorga el sufijo. En este sentido, si prescindimos de la primera proposición, que echa todo por tierra, Juliano podría no ser un filósofo, no un gran filósofo, pero con su discurso habría querido apuntar maneras de filósofo, lo que quizá para un filósofo profesional sea poco, pero para alguien formado en la retórica podría ser una alabanza.

Una vez vistos todos estos datos, vamos a analizar ya el pasaje de *La Ciudad de Dios*

4. LA CIUDAD DE DIOS 2, 27

4.1. Un contexto inmediato abierto a interpretaciones contrapuestas

Como en el texto anterior, no hay unanimidad sobre el valor de la palabra *philosophaster* en este pasaje, porque el contexto está abierto a las dos interpretaciones contrapuestas ya vistas.

Por un lado, el contenido de este capítulo parece dar la razón a quienes asignan a la palabra un valor peyorativo e incluso despectivo, pues el compromiso público de Cicerón, siendo edil designado, a favor de la organización de los obscenos juegos en honor de Flora, y más tarde su implicación en la celebración de diez días de juegos para aplacar a los dioses dejan a Cicerón en una posición muy comprometida, sobre todo si se le enjuicia desde el punto de vista cristiano. Por otro

⁶¹ Para convencerse basta acudir a las traducciones ya citadas (Cf. notas 7 y 10) de Santos Santamarta y Fuertes Lanero en la BAC («¿Es posible no veas cosas tan claras y puestas ante tus ojos por los hombres, sobre todo cuando quieres aparentar erudito, sutil, filosofastro, dialéctico?») y de Domenico Gentili en la NBA («Queste verità, tanto manifeste e poste così davanti agli occhi, è mai possibile che non appariscano a un uomo che vuole apparire molto acuto ed erudito e filosofastro e dialettico»).

lado, no parece propio de un buen filósofo apoyar juegos tan indecentes para aplacar a la divinidad, por lo que, como bien vio Vives, el calificativo *philosophaster*, en sentido peyorativo, estaría plenamente justificado para ridiculizar a una filosofía que no había podido librar a su autor de ritos tan insensatos.

Ya se han visto al respecto las diversas traducciones acordes con esta corriente, así como las opiniones de autores como Seck, Melville, Frank, Väänänen y Thomas, que se limitan a conceder sentido peyorativo a esta palabra basados en el valor del sufijo *-aster*, sin entrar en más razones. West, dentro de esta misma corriente, tiene más en cuenta el contexto. Para él, que ve todo el pasaje impregnado de fino humor irónico, *philosophaster*, en el mejor de los casos, sería simplemente una expresión de reducida valoración (*curtailed appreciation*) y en el peor, de menosprecio (*disparagement*), pero no tiene por qué ser un apelativo injurioso ni siquiera un epíteto irreverente, como en nuestros días podría ser «poetastro». De hecho él lo traduce como *vaunted philosopher*⁶².

También se suman a este sentido peyorativo Courcelle y Marrou, que aluden a nuestro texto solo de pasada y en conexión con el sintagma *cuiusdam Ciceronis* de las *Confesiones*. Para ellos este tipo de expresiones serían tan solo una concesión, por parte del Agustín obispo, a la moda de afectar cierto desdén hacia los clásicos, en los que él mismo se había formado y a los que seguiría vinculado toda su vida. Marrou fundamenta además este desapego en la prohibición canónica a los obispos de leer libros profanos⁶³. Nos encontraríamos, pues, ante un desprecio, pero afectado, no real en el fondo.

Finalmente, Hagendahl se muestra partidario del valor despectivo sin paliativos. Su opinión está construida más como una impugnación de la postura de Testard que como un entramado de razones que la justifique. Parece estar muy seguro de su posición, quizá porque apela al acuerdo de los expertos, a la evidencia, según él, del valor negativo de la palabra en los pasajes de la *Réplica inacabada contra Juliano* y al apoyo que ofrecen a su tesis otros pasajes agustinianos contrarios al orador romano. De hecho se limita a descalificar como no convincente el intento del francés por vaciar de contenido peyorativo la pa-

⁶² Cf. A. F. WEST, *o.c.*, 52.

⁶³ Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, París 1950, p. 57 n. 3; H. I. MARROU, *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, París 1983⁴, p. 26 nota 3 y 703, 26³.

labra y a decir que va demasiado lejos al atribuirle una significación laudatoria⁶⁴.

Pero, por otro lado, el apelativo *philosophaster* aparece unido al sintagma *vir gravis*, que parece, más bien, una expresión de alabanza y reconocimiento. Como afirma, Valgiglio, *gravis* podría tener una connotación negativa equivalente a «molesto», pero no precedido de *vir*, como en este caso⁶⁵. West, por su parte, para salir al paso de la objeción de Frank sobre el mal encaje de esos dos calificativos, admite que *gravis* pudiera estar usada no con el respeto de un cumplido real, sino con un toque de humor irónico que posibilitaría un sorprendente climax de ironía, si bien no descarta del todo el tono serio de tal vocablo⁶⁶. Sin embargo, la mayoría de expertos está a favor del valor positivo de la expresión, incluido Hagendahl, quien aun dando un valor despectivo a *philosophaster*, considera *vir gravis* como una alusión honrosa (*honourable mention*)⁶⁷. Y como tal, ciertamente, aparece en el libro IV, 26, donde de nuevo se la aplica a Cicerón, esta vez por censurar a Homero el haber transferido a los dioses las bajezas humanas y no las cualidades divinas a los hombres⁶⁸.

Por eso, entre otras razones, autores como Testard, Valgiglio, Catapano defienden el sentido aproximativo. El primero, aun reconociendo que el pasaje comporta una censura (*blâme*)⁶⁹ contra Cicerón por su inconsecuencia, cree que el término *philosophaster* («una especie de filósofo», «un filósofo a su manera»⁷⁰, en traducción suya) es menos peyorativo de lo que se afirma generalmente y defiende —basándose en el significado del sufijo *-aster*, los textos paralelos de la *Réplica inacabada a Juliano* y la valoración agustiniana de Cicerón y de los grandes filósofos— que no sería en absoluto una manifestación de desprecio, sino una apreciación del Arpinate en su justo valor frente a los grandes filósofos como Platón y Plotino. Llega incluso a decir que podría comportar una cierta significación laudatoria, reconocedora de ciertos méritos en Cicerón⁷¹.

⁶⁴ Cf. H. HAGENDAHL, *o.c.*, 582, nota 1.

⁶⁵ Cf. E. VALGIGLIO, *o.c.*, 57.

⁶⁶ Cf. A. F. WEST, *o.c.*, 50-51.

⁶⁷ Cf. H. HAGENDAHL, *o.c.*, p. 582.

⁶⁸ «Sed « fingeat haec Homerus», ait Tullius « et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos». Merito displicuit viro gravi divinorum criminum poeta confictor»

⁶⁹ Cf. M. TESTARD, *o.c.*, p. 14, nota 4.

⁷⁰ Ibíd. 238: «une manière de philosophe, ce philosophe à sa façon».

⁷¹ Cf. Ibíd. pp. 237-238.

Por su parte, Catapano defiende el valor aproximativo basándose prácticamente solo en la yuxtaposición de las dos palabras⁷², mientras que Valgiglio, que estudia el asunto con más detenimiento, apenas si habla de esa yuxtaposición y fundamenta su opinión en el valor del sufijo *-aster* y en la consideración global que Agustín tiene de la filosofía de Cicerón⁷³.

Como hemos visto, todos los autores que se han dedicado a estudiar más detenidamente el significado de *philosophaster* lo han hecho teniendo en cuenta, además del significado del sufijo *aster*, el contenido del capítulo veintisiete del libro segundo y el trato que dispensa Agustín a Cicerón en el resto de sus obras. Pero así no se ha llegado a una conclusión que convenza a todos. Quienes defienden el valor negativo de *philosophaster* parecen estar más de acuerdo con el contenido del capítulo, muy crítico con Cicerón, pero tienen que explicar cómo la aprobación ciceroniana de prácticas tan indecentes degrada, en la valoración de san Agustín, su filosofía y no afecta, sin embargo, a su *gravitas*. Quienes, por el contrario, defienden el valor positivo o no del todo negativo de *philosophaster* se asientan sobre la base firme de la positividad de *vir gravis*, pero tienen que explicar cómo alguien que defiende juegos tan obscenos puede recibir calificativos positivos. La tercera vía, que sería la de la ironía, no ha sido retomada tras West.

Los diversos autores, desde el juicio de Vives, parecen haber abordado el estudio de este calificativo como un juicio directo al quehacer filosófico de Cicerón. Pero tal vez no tenga por qué ser así, aunque tal palabra no pueda dejar de implicar un juicio indirecto sobre la filosofía de Cicerón.

Quizá podamos aportar algo más de luz si no nos limitamos a considerar solo el capítulo veintisiete, sino que estudiamos también el contexto en que se inserta.

4.2. El contexto previo

Cuando se comienza a leer el capítulo 27 del libro segundo sorprende la referencia repentina a Cicerón. Sin embargo, su aparición no

⁷² G. CATAPANO, «*Excursus: I philosophi nei primi tre libri del De civitate Dei*», en *Lettura del De Civitate Dei Libri I-X. Lectio Augustini XV-XVI-XVII Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)* (= SEAug 86), Roma 2003, pp. 88-89.

⁷³ Cf. E. VALGIGLIO, *o.c.*, 57-58.

es improvisada. Guarda una íntima relación con la estructura y el contenido del capítulo precedente.

El primer nexo de unión aparece inmediatamente después de la expresión objeto de este estudio, cuando para introducir las palabras del Arpinate emplea el verbo *clamare*, «gritar» «decir a voces». Es un verbo sorprendente en esta situación, porque San Agustín sabría que el discurso al que pertenece lo que narra (*Contra Verres* 5,14,36), nunca fue pronunciado en público, y por tanto Cicerón no necesitaba alzar la voz. Lo mismo ocurre con la expresión *in auribus civitatis*, que refuerza lo indicado por el verbo. Pero al final del capítulo la idea se vuelve a repetir, no ya en relación con este caso concreto, sino en general, cuando, al referirse a los ritos propiciatorios con sus representaciones de las torpes acciones de los dioses, dice que «la ciudad entera los aprendía en público por ojos y oídos» (*oculis et auribus publicis civitas tota discebat*).

Esta insistencia en la publicidad de las acciones reprobables de los dioses por medio de las representaciones y juegos rituales, aunque está presente a lo largo de todo el libro segundo, cobra especial relieve a partir del capítulo 26. La intención central del libro segundo había sido demostrar que los dioses paganos no solo no han contribuido a la salud moral de sus adoradores, sino que, exigiendo representaciones rituales en las que se daban a conocer todas sus reprobables acciones, movían al pueblo a su imitación por la pretendida autoridad de sus ejemplos, y con ello a su corrupción total. En el capítulo 26 retoma una posible objeción pagana contra este planteamiento apuntada ya en el capítulo 6. Según esta, los dioses sí se habrían preocupado de la rectitud moral de sus seguidores, pues habrían dado preceptos morales a unos pocos y en secreto. Este hecho, de ser verdad, le parece a San Agustín una forma muy astuta de maldad (*callidior malitia*), con la que los demonios en realidad buscarían engañar a los pocos honrados y evitar que se corrigiese la multitud de los malvados, pues presentándose como dioses moralizadores para unos pocos, en realidad serían difusores de malas influencias para la mayoría y, disfrazados de ángeles de luz, arrastrarían al mal también a los primeros.

San Agustín combate esta posible objeción de dos maneras. La primera consiste en tejer una urdimbre de contraposiciones en las que muestra el contraste entre la amplia difusión de las malas acciones de los dioses, por un lado, y el secretismo y la poca expansión de los preceptos morales que habrían sido dados por ellos, por otra. Con esto

desenmascara la incongruencia y maldad de la actuación de las divinidades, que parecerían vanagloriarse de sus actos reprobables y avergonzarse de la virtud, con las trágicas consecuencias que se derivan de ello para la salud moral del pueblo, pues los más honrados, que son pocos, caen en la trampa, y a la mayoría, que es de lo más desvergonzado, se le impide la corrección⁷⁴. Esta primera vía es reforzada por una segunda que consiste en el recurso a dos *exempla*, uno tomado de su propia experiencia personal, y otro de la actuación política de Cicerón en relación con la organización de unos juegos rituales.

El primero, en *La Ciudad de Dios* 2, 26, 2, pretende ilustrar cómo el culto a los dioses paganos, en este caso a la diosa Celeste, lejos de enseñar castidad, que era una de las virtudes que según *La Ciudad de Dios* 2, 6 y 2, 26 habrían enseñado los dioses, potenciaba todo lo contrario ante las multitudes: «La mirábamos absolutamente todos, que íbamos llegando de todas partes y permanecíamos de pie, cada uno donde podía» (*conspiciebamus universi undique confluentes, et ubi quisque poterat stantes*).

El segundo viene a continuación, ya en el capítulo 27. Es el *exemplum* de Cicerón. Si el *exemplum* de la diosa Celeste ilustraba la nefasta influencia de los ritos paganos en las multitudes, este segundo parece querer ejemplificar ese engaño a los pocos buenos, personalizados en Cicerón⁷⁵, a los que se había referido al final de 26,1 y de 26, 2⁷⁶, justo antes de introducir el *exemplum*. San Agustín tiene buen cuidado de señalar que la actitud de Cicerón hacia los juegos tiene que

⁷⁴ Como ejemplo de la fuerza de este tipo de oposiciones, repletas de figuras retóricas, pueden verse las recogidas al final de *Civ. Dei* 2, 26, 1: «Foris itaque populis celeberrimo strepitu impietas impura circumsonat, et intus paucis castitas simulata vix sonat; praebeantur proapatula pudendis et secreta laudandis; decus latet et dedecus patet; quod malum geritur omnes convocat spectatores, quod bonum dicitur vix aliquos invenit auditores, tamquam honesta erubescenda sint et inhonesta glorianda. Sed ubi hoc, nisi in daemonum templis? Ubi, nisi in fallaciae diversoriis? Illud enim fit, ut honestiores, qui pauci sunt, capiantur; hoc autem, ne plures, qui sunt turpissimi, corrigantur.» De nuevo encontramos otras contraposiciones entre lo público y lo secreto al final del segundo punto de este mismo capítulo.

⁷⁵ De los comentaristas estudiados, solo parece haberse dado cuenta de este detalle G. Catapano cuando dice: «A dimostrazione di quanto i riti politeistici istigassero al vizio persino le persone dabbene, Agostino cita il caso di Cicerone». Cf. E. CATAPANO, *o.c.*, p. 88.

⁷⁶ *De Civ. Dei* 2, 26, 1: «Illud enim fit, ut honestiores, qui pauci sunt, capiantur; hoc autem, ne plures, qui sunt turpissimi, corrigantur». *IBID* 2,26,2: «Susurrans in occulto verba iustitiae ad decipiendos etiam paucos bonos, frequentans in aperto invitamenta nequitiae ad possidendos innumerabiles malos».

ver con su cargo político, primero como edil y luego como cónsul. Organizar los juegos es entendido por Cicerón como un deber anejo a su magistratura (*inter cetera sui magistratus officia*). Y quien como *vir gravis*, según hemos visto arriba, rechazaba la teología poética de Homero, se ve apresado por los lazos de la teología civil. Es, pues, la responsabilidad del cargo, la necesidad de aceptar, en su ejercicio, las normas de la teología civil, la que lleva a Cicerón a organizar unos juegos, que por su licencia y liviandad eran contrarios a su *gravitas*. En 2, 26, 1, al decir que las celebraciones con representaciones deshonestas eran obra de los demonios, había señalado que estos «se las piden a los impúdicos, pero se las arrancan a la fuerza a los pudorosos» (*eorumque sibi celebratione petita ab impudentibus, extorta a pudentibus*). Este podía ser el caso de Cicerón. Llevado por sus deberes de magistrado, aceptaba lo establecido en las leyes y costumbres relativo al culto, reflejo de la teología civil, promovida también por los demonios y peor aún que la poética⁷⁷. Así estos podían llevar a término en él su «actividad de seducción» (*negotium deceptionis*) (2, 26, 1), de forma que él a su vez se convirtiese en instrumento de engaño, como en el caso que nos ocupa.

Algo parecido le había pasado a Séneca, «a quien la filosofía le había hecho libre en cierta medida» para condenar no solo la teología poética, sino la civil; pero como era senador, «por respeto a las leyes de los ciudadanos y a las costumbre de los hombres» «veneraba lo que reprendía, practicaba lo que denunciaba, adoraba lo que censuraba» no en el teatro, pero sí en los templos, con lo que, aun no estando de acuerdo en su interior, «obraba mendazmente» y engañaba de hecho al pueblo, que le veía asistir a los actos⁷⁸.

4.3. La valoración de Cicerón

Si la referencia aquí a Cicerón hay que entenderla como un *exemplum* para ilustrar el engaño de los pocos buenos, entonces lo lógico

⁷⁷ Cf. Ibíd 6, 10, 2-3.

⁷⁸ Cf. Ibíd 6, 10, 3: «Sed iste, quem philosophi quasi liberum fecerunt, tamen, quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat; quia videlicet magnum aliquid eum philosophia docuerat, ne superstitiosus esset in mundo, sed propter leges civium moresque hominum non quidem ageret fingentem scaenicum in theatro, sed imitaretur in templo; eo damnabilis, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret; scaenicus autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet».

es considerar que los dos apelativos que le dedica tienen un valor positivo o al menos no negativo, en el caso del segundo, y que no hay ironía ninguna, porque no se trata de atacar a nadie, sino de todo lo contrario: de mostrar que aun personas con buenas cualidades no han escapado a un culto tan irreverente como el pagano. Como bien ha visto Catapano, encontrando una expresión gráfica para las intuiciones de West y Testard, «la función de estas palabras, en el contexto de la frase, es concesiva: *aunque* fuese una persona seria y entregado a su manera a los intereses filosóficos, Cicerón organizó juegos, contrarios tanto a la seriedad como a la filosofía»⁷⁹. A pesar de que por su actitud moral (*vir gravis*) y su actividad intelectual (*philosophaster*) Cicerón debería haberse abstenido de organizar los juegos, sin embargo los promovió. Con lo cual se cumple aquí lo que Vives decía para validar la segunda variante textual: el tono positivo acentuaría la intensidad de la corrupción romana, que no solo afectaría a la chusma, sino también a sus notables.

Visto esto, podemos abordar ahora cada uno de los elementos de la expresión, sobre todo el segundo.

4.3.1. *Vir gravis*

En el contexto que aparece, relativo a la vida y costumbres de la sociedad romana, la alusión a la *gravitas* parece fácilmente justificada y más cuando, como hemos visto, lo hace con una «función concesiva». Si la *gravitas* es ante todo una forma de ser ajena a la ligereza, tanto en el pensar como en el vivir, no se entiende cómo un hombre dotado de esta virtud ha llegado a defender unos juegos llenos de torpezas. La *gravitas* otorga al pensamiento un aplomo, un juicio sosegado y ponderado, lejos de toda frivolidad y palabrería inútil; por eso quien está dotado de ella no cambia fácilmente de opinión, lo que le hace plenamente fiable en sus promesas⁸⁰. Al mismo tiempo otorga a sus costumbres la medida para mantenerse en lo que conviene, en lo decente, y le da la capacidad de juzgar y corregir sabiamente a quienes se dejan arrastrar por liviandades⁸¹. No es amigo del engaño, sino

⁷⁹ G. CATAPANO, *o.c.*, 89.

⁸⁰ Cf. *En. In psal.* 59, 8: «*Vir gravis est, non levitate utitur, non facile de sententia dimovetur, quod promisit fixum est*»; *Loc. Hept.* 7, 39; *Anima et eius orig.* 1, 3; *Contra Iul.* 3, 2, 7; 7,14; *De Civ. Dei* 11, 31; *Doct. Christ.* 4,14,31.

⁸¹ Cf. *En. In psal.* 32, II, 7: «*Amatores lubrici (...) et plerumque gravibus displicent, immo Semper gravibus displicent, et meliore iudicio reprehenduntur. Non bene tonsus*

honrado, lo que le hace creíble en su vida y en sus dichos⁸². La *gravitas* está dotada de la venerabilidad del hombre maduro, cercano a la ancianidad, aunque no está necesariamente lejos del joven, que sin ser *gravis*, venerable por su edad, lo es por la calidad de su espíritu y costumbres⁸³.

Que un hombre así sea capaz de promover unos juegos rituales llenos de indecencias es difícilmente comprensible, lo mismo que le resultaba incomprensible a Agustín cómo los romanos no habían caído en la cuenta de que sus dioses no eran más que espíritus malvados ansiosos de engañarlos para su ruina. La respuesta que se da a sí mismo para responderse a esta última cuestión puede servir también para explicar la actitud de Cicerón: «estaban oprimidos por una superstición nociva» (*superstitione noxia premerentur*)⁸⁴. La cesión de Cicerón mostraría el poder seductor de los espíritus malignos. San Agustín ensalza al Arpinate por su *gravitas*, pero sabía que esta no era invulnerable, porque como dice en otro lugar, aunque *vir gravis*, «sin embargo es hombre»⁸⁵.

4.3.2. *Philosophaster*

Según esta «función concesiva», *philosophaster* tendría también un valor positivo, aunque sin perder la limitación que le otorga el sufijo de que está compuesto. Podríamos preguntarnos por qué se alude aquí a la vertiente filosófica de Cicerón y por qué, si hay que dar a la palabra un valor positivo, no ha empleado directamente el sustantivo *philosophus*.

es, dicit vir gravis lascivo adolescenti, non te decet cum talibus cincinnis incedere. (...) Odit te reprehendentem vero iudicio (...) Inimicum te putat, quia turpitudinem demis. Fugit oculos tuos, et omnino non curat qua regula iustitiae reprehendatur.»; *De cura mort. ger.* 17, 21: «vir gravis et nobilis, et dignissimus credi»

⁸² Cf. Confes. 4,3,5: «Et nollet vir gravis decipiendis hominibus vinctum quaerere».

⁸³ Cf. *Div. quaest.* 83, 58, 2: «Sunt enim aetates sex etiam in uno homine: infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas et senectus»; *Retract.* 1, 26, 2: «In corpore non potest simul et iuventus esse et senectus, in animo autem potest, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem». Serm. 305/A 1: «in corpore (...) adolescens, vir gravis in animo». Conf. 8,11,27: «graves viduae»; Ep. 158, 1: «Fuit quidem, ut puerilis aetas habet, promptus, (...) ita eum gravitas morum, et custos bona vita ornavit, ut satis delectet eius habere memoriam».

⁸⁴ *De Civ. Dei* 2, 13.

⁸⁵ Cf. *En. In psal.* 59, 8: «Vir gravis est, non levitate utitur, non facile de sentential dimovetur, quod promisit fixum est. Sed tamen homo est, qui aliquando quod promisit facere vult, et non potest».

Quienes, desde Vives en adelante, han visto en este sustantivo un sentido peyorativo justifican su aparición aquí como una descalificación de la actividad y capacidad filosóficas de Cicerón, urgida por la injustificada promoción ciceroniana de los juegos, tan disonante con la verdadera filosofía. Y parece claro que auspicar cultos semejantes no es la mejor forma de acreditarse como verdadero filósofo. Pero ¿qué necesidad había de valorar la filosofía de Cicerón, y valorarla además negativamente, si el argumento del libro segundo no va dirigido contra la filosofía pagana en general ni contra la de Cicerón en particular, sino contra quienes achacan al Dios cristiano todos los males de Roma sin tener en cuenta que los dioses paganos no hicieron nada por el bien moral de sus fieles, que es el fundamental? Por lo demás, no parece buena táctica polémica descalificar, de forma general y sin matices, a alguien cuyas obras filosófico-políticas se han empleado y se van a emplear para combatir a los adversarios. Si S. Agustín desautoriza a Cicerón llamándolo filosofastro, filósofo de baja estofa, ¿qué fuerza polémica pueden tener los textos de las obras filosóficas ciceronianas que emplea para apoyar sus propias ideas? Cosa distinta es cuando le combate en aspectos concretos, que, por ser normalmente comunes a otros adversarios del cristianismo, robustecen el ataque contra ellos, como ocurre con la dura crítica que le hace en *La Ciudad de Dios* 5, 9 por negar la presciencia divina, y de la que Testard dice que «raramente se leen juicios tan severos contra Cicerón bajo la pluma de San Agustín»⁸⁶.

Por otro lado, no parece ser propio del estilo del Obispo de Hipona descalificar con despectivos ni negar el nombre de filósofos a quienes aceptan el paganismo o son indignos de ese nombre porque no aman la verdadera sabiduría o yerran⁸⁷. Así, por ejemplo, resumiendo un texto de Varrón, no tiene problemas en llamar filósofos a quienes defienden la «espantosa vileza» (*horribilis turpitude*) de someter la virtud al placer⁸⁸. A Porfirio, al tiempo que lo declara enemigo acérrimo del cristianismo, lo llama «el más culto de los filósofos»⁸⁹, lo que

⁸⁶ M. TESTARD, *o.c.*, 242.

⁸⁷ Cf. *Ep.* 155, 1,2: «De qua re philosophi multa dixerunt; sed apud eos vera pietas, id est verax veri Dei cultus(...) non invenitur»; *De civ. Dei* 8,1: «Verus philosophus est amator Dei. Sed quia res ipsa, cuius hoc nomen est, non est in omnibus qui hoc nomen gloriantur...»; 2, 7 «quidam eorum (philosophorum) quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt»

⁸⁸ Cf. *De civ. Dei* 19,1,2.

⁸⁹ Cf. *IBÍD.* 19,22: «Doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus».

no quita para que en las *Retractaciones* lo llame «falso filósofo», pero filósofo al fin⁹⁰. Incluso en las obras de predicación, donde emite los juicios más duros contra este tipo de filósofos, no por ello les niega este nombre. Lo normal es que si quiere censurarlos emplee la expresión paulina «de este mundo» o se limite a llamarlos «filósofos de los gentiles» o simplemente «filósofos de ellos»⁹¹. Y aun cuando, en algún caso, emplee algún adjetivo negativo para descalificar a alguien indigno del nombre de filósofo, con todo le sigue llamando *philosophus* y no *philosophaster*, como es el caso de Epicuro a quien denomina «filósofo extravagante más bien amante de la vanidad»[no de la sabiduría]⁹².

Por tanto, no parece, tampoco por esta vía, que San Agustín haya introducido el sustantivo *philosophaster* para descalificar la filosofía de Cicerón.

¿Pero por qué alude a la dimensión filosófica del Arpinate en este texto? Es difícil saberlo, pero algunas pistas pueden orientarnos. Dijimos que lo desarrollado por el Obispo de Hipona en el capítulo 27 del libro segundo, lo había adelantado ya en el capítulo 6 de ese mismo libro. Pues bien, justo a continuación, menciona a los filósofos como a los posibles beneficiarios de esas revelaciones de los dioses, ya que ellos sí han hallado y enseñado normas éticas para el recto comportamiento, y algunos han realizado hallazgos importantes ayudados por Dios, a pesar de sus errores. Aunque, naturalmente descarta que las pautas éticas de los filósofos tengan origen divino, lo importante para nuestro caso es que les reconoce haber enseñado ética, cosa que no hicieron los dioses, y que, por ello, hubieran merecido con más razón recibir honores divinos. Y refiriéndose en concreto a Platón, dice que hubiera sido mejor y más honesto leer sus obras en un templo a él dedicado que contemplar en los templos de los demonios ciertas prácticas crueles y vergonzosas⁹³.

Un poco más adelante vuelve a ensalzar la postura de Platón contra los poetas, a quienes excluye de su ciudad ideal, y su veto a esos espectáculos tan vergonzosos, oponiéndose «a la ligereza lasciva de los griegos» y luchando así en sus obras contra todo lo que corrompe la

⁹⁰ *Retract.* 1,4,3: «Ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam».

⁹¹ Cf. *Serm.* 141, 1; *En. In Psal.* 8, 6, *Serm.* 348, 2,6: «huius saeculi/mundi Philosophi»; *Ep.* 184/A 3, 5: «philosophi eorum»; *En. In Psal.* 88, II, 5: «philosophi gentium».

⁹² *Enar. In Psal.* 73, 25: «Nescio quo deliro philosopho, vel potius amatore vanitatis, non sapientiae».

⁹³ Cf. *De civ. Dei* 2, 7.

conducta humana, sin recibir por ello el premio de un modesto templo⁹⁴. También recoge algunos testimonios de *La República* de Cicerón contra la libertad de los poetas y las obscenidades de las representaciones⁹⁵. Por eso, si tenemos en cuenta que en 2, 26 retoma el tema esbozado en 2, 6, al que, como hemos visto, ha unido la referencia a la actitud de los filósofos, resulta menos extraño que al hablar de Cicerón en el capítulo 27 aluda a su filosofía. De él, que se ha interesado por la filosofía, que es medio filósofo, que se ha opuesto a los poetas en sus obras filosóficas, cabría esperar otra actitud ante los juegos.

Varios libros más adelante volverá a insistir en esta idea del desacuerdo de los filósofos con todas las vaciedades, locuras y falsedades del culto pagano, y su displicencia hacia «las opiniones y errores de sus pueblos», aunque les faltase valor para denunciarlo públicamente⁹⁶. Aunque no da nombres, lo interesante es que San Agustín parece ver una cierta relación entre la filosofía y la oposición a las deshonestidades de los cultos paganos, en contra de la opinión de la plebe. Algo parecido vimos más arriba al hablar de la actitud de Séneca respecto a la teología civil y de la libertad que le había dado la filosofía para criticarla, aunque no para dejar de practicarla.

Catapano, partidario del valor aproximativo de nuestro sufijo y contrario a un sentido demasiado despreciativo, sostiene que precisamente «el comportamiento poco filosófico de Cicerón en aquella circunstancia pudo haber inducido a Agustín a negarle el apelativo de filósofo y a acuñar una palabra que expresase de alguna manera una distorsión de la auténtica filosofía»⁹⁷. Ciertamente, y mientras se mantenga el valor aproximativo y no despectivo del apelativo, esto es algo que no se puede descartar del todo. No obstante, resulta raro que solo le aplique este término a Cicerón y a nadie más de los filósofos, a pesar de los errores y comportamiento inconsecuente de estos en el campo religioso, como dijimos en el párrafo anterior. Por otro lado, ya vimos que en las otras apariciones de esta palabra, al menos en una, el vocablo no está usado para expresar distorsión alguna de la auténtica filosofía.

⁹⁴ Cf. IBÍD 2,14, 1- 2,15.

⁹⁵ Cf. IBÍD 2,9.13.14.

⁹⁶ Cf. IBÍD 6,1,1; Cf. *De Consen. Evang.* 1, 33, 51: «Quapropter aut philosophos suos arguant, qui talia in luxuriosis hominibus reprehenderunt, aut deos suos frangant, qui talia de suis cultoribus exegerunt».

⁹⁷ G. CATAPANO, *o.c.*, 89.

Pero dicho esto, hay que buscar alguna explicación al hecho de que si el sustantivo no tiene valor despectivo y está en «función concesiva», no le llame *philosophus*, sin más.

Por lo pronto, hay que notar que San Agustín nunca adjunta directamente el término *philosophus* al nombre de Cicerón, aunque en algún caso sí parece llamarlo filósofo⁹⁸. Es más, aunque lo alaba mucho, lo suele hacer como orador, como maestro de la palabra, a veces como político, pero no tanto como filósofo, a pesar de reconocer la influencia que ejerció sobre él⁹⁹.

Si observamos ahora el uso que hace de la palabra *philosophus* adjunta a nombres propios, descubrimos que en todos los casos se refiere a filósofos griegos: Platón, Plotino, Aristóteles, Pitágoras, Porfirio, Posidonio. También llama filósofos a los académicos, los peripatéticos, los cínicos.¹⁰⁰ Solo hay un personaje no griego a quien le aplica el apelativo, Apuleyo, si bien no inmediatamente junto al nombre¹⁰¹. Quizá esto no sea casual. Aunque no puede ignorar el quehacer filosófico de algunos romanos, sin embargo para él la filosofía parecer ser cosa de griegos. Así lo dice expresamente en *La Ciudad de Dios*: estas cosas no «son romanas, sino griegas»¹⁰². Y más adelante, llama a Atenas «madre y nutricia de las artes liberales y de tantos y tan grandes filósofos»¹⁰³. Sabedor de que la palabra *philosophus* la inventó Pitágoras y que terminó sustituyendo al antiguo *sofos*, parece aplicarla de modo técnico a los que realizan esta actividad entre los griegos, sin que ello signifique que no exista el quehacer filosófico fuera de ellos, como ya existían sabios antes de que se les empezase a llamar filósofos.

⁹⁸ Así en *Contra Iulianum op. imperf.* 2, 4, tras citar Juliano a Cicerón y responder San Agustín que a Cicerón lo vence la palabra del Señor, dice a Juliano que no busca enseñar en la verdad, sino engañar a unos cuantos «subtilitatem paucorum philosophorum saecularium praedicando».

⁹⁹ Cf. M. TESTARD, *o.c.*, 251-254, donde a pesar de reconocer la reserva hacia Cicerón filósofo, que atribuye a la conciencia de San Agustín de la mayor trascendencia de este tipo de juicios, afirma que lo apreciaba altamente, aun sometiéndolo siempre al evangelio y doctrina de la Iglesia; H. HAGENDAHL, *o.c.*, p. 579-583; E. VALGIGLIO, *o.c.*, 49.

¹⁰⁰ Puede verse una lista, aunque incompleta, en: E. VALGIGLIO, *o.c.*, 49.

¹⁰¹ Cf. De Civ. Dei 8, 9: «Huius autem philosophi Platonicí»; Ep. 138, 4, 19: «*Ut philosophus*».

¹⁰² Cf. IBÍD 2,7: «Primo haec non Romana, sed Graeca sunt».

¹⁰³ Cf. IBÍD 18,9: «Mater ac nutrix liberalium doctrinarum, et tot tantorumque philosophorum».

Esto puede también haber influido para no adjuntar al nombre de Cicerón el apelativo de filósofo. Por otra parte, Cicerón era ante todo un orador, «el gran maestro de la elocuencia¹⁰⁴», no un filósofo. Alguien de gran ingenio e inteligencia que, aun sin ser el creador de un sistema filosófico, sabía asimilar con originalidad las doctrinas de los grandes filósofos y explicarlas con estilo hermoso y atractivo¹⁰⁵. Puede que esto le hiciese menos filósofo que Apuleyo, a quien Agustín parece tener menos recelo en llamarle filósofo; pero ciertamente era mucho más de lo que cabría esperar de un orador.

Quizá con la palabra *philosophaster* quiera expresar un poco de todo esto. Puede indicar la copia o imitación romana de un *philosophus graecus*, como el *pinaster* es, en cierta forma, una copia, una imitación del *pinus*. Pero al mismo tiempo puede aludir a alguien que no es filósofo por profesión, pero que le gusta la filosofía y se interesa por ella, y sabe asimilarla. Y todo esto, sin connotaciones peyorativas; simplemente como expresión de una realidad objetiva.

5. CONCLUSIÓN

Llegados aquí, hemos visto que las disputas originadas en torno al término *philosophaster* están más que justificadas por la misma labilidad del término y del sufijo que la componen. También por la diversidad de valoraciones con que Agustín obsequia a Cicerón y por la ambigüedad del contexto en que aparece.

Aun reconociendo que el sentido peyorativo del sufijo *-aster* se mantuvo activo a lo largo de toda la historia de la lengua latina, hasta quedar como valor casi exclusivo en la lenguas romances, creemos que en este caso, como en el de los otros usos registrados en Agustín, el sufijo tiene valor aproximativo y sirve para expresar una semejanza limitada con el modelo. Y no obstante esa limitación, no vemos en él ninguna nota peyorativa y aún menos despectiva. Por el contexto en que está situada la palabra, a pesar de su apertura a diversas interpretaciones, nos parece más bien que lo que se quiere destacar es la cercanía de Cicerón a los filósofos: aun indicando que no es como ellos, serviría para valorar su afición filosófica e incluso los resultados de su filosofía, si menos consistentes y originales que los de los grandes fi-

¹⁰⁴ De Trinitate 14, 9, 12: «Magnus auctor eloquentiae».

¹⁰⁵ Cf. Ibíd 18, 9: «Ita ille tantus orator, cum philosophiam praedicaret, recolens ea quae a philosophis acceperat, et praeclare ac suaviter explicans,...»

lósofos, mucho más elevados de lo que cabía esperar en un orador, del que se espera que hable bien y tenga una gran erudición, pero no que sea experto en filosofía, como sí lo fue Cicerón. Y así se lo quiere reconocer Agustín con este *philosophaster* empleado en un uso no muy alejado, aunque no igual, de aquel realizado *adulationis causa* del que hablaba Prisciano.

Por todo ello creemos que una traducción de *philosophaster* por filosofastro es ir demasiado lejos, como lo es, aunque sea en la otra dirección, traducir de forma tan entusiasta como Riber. Preferimos una más matizada, en línea con las indicadas en la franja intermedia de las vistas arriba, pero sin los matices peyorativos. Si al mismo tiempo queremos recoger la idea de semejanza y la de limitación, sin descuidar el tono afectivo del diminutivo podríamos traducir así: «Un varón serio y medio filósofo como Cicerón», El adjetivo *medio* nos da idea de limitación por una parte, pero por otra tiene connotaciones que sugieren que lo calificado con él es mucho más que la mitad. Y si queremos darle un tono menos informal podríamos traducir como: «Cicerón, hombre serio y con maneras de filósofo».

De todas formas, seguimos creyendo que el sustantivo *philosophaster* no está empleado para hacer una valoración directa de la filosofía de Cicerón, sino tan solo para contraponer lo que no debería haber apoyado Cicerón por su condición de *vir gravis* y *philosophaster* y lo que, por incongruencia y seducción de los espíritus malignos, apoyó, dando con eso prueba de hasta qué punto las costumbres romanas estaban deterioradas antes de la llegada del Cristianismo, y confirmando la tesis de Agustín en este segundo libro: que los dioses romanos no habían sido capaces de librar del mal a sus seguidores, e incluso lo habían potenciado, haciendo que alcanzase hasta a los más selectos.

**UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA
A LA *CIUDAD DE DIOS* DE SAN AGUSTÍN**

JOSÉ DEMETRIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ-MARISCAL, OSA
Vicariato san Alonso de Orozco (Argentina-Uruguay)

Texto de la Conferencia pronunciada en el *Centro Teológico San Agustín (CTSA)*, sede Guadarrama, el día 23 de abril de 2010, víspera de la fiesta de la *Conversión de san Agustín*, y que llevaba por título: «Reflexiones sobre *La ciudad de Dios* en el aniversario del saqueo de la ciudad de Roma (410-2010)». Sobre el mismo tema, cf. «410-1810-2010: Reflexiones sobre *La ciudad de Dios* en contexto del Bicentenario [de la Nación Argentina]»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 4, 2009, 11-34.

RESUMEN:

La actualidad del pensamiento de san Agustín tiene que ver con sus aportes para continuar pensando la vida y la sociedad. Dos conceptos han de ser tenidos en cuenta de un modo particular: felicidad y paz, quizá las dos máximas aspiraciones humanas. La felicidad es al individuo lo que la paz es a la sociedad. En *La ciudad de Dios* aborda la problemática de la dimensión social de la vida humana con particular agudeza y extensión. Algo que continúa siendo uno de los más importantes desafíos de la acción política.

PALABRAS CLAVE:

Urbe, ciuitas, amor, ordo, ciudad, sociedad, ciudadano, ciudadanía, paz, bien común, felicidad, dominio, consenso, ética, política, pueblo, patria, nación.

ABSTRACT:

The present of the thought of Saint Augustine has to do with their contributions to continue thinking about life and society. Two concepts have to be taken into account in a particular way: happiness and peace, perhaps the two top human aspirations. Happiness is to the individual that peace is to society. In *The city of God* addresses the issue of the social dimension of human life with particular acuity and extension. Something that continues to be one of the most important challenges for political action.

KEY WORDS:

Urbe, ciuitas, amor, ordo, city, society, citizen, citizenship, peace, common good, happiness, domain, consensus, ethics, politics, people, homeland, nation.

Año 410, 24 de agosto. Alarico y sus visigodos están desde hace un tiempo en la Península Itálica. A fines del año 408 el caudillo decide asediar Roma y solicita al Senado cobrar un tributo como condición de un pacto de no hostilidad contra la ciudad. Alarico levanta el sitio cuando los senadores acceden a su pedido. Poco después el emperador Honorio, que no vive en la Roma sino en la amurallada Ravena, se niega a pagar el tributo. La represalia de Alarico no se hace esperar y ordena a sus huestes avanzar hacia la ciudad. Por primera vez en ocho siglos Roma cae en manos de un ejército enemigo. La *Urbe* es saqueada, la *Ciuitas* hace tiempo que decae. Una gran consternación se ciñe sobre el Imperio.

No muchos días después y en el norte de África el obispo cristiano de Hipona, de nombre Agustín, predica ante sus fieles un sermón sobre *La devastación de Roma* («De Urbis excidio»). La noticia, aún sin conocer en detalle su verdadera dimensión, está causando desconcierto.

Entre los romanos se difunde la opinión de que la caída del Imperio responde al abandono que Roma hizo de sus mejores tradiciones y del culto a sus dioses, sustituidos por el cristianismo. De parte de los cristianos, el mismo Agustín se hace eco de la perplejidad en que muchos se encuentran: «¿Es que no había en Roma cincuenta justos [como en Sodoma]? Entre tantos fieles, tantos consagrados, tantos continentes, tan numerosos siervos y siervas de Dios, ¿no han podido contarse ni cincuenta justos, ni cuarenta, ni treinta, ni veinte, incluso ni diez? Si eso es inadmisibles, ¿por qué Dios no ha perdonado a la ciudad por cincuenta, y aun hasta por diez justos?» (*exc. urb.* 2, 2).

El obispo de Hipona no se siente tranquilo y desea estudiar detenidamente el tema. «Una ciudad está en sus ciudadanos, no en sus murallas» (*exc. urb.* 6, 6). No tardando comenzará a escribir *La ciudad de Dios...*

San Agustín es tanto y más estudiado en universidades civiles y

laicas que en pontificias y católicas. En éstas no es difícil hallar alusiones «curiosas» al pensamiento del hiponense, marcadas en ocasiones con estereotipos «acuñados» por autores contemporáneos de relevante prestigio teológico; y en temas, por ejemplo, como el pecado original, la acción política, la paz y la teoría del Estado, que merecen un tratamiento más serio y dedicado, ajeno también a nuestras pretensiones de ahora¹. Aspectos cuyo contenido central han abordado relevantes pensadores contemporáneos desde la filosofía, la ética y la antropología simbólica y cultural, y que merecerían —según mi parecer— más atención de los teólogos, como pueden ser los aportes de Jean Nabert (1997), Saturnino Álvarez Turienzo (1960, 1983, 1984, 1987, 1988), René Girard (1986, 1986, 1996, 1998, 2002), Juan Martín Velasco (1993, 1999, 2001, 2004) y Gaspar Risco Fernández (1991, 1995).

Sobre la actualidad del pensamiento de san Agustín hay un artículo muy interesante de Luis Nos Muro, aparecido hace unos años en la revista *Razón y fe* (Nos Muro, 2000) y posteriormente publicado con su revisión correspondiente en *Etiam* (Nos Muro, 2009): *¿Es de actualidad la biografía teológica de san Agustín?*

Huelga decir que el hiponense ni trató todos los temas, ni todas sus perspectivas; ni respecto de los temas que trató y sus perspectivas uno tiene por qué estar de acuerdo. Mas es de justicia considerar la vitalidad de una reflexión y un decir que continúan dando que pensar y hablar...

1. CONOCER Y QUERER

En lo que a los aportes a la reflexión del tema que nos ocupa se refiere, uno de los más relevantes aportes de san Agustín es su esfuerzo intelectual por responder a una pregunta: *¿Qué hacer para que el hombre sea feliz?* (*b. uita* 2, 10; cf. Fernández, 2009:51-62). San Agustín vive en carne propia este desafío. También escribió una obra al respecto —*De beata uita*— y el tema recorre gran parte de sus escritos. El hombre quiere ser feliz, pero con frecuencia lo quiere sin vivir del modo en que puede llegar a serlo (cf. *ciu.* 14, 4, 1).

¹ Esto se ha venido considerando en *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, editada por la Orden de San Agustín en Argentina: Rossi, 2007; Ruiz Pesce, 2008; Medina, 2008; Risco Fernández, 2008; Piccardo, 2008. Ver también Dodaro, 2006; De la Torre, 2006; García-Baró, 2006; Ruiz-Pesce, 2006.

¿En qué consiste la felicidad? En poseer lo que se desea. ¿Es «bienaventurado quien no posee lo que desea? No. ¿Y es feliz quien posee todo cuanto quiere? Si desea bienes y los tiene, sí; pero si desea males, aunque los alcance, es un desgraciado» (*b. uita* 2, 10). Es feliz quien posee lo que desea si desea lo que es debido, esto es, «el bien propio y principal» (*lib. arb.* 2, 52). ¿Y qué es esto «debido» que constituye «el bien propio y principal» del hombre y que uno ha de alcanzar para ser feliz? «Ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida... Quien desea ser feliz debe procurarse bienes permanentes, que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna» (*b. uita* 2, 11).

La felicidad depende no sólo del hombre individual, sino también del ámbito social en el que se desenvuelve y echa raíces, donde se instala y convive con sus semejantes, donde se hace *ciudadano* (cf. *ciu.* 19, 7)². Ciudad es, precisamente, «una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo social» (*ciu.* 15, 8, 2). «El individuo es a la ciudad lo que la letra es a la palabra», escribió Étienne Gilson comentando *La ciudad de Dios* (1952:46). Como las sílabas y las palabras son a la frase, así son los hombres a la ciudad, podríamos decir parafraseando en una carta que dirigió a san Jerónimo (cf. *ep.* 166, 13).

La sociedad a la que aspiramos, *ciudad de Dios* presente en la vida transitoria de la *ciudad de los hombres*, «convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas [...], sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye [...]. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que —según enseñanza recibida— debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero. En esta su vida como extranjera, la ciudad celestial se sirve también de la paz terrena y protege, e incluso desea —hasta donde lo permite la piedad y la religión—, el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida. Ella ordena la paz terrena a la celestial» (*ciu.* 19, 17).

«Sociedad de la armonía, no de la uniformidad» (2009:51), dice también Diana Fernández. Sucede, sin embargo, que con frecuencia el

² Del latín *ciuis*, a su vez de la raíz indoeuropea **kei*, que significa «echar raíces» (*keuios* es «compañero de casa»), de donde viene también *ciuitas*, ciudad en sentido político, de personas libres, ciudadanos. El lugar físico donde se desarrolla la vida ciudadana es la *urbe*. Para este proyecto los hombres necesitan juntarse, acompañarse, asociarse (*sequor* = acompañar; *sequios* = compañero; *socius* = asociado; *societas* = sociedad).

hombre «trata de imponer su propia dominación a sus iguales» (*ciu.* 19, 12, 2). Es la «ambición de dominio» (*dominandi libidine*), el apetito de dominar, tal como decía Salustio y cita san Agustín (cf. *ciu.* 3, 14), y que se convirtió en la historia en el auténtico criterio para las guerras: «la máxima gloria residía en el máximo poder [...]. Es este apetito de dominio el que trae a mal traer y destroza a la humanidad» (*ciu.* 3, 14). San Agustín reconoce «que este defecto es espontáneo» y se requiere, por ello, que la voluntad permanezca «estable en el amor del bien superior inmutable», de tal manera que la ilustre para ver y la encienda para amar, que no se aparte de lo verdadero «para agrardarse a sí misma» (*ciu.* 3, 14).

El hiponense comenta el relato bíblico de la primera caída, en el que se halla inscrita la verdad de este proceso. Si la humanidad que refiere dicho texto no se hubiera dejado arrebatar por la autocomplacencia y la soberbia, «ni ella [Eva] hubiera creído que la serpiente decía la verdad, ni él [Adán] hubiera antepuesto la voluntad de su esposa al mandato de Dios, ni pensaría que traspasaba venialmente el precepto acompañando a su compañera hasta el pecado» (*ciu.* 3, 14).

¿Está mal conocer los frutos del árbol del bien y del mal?, se pregunta Agustín. ¡No! El mal viene del modo como se apetece ese conocimiento. En ello tiene que ver «la exhortación agustiniana a rehuir la *uana curiositas* en lo que concierne al cultivo de las ciencias», de la que habla Silvia Magnavacca en su artículo «La Filosofía ante las ciencias en el *De ordine* de san Agustín» (Magnavacca, 2009:63-74). Precisamente, «fragmentación, verbosidad, enciclopedismo, vana curiosidad son los peligros que acechan a quien se detiene en las ciencias, sin elevarse hacia el plano superador de la filosofía que, como todos, Agustín concibe como amor o tendencia a la sabiduría, no al conocimiento científico» (2009:71).

2. ÉTICA Y POLÍTICA

Tiene que ver todo esto con las respuestas que nos corresponde dar al *desafío de lo humano*, particularmente en lo que a la ética se refiere: se trata de «hacer el bien y evitar el mal», pero también de *amar bien lo bueno*. «El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado, debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Por eso me parece una definición breve y verdadera de la virtud: el orden del amor» (*ciu.* 15,

22). Se ha de procurar, por ello, que la soberbia no se filtre en las buenas obras y las corrompa (*reg.* 8). Esto comporta el cultivo de la *humildad*, que eleva el corazón hacia la magnanimidad, mientras que la soberbia lo torna pusilánime. Este es, en el fondo, el criterio que marca la diferencia entre las dos ciudades (*ciu.* 15, 22). «Apeteciendo ser más, se es menos, y al querer bastarse uno a sí mismo, como si él fuera la luz, le aparta de la luz que, al agradarle, le hace a sí mismo luz... La caída que tiene lugar en lo escondido precede a la que tiene lugar abiertamente, aunque no se la tenga por caída a la primera» (*ciu.* 14, 13, 2).

La realización de la sociedad adecuada para que el hombre alcance la felicidad comporta, dice san Agustín remitiendo a Cicerón, el *acuerdo de lo disímil según un orden razonable* («*moderata ratione ciuitatem consensu dissimillimorum concinere*», *ciu.* 2, 21, 1)³. Acuerdo entendido como *articulación* de las diferencias de tal manera que se procure el surgimiento, la aceptación y la promoción de una comunidad de intereses, a saber, un *pueblo*⁴, que haga emerger, íntegro y visible la *Nación* que nos identifique. Esto será posible si desarrollamos los instrumentos necesarios para una convivencia equilibrada y sostenible, el *Estado*. Puesto que no todos pensamos lo mismo ni tenemos idénticos criterios de vida, nos corresponde edificar la convivencia sobre un orden razonable que articule las diferencias en un *proyecto común*. Es el desafío de la política. Citando la *Oración por la Patria*, esto tiene que ver con la *búsqueda de la verdad* y el *compromiso por el bien común*, que hacen posible la convivencia y viable la concordia.

³ Agustín cita en *ciu.* 2, 21, 1 a Cicerón en *De republica* 2, 42–43, quien a su vez remite a Escipión: «Entre la cítara o las flautas y el canto de voces debe haber una cierta armonía de los distintos sonidos, y si falta la afinación o hay desacordes, es insufrible para el oído entendido. Pero también esa misma armonía se logra mediante un concierto ordenado y artístico de las voces más dispares. Pues bien, de este mismo modo, concertando debidamente las diversas clases sociales, altas, medias y bajas, como si fueran sonidos musicales, y en un orden razonable, logra la ciudad realizar un concierto mediante el consenso de las más diversas tendencias. Diríamos que lo que para los músicos es la armonía, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro, el mejor para la seguridad de todo Estado. Y, sin justicia, de ningún modo puede existir la concordia».

⁴ «El pueblo es un conjunto de ciudadanos para los cuales es peligrosa la disensión» (*ord.* 2, 18, 48). «Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho juntos grandes cosas, querer nacer otras más; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo... En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar» (Ortega, 1968:240).

La verdad «se busca por medio de la discusión» (*Hept.* 1, *proemio*). Y por ser «el objeto de las aspiraciones de todos los hombres, no puede ser coto cerrado de ninguno de ellos. La verdad es una luz, privada y pública a un tiempo, que está al alcance de todo el que la busca» (*lib. arb.* 2, 12, 33). Engendra libertad y hace de los hombres «ciudadanos de la ciudad libre, socios de la paz eterna, donde no debe existir el amor de la voluntad propia y en cierto modo privada, sino el amor que se goza en el bien común e inmutable, y que hace un solo corazón de muchos» (*ciu.* 15, 3).

La edificación de la *ciuitas* supone la conciliación de lo plural, que no surge de una síntesis, sino de la *articulación* de lo diferente en un proyecto común. Esto comporta de parte de cada uno reconocerse miembro de un todo orgánico del que sólo será excluido cuando, por iniciativa propia, no quiera estar o atente deliberadamente contra el bien común. Organismo que es más que la suma de sus partes porque respeta, cuida y vela por cada una: sin ellas no existiría. Nuestra *ciuitas* será eso que, por la confluencia de lo diferente, podemos edificar juntos: acompañándonos, asociándonos, buscando la *concordia* por medio del *consenso* razonable.

La búsqueda de esta verdad comporta que la filosofía ocupe el lugar que le corresponde en la *educación de la sociedad*, tal como lo entendiera Cicerón, que no quede recluida en el mundo académico, que pueda hacer su aporte como maestra de la vida, generadora de pensamiento, pedagoga de la virtud.

3. SOCIEDAD Y BIEN COMÚN

El bien social sólo es posible por el *bien común*. Esto no abundó en la historia. De haberse dado, piensa san Agustín, hubiese sido de otra manera. Esta afirmación la sustenta con un argumento históricamente corroborado: el *desorden* en el que desembocan las sociedades cuando no se fundamentan en criterios sólidos. San Agustín critica a quienes consideran la fragilidad del cristianismo como clave de la caída del Imperio. Las razones, en realidad, son otras. «El primer fundador de la *ciudad terrena* fue un fratricida. Dominado por la envidia, dio muerte a su hermano, ciudadano de la ciudad eterna y peregrino en esta tierra. No nos debe extrañar que después de tanto tiempo este primer ejemplo, o, como dicen los griegos, ἀρχέτυπον, encontró un eco en la fundación de la célebre ciudad que había de ser cabeza de esta ciu-

dad terrena y había de dominar a muchos pueblos. También allí, según el crimen que nos cuenta uno de sus poetas, «los primeros muros se humedecieron con la sangre fraterna». La fundación de Roma tuvo lugar, nos dice la historia romana, cuando Rómulo mató a su hermano Remo...» (*ciu.* 15, 5). La historia manifiesta con frecuencia que donde hubo un *héroe* casi siempre hubo una *víctima*.

El hombre es un ser social y, al mismo tiempo, la historia nos muestra las *crueledades* de que es capaz y sobre las que edifica sus ciudades (*ciu.* 14, 3). La entraña de la historia ha sido hasta ahora *sacrificial*: parece que las civilizaciones comienzan con un crimen (Caín y Abel, Rómulo y Remo). Prototípico es el caso de Edipo, modelo en Grecia de crimen irremediable. Ha cometido un crimen y sólo sabrá quién es tras la desgracia que sigue al incesto. Pero, como escribiera María Zambrano, «si Edipo no hubiera llevado en sus entrañas la posibilidad del crimen, o si lo hubiera arrojado de sí, al no matar a ningún hombre, no habría matado tampoco a su padre» (Zambrano, 1988:56). Parece como si la *transgresión* nos proporcionase un saber particular, un acceso a ámbitos de realidad que no tendríamos sin ella. Es el caso del relato bíblico de Eva y Adán, quienes saben de su desnudez después de la caída, se dan cuenta de lo que tenían cuando lo han perdido, ampliado todo ello entre sus descendientes por el crimen de Caín, en cuyas palabras se manifiesta el talante vengativo que amenaza a las agrupaciones humanas: «cualquiera que me encuentre me matará» —dice el asesino— (Gén 4, 14b). Situación que Dios quiere prevenir con el temor: «quien matare a Caín, lo pagará siete veces» (Gén 4, 15a).

San Agustín lamenta que la historia continúe siendo así, historia de héroes y de víctimas. La *historia de Roma* está llena de héroes y de víctimas, más aún, de héroes que pasan a ser víctimas de otros héroes que los sustituyen, generándose una secuela sin fin de victimarios y dioses caídos, méritos y deméritos por parte de quienes ascienden derribando de su altura a otros para ocupar su lugar, prolongación en el tiempo de la pretensión de Adán y Eva de ocupar el mismo lugar de Dios. «Yo no veo, en realidad, qué importancia puede tener para la seguridad y la moralidad ciudadana lo que aseguramos ser méritos de los hombres: el que unos sean vencedores y los otros vencidos, a no ser ese orgullo absolutamente vacío de la gloria humana, en la cual *ya recibieron su paga* quienes, ardiendo en una inmensa pasión por alcanzarla, inflaron a otros en la ferocidad de las guerras... Fijémonos:

¡cuántas grandezas despreciadas! ¡Cuántas pruebas soportadas! ¡Cuántas ambiciones ahogadas! Y todo por conseguir la gloria humana...» (*ciu.* 5, 17). Este es el motivo por el cual «Dios prohibió lo que una vez cometido no podía encontrar pretexto alguno que lo excusase» (*ciu.* 14, 13, 2). Y para que nadie se considere superior incluso los más grandes han de estar vigilantes, no sea que caigan por complacerse en sí mismos (*ciu.* 14, 13, 2).

La propuesta de Jesús no se despliega a fuer de héroes que provocan víctimas, sino sobre discípulos que buscan hermanos. A tenor de esto y frente a la ambición de la gloria, san Agustín invita a la *vida sencilla* y al *fomento de la amistad*. «¿Qué consuelo nos queda en una sociedad humana como ésta, plagada de errores y de penalidades, sino la lealtad no fingida, y el mutuo afecto de los buenos y auténticos amigos?» (*ciu.* 19, 8). Frente a la caducidad de lo terreno aconseja atenerse a un *principio ético de raíz estética*, a saber, la distinción entre *uti* y *frui*, que señala la diferencia entre el placer y el gozo al distinguir entre bien intrínseco (*honestum*) y bien instrumental (*utile*). El buen uso de las cosas temporales es cauce para el goce de las eternas (*ciu.* 11, 25; s. 35, 5, 5). Usar lo que es un medio, gozar lo que es un fin...

La felicidad considerada desde el punto de vista social es la paz. Ser feliz es vivir en *paz*. Ésta se define como la «concordia bien ordenada» (*ciu.* 19, 13). La cuestión es que los hombres no nos ponemos de acuerdo en lo que eso significa, particularmente en lo que a las vías para alcanzarla se refiere. La decadencia de Roma tiene que ver también con esto: con el conflicto que surge en toda sociedad humana respecto del significado de la paz que procura la felicidad y los caminos para obtenerla. Los romanos llevan razón cuando dicen que su decadencia se debe al abandono de sus mejores tradiciones. Ahora bien, no es el cristianismo la causa de su perdición, piensa san Agustín. En realidad la *pietas* romana, el aprecio y respeto de los antepasados y las tradiciones custodiados por los dioses del Panteón no garantizó el desarrollo adecuado de los mismos valores que hicieron grande a Roma, en concreto la *justicia*, en la que se fundamenta la República, tal como la entendió Cicerón. Esta es la *clave* de la armonía social, que se entiende así: que cada individuo, en lugar de buscar el provecho propio, anteponga los intereses de la comunidad a los privados (*reg* 31). La *magnanimidad* propia de los héroes de antaño no se ha perpetuado, entre otras cosas porque dentro de la misma Roma sur-

gieron divergencias irreconciliables que llevaron al asesinato varios de los mejores ciudadanos, como en el caso de Cicerón.

La grandeza de la *ciuitas* comporta, entre otras cosas, la *conciliación* de las divergencias, la *atención* a los más débiles y la correcta *administración* de las riquezas, que no han de despilfarrarse en el lujo y la ostentación, sino direccionarse hacia el *cultivo del espíritu* (Zweig, 2002:23). Esto sólo será posible si los gobernantes renuncian al orgullo y el pueblo no se deja sobornar por los demagogos. La compra de voluntades supone que haya quien las vende, y quien renuncia a sus derechos naturales está dejando de lado sus obligaciones y responsabilidades (Zweig, 2002:23). «Por naturaleza, tal como Dios creó en un principio al hombre, nadie es esclavo de otro hombre o del pecado» (*ciu.* 19, 15). Un detalle no menor es la crítica que hace san Agustín de las actividades del *circo romano*. No puede prosperar una sociedad en la que la comodidad está más difundida que el *trabajo* y el ingenio se aplica más a la diversión que al estudio (*panem et circenses*) (Zweig, 2002:20).

San Agustín describe este proceso como la realidad de dos ciudades. «Dos amores han edificado dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial...» (*ciu.* 14, 28). La fisonomía de cada una está fijada por rasgos opuestos, que configuran las opciones de sus habitantes y edifican diversificadamente la historia: el *amor de caridad*, que funda la ciudad celestial en su estadio peregrinante en la tierra, y el *amor de sí*, que funda la ciudad terrena adherida al mundo. Dos tipos de hombres se distinguen por su vida y por su fin en virtud de sus amores.

En el momento presente ambas ciudades cohabitan en una misma extensión y en cada persona, «íntimamente relacionadas y, en cierto modo, mezcladas» (*ciu.* 11, 1). Entrelazadas (*perplexae*) y mezcladas (*permixtae*) (*ciu.* 1, 35), una sigue el sentido trascendente de la historia, la otra se ciñe a lo inmanente. El desacuerdo entre las dos ciudades, pues, se refiere tanto al bien que se pretende alcanzar como a los medios para conseguirlo. San Agustín lo ejemplifica y lo expresa con precisión: «La avaricia no es un vicio del oro, sino del hombre que ama perversamente el oro, dejando a un lado la justicia, que debió ser puesta muy por encima del oro. La lujuria tampoco es un defecto de la hermosura y suavidad corporal, sino del alma que ama perversamente los placeres corporales... No es la jactancia un vicio de la alabanza huma-

na, sino del alma que ama desordenadamente ser alabada por los hombres, despreciando la llamada de su propia conciencia. No es la soberbia un vicio de quien otorga el poder o del poder mismo: lo es del alma que ama perversamente su propia autoridad, despreciando la autoridad justa de un superior» (*ciu.* 12, 8).

Por ello cualquier tratado agustiniano de ética ha de incluir un capítulo que pueda tratar este tema: *De cómo las cosas buenas pueden ser amadas de modo indebido*. La historia no tiene que ver sólo con el drama del bien y del mal, sino también, y quizá fundamentalmente, con el modo como se ama lo bueno, es decir, con *amar bien lo bueno* (*ciu.* 12, 8; 13, 5; 15, 22).

«Toda utilización de las realidades temporales es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena» (*ciu.* 19, 14). Pero es en «el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida» (*ciu.* 19, 17) —requerido por san Agustín para la edificación de la ciudad celeste—, donde los hombres discrepamos con asiduidad. Estando de acuerdo en la necesidad de cultivar la paz, con frecuencia no coincidimos en el modo como se procura, a saber, en la «administración y mantenimiento» de los bienes perecederos (*ciu.* 19, 17).

Da la sensación que no damos con criterios razonables en este aspecto y nos dejamos someter por males de los que posteriormente uno «no puede librarse el hombre sin esfuerzo, dolor y temor» (*ciu.* 22, 22, 1). Del amor «de tantas cosas inútiles y nocivas [...] proceden las punzantes preocupaciones, las inquietudes, tristezas, temores, gozos insensatos, discordias, altercados, guerras, asechanzas, enojos, enemistades, engaños, la adulación, el fraude, el hurto, rapiña, perfidia, soberbia, ambición, envidia, homicidios, parricidios, crueldad, maldad, lujuria, petulancia, desvergüenza, fornicaciones, adulterios, incestos...» (*ciu.* 22, 22, 1).

De aquí derivan gran parte y las más relevantes de nuestras miserias, consecuencia del intrínseco conflicto de quienes no encuentran «el bien propio y principal del hombre» y, por lo tanto, ponen su vida a merced de bienes instrumentales e inferiores, buscando apropiarse de ellos y generando conflicto con quien también desea poseerlos. Limitados como son, no pueden ser poseídos por todos los que los pretenden, por lo cual la posesión de parte de unos supone que otros no los tendrán. Ni estos bienes ni las voluntades libres de los hombres son males, sino bienes intermedios y voluntades condicionadas. De hecho,

«el mal consiste en usar mal un bien» (*nat. b.* 36; cf. *lib. arb.* 2, 53), que en vez de libertad genera servidumbre. En el fondo fallamos en el criterio básico de la economía: no sabemos administrar nuestros limitados recursos en el contexto de los innumerables desafíos de nuestra libertad. He aquí la entraña de la cuestión.

La edificación de la sociedad está en estrecha dependencia con las opciones individuales de quienes la constituyen. Por eso «es necesario que el hombre se haga feliz con lo mismo con lo que se hace bueno» (*ep.* 130, 2, 3), eligiendo los medios adecuados para la consecución del fin verdadero. Es por esto también por lo que «nos interesa conocer cómo es la voluntad del hombre» (*ciu.* 14, 6), la intencionalidad de sus actos y la direccionalidad de sus propósitos. Si su voluntad «es perversa, tendrá esos movimientos perversos, y si es recta, esos mismos movimientos no sólo no serán culpables, sino hasta laudables» (*ciu.* 14, 6).

4. EL LUGAR DE LA GRACIA

Conseguir lo que se quiere queriendo lo que se debe (*b. uita* 2, 10). De esto se trata. No basta, sin embargo, con conocer el bien y quererlo. Uno puede *perderse* en lo que desea si busca mal el bien. San Agustín ilustra esta afirmación con el ejemplo de los ángeles: «No se puede poner en duda que las apetencias contrarias entre sí de los ángeles buenos y malos no se debe a una diversidad de naturaleza, de principios, sino de voluntades y apetitos... Mientras unos se han mantenido en el bien, común a todos, que para ellos es Dios mismo... otros, complaciéndose más bien en su valer personal, como si fuese su propio bien, se apartaron del supremo bien, fuente universal de felicidad, seducidos por su propia excelencia: cambiaron el fasto de su orgullo por una eternidad gloriosa; la astucia de su vanidad, por la verdad más cierta; las pasiones de partido, por el amor personal; así es como se hicieron soberbios, arteros, envidiosos» (*ciu.* 12, 1, 2).

La experiencia muestra que «la prohibición aumenta el deseo de lo prohibido cuando no se ama la justicia en tal grado que su deleite supere el deseo del pecado» (*ciu.* 13, 5). Para que la justicia divina «llegue a ser amada y a deleitar» precisamos de la gracia (*ciu.* 13, 5).

El tema de la gracia en san Agustín tiene que ver con su propia *experiencia de pecado y redención*, con la conciencia de la presencia divina y su poder en el mundo, que las criaturas están en dependencia de su creador, no obstante haberse arriesgado Dios mismo a padecer

las consecuencias de esa libertad creada, a saber, la desobediencia del hombre. Con ello quiere resaltar que Dios no saca ningún provecho de la justicia humana, sino que es el hombre quien se ve beneficiado por la gracia de Dios.

La palabra *gracia* denota la bondad y la belleza derramadas por Dios en la creación. El hombre ha de saber implorarla y acogerla, buscarla y recibirla, de manera que su propia vida sea manifestación amorosa del Creador. Para Agustín el *reconocimiento* de la presencia de Dios en la vida hace posible que no sólo queramos lo bueno, sino que misteriosamente se realice en nosotros por su misericordia (cf. *ep. Rm. inch.* 18).

El misterio central del cristianismo es la *encarnación*, que en el desarrollo histórico de la vida de Jesús de Nazaret identifica a Dios con el hombre, particularmente con los más pequeños y las *víctimas* de la historia (Mt 25, 31-45). Jesús es víctima sin culpa que delata a los hombres como causa de la violencia, descubriéndoles su lado oscuro y oculto. Los poderes religiosos y civiles de la época saben que Jesús es inocente. Sin embargo, es asesinado y los suyos no le vengarán: él mismo se lo ha prohibido (Mt 5, 38-40; 26, 52; Lc 6, 27-38). Jesús culmina el sistema victimario de la historia cumpliéndolo, consumándolo, llevándolo a su fin, desenmascarando la tendencia a descargar la violencia sobre una víctima, descubriéndola y denunciándola.

Al no poder exteriorizar la violencia interna, la *reconciliación* sólo será posible mediante el *autosacrificio*, es decir, no respondiendo violentamente a la violencia, colocándose en el lugar de la víctima, renunciando incluso a la legitimidad de la represalia, tomando la delantera al ofrecerse a sí mismo como víctima, invitando de esta manera a los contrarios a no proseguir la escalada violenta.

«Es bueno que uno muera por todos», dijo Caifás según el modelo victimario (Jn 11, 50). Jesús propone, sin embargo, la *interiorización* del sacrificio y su ritual, entendido como un «negarse a sí mismo» (Mt 16, 24), perder para ganar (Mt 16, 25), desasimiento caduco (de la *cupiditas*), conversión al hombre nuevo (Ef 4, 22-24), nacimiento del hombre interior, autotranscendencia, *caritas*. Sólo esto nos redime de la trágica espiral de las violencias, como Dios previno desde Caín.

Esta es también la clave de la justicia evangélica, que consiste, precisamente, en esto: darlo todo, porque todo nos ha sido ya entregado. «Él nos amó primero» (1 Jn 4, 19; 5, 4), «¿qué tienes que no hayas recibido?», dice san Agustín con san Pablo (1 Cor 4, 7) y aten-

diendo al texto evangélico de Mt 10, 8: «Den gratuitamente lo que gratuitamente recibieron» (Mt 10, 8). «A nadie se le ocurrirá decir que, después de haber bebido, sale ganando la fuente, o habiendo visto, sale beneficiada la luz» (*ciu.* 10, 5).

5. CONCLUYENDO

San Agustín se inscribe en la más genuina *tradición apologética*, que consiste en asumir como propios los argumentos de los romanos contra el cristianismo para extraer de ellos conclusiones diferentes. Es necesario atender la argumentación del que piensa distinto: para conocer lo que de nosotros se dice, para ver en qué medida se nos critica con razón, para considerar en qué modo nos ven los que piensan distinto.

San Agustín considera que *no basta con denunciar* que los cristianos son la causa de la ruina de Roma. Corresponde investigar la compleja realidad social, política, religiosa, etc., de la que en alguna medida son responsables. No basta con hacer primar la sospecha de que la decadencia romana depende de los cristianos.

San Agustín alerta a los romanos sobre la *pereza institucional y desidia intelectual* en que se encuentran sumidos, que busca pronto y encuentra enseguida un chivo expiatorio con que justificar su *acedia* (tristeza, cansancio, flojera espirituales). Los factores endógenos (gobernantes) y exógenos (pueblos del norte) son condiciones necesarias para dar razón de lo que sucede, pero ellas solas no son suficientes. Autocomplacidos, quizá, en la cómoda idea de poseer la verdad, acabaron cegados y no vieron lo que se les venía encima. Como a los judíos en tiempos de Jeremías, a quienes previene el profeta: «No confiéis en palabras engañosas diciendo: «Este es el Templo del Señor, el Templo del Señor, el Templo del Señor»» (Jer 7, 4).

En el fondo los romanos no habían logrado deshacerse (o habían recaído) en una cierta *mentalidad tribal*: «los bárbaros quieren destruirnos y lo nuevo que ha surgido entre nosotros no va a ser capaz de mantener lo que con tanto esfuerzo consiguieron nuestras glorias pasadas».

Alarico, en realidad, no hizo más que pasar por Roma y saquearla, lo cual —por supuesto— no es poco. Pero ni siquiera se quedó en ella, ni parece que fuera su intención. Tocó, sin embargo, el corazón mismo de un Imperio que ya no existía. Saqueó la *Urbe* cuando la *Ciui-*

tas hacía tiempo que venía decayendo. Pasadas nostalgias y futuros temores edificaron un presente inconsistente...

Veinte años después, los vándalos de Genserico, expulsados de la Península Ibérica por los sucesores de Alarico, invadirán África, estableciéndose en las cercanías de Cartago, sometiendo a la también decadente provincia romana. En el año 476 el último emperador romano de Occidente, Rómulo Augústulo, es depuesto por el ejército godo de Hérulo Odoacro, quien envió las insignias imperiales a Constantinopla y mandó al exilio al emperador depuesto, proclamándose rey en Italia.

6. Y NOSOTROS, ¿QUÉ?

San Agustín reflexionó sobre el ocaso de Roma y relacionó su decadencia, entre otras cosas, con el abandono de algunos de los valores que la hicieron crecer. Esto imposibilitó el desarrollo adecuado de ideales personales y comunitarios, así como la renovación necesaria de las instituciones, que no estuvieron a la altura de los desafíos de los nuevos tiempos.

La vitalidad de las instituciones está estrechamente relacionada con la capacidad de discernir y concretar lo que han de dejar de lado para que continúe lo más propio de sí. Es característica también de la biología, diríamos que es la «lógica de la vida»: cuando un órgano pierde su habilidad de renovación celular comienza a morir. «Para ser el mismo no puedo ser siempre lo mismo» (identidad *idem* e identidad *ipse*, diría P. Ricoeur). Sólo «lo otro», particularmente «el otro» con su rostro y su palabra, su persona y sus silencios —tal vez dijera E. Levinas—, me saca de mí y, desde ahí, puedo desplegar lo mejor de mí. ¿Qué es lo que tiene que morir en mí para que permanezca lo que auténticamente vale? (Mt 16, 24-26; cf. Maalouf, 2009). Sólo hay tradición si hay continuidad. Mismidad y alteridad se requieren mutuamente.

Esto tiene que ver con lo que alguien ha denominado «el desafío de la insignificancia»: no tengo derecho a arrastrar todo al abismo porque no sea capaz de vivir según los criterios propios de la magnanimidad (Boghossian, 2009). O lo que es lo mismo, no podemos renunciar a la dimensión utópica del pensamiento que abre la vida a la esperanza. Por el hecho de no ser capaces o no querer asumir el desafío de un ideal no quiere decir que ese ideal no tenga razón de ser.

No me está permitido «morir matando», se dice vulgarmente; ni resignarme diciendo que el racimo está verde porque no soy capaz de alcanzarlo, como reza la fábula del zorro y las uvas. Ni el tiempo pasado fue necesariamente mejor ni el futuro tiene por qué llegar a ser peor. Nostalgias pasadas y temores futuros engendran presentes inconsistentes.

La historia no aniquila esperanzas sino que abre horizontes. Esto supone, sin embargo, saber convivir con la precariedad presente. Hemos de aprender a gestionar sabiamente nuestras limitaciones (que son muchas) para desarrollar creativamente nuestras posibilidades (que son más). La vida y las sociedades, también la Iglesia, prosperan así: gestionando limitaciones que generan posibilidades. Esto es obra de la gracia, dice san Pablo (*Filp* 4, 13).

Respecto de los grandes problemas del mundo hemos de reconocer que para muchos no tenemos soluciones, pero sí nos corresponde ofrecer respuestas, humildes y comprometidas. Es el desafío de la tradición, que consiste no sólo en mantener lo que recibimos, sino en hacerlo fructificar del modo como lo transmitimos. En este desafío la Roma Imperial sucumbió por no ser fiel a los principios que la hicieron grande, particularmente la justicia, fruto de la magnanimidad de sus mejores ciudadanos.

Quienes somos cristianos nos preguntamos con frecuencia algunas de estas cuestiones: ¿Estamos los cristianos del siglo XXI a la altura de los valores propuestos por la Buena Nueva de Jesús? ¿Vivimos la justicia evangélica? ¿Atendemos a los *signos* que se nos indican? Alguien «tocó» hace unos pocos años, reiteradamente en núcleos diversos, el corazón invulnerable del Imperio; en los próximos 25 años 300 millones de chinos se moverán desde el interior hacia las costas del sudeste, con su callada y progresiva emigración en busca de otros lugares; 100 millones de africanos continuarán saliendo de su continente en los años correspondientes a una generación; emergen las justas reivindicaciones de los pueblos aborígenes con sus correspondientes consecuencias políticas; el Amazonas padece su continuada tala y desmonte; la superficie de la actual R. Argentina perdió el 70 % de su masa forestal en los últimos 80 años; Iberoamérica se «narcotrafica» entera y sólo el 10% de nuestro territorio patrio se encuentra radarizado; etc. No nos aguarda, sin embargo, un futuro al que temer: nos está esperando un presente de posibilidades abiertas a las que es necesario atender.

Quienes hoy decimos que vivimos en un mundo decadente somos, en ocasiones, los cristianos. Y con frecuencia nos resistimos a asumir nuestra responsabilidad en eso que llamamos *decadencia* y a cuya realidad —si es que es así— contribuimos. ¿Tendremos que asumir que nos corresponde vivir en un mundo imprevisible, como lo es la misma gracia de Dios, y que esto es un don, no un castigo? ¿No habrá más posibilidades en un mundo «no marcado», no hecho, sino por edificar? ¿Podremos apropiarnos las palabras de Jesús a Pedro: «Te lo aseguro: cuando eras joven tú mismo te ceñías e ibas adonde querías; pero, cuando seas viejo, extenderás las manos, otro te ceñirá y te llevará adonde no quieras»? Tan sólo te corresponde esto: «Sígueme» (Jn 21, 18-19).

Liberar nuestro presente de añoranzas del ayer y de temores respecto del mañana. Aceptar que no lo sabemos todo ni todo lo podemos, que hemos de aprender a gestionar sabiamente nuestras limitaciones para desarrollar creativamente nuestras posibilidades. Eludir la desidia intelectual y la pereza institucional, compañeras de la *acedia*, que impedirá nuestra conversión personal y la renovación de nuestras estructuras (*Aparecida* 172, 173, 365, 395, 450).

Esto lleva de la mano, quizá, preguntarnos por cuestiones tan banales como las siguientes: en el nivel individual, ¿qué pasa con mis estándares de vida, con mi disponibilidad para el servicio al bien común, con la búsqueda de la felicidad en alcanzar lo que me es propio?; y en el nivel comunitario, ¿en qué invertimos nuestro tiempo, nuestros recursos, nuestro dinero?; ¿qué pasa con la naturaleza y su explotación, con la contaminación y el agotamiento de los recursos no renovables, que son un auténtico *desafío ético*, porque no es legítimo agotar lo que nos corresponde legar a las generaciones futuras y, con frecuencia, ceder a sus legítimos dueños?; etc.

Tiene que ver esto, obviamente, con no recaer en «mentalidades tribales» ni dejarnos cegar por una cómoda idea de poseer la *verdad*: «No confiéis en palabras engañosas diciendo: «Este es el Templo del Señor, el Templo del Señor, el Templo del Señor»» (Jer 7, 4). No obstante vivir en un mundo globalizado, con frecuencia da la impresión que no nos preocupa mucho lo que pasa en otros lugares, no muy lejanos del lugar donde «yo vivo bien». Paradójicamente, en este mundo nuestro de la globalización quien menos parece preocuparnos es el prójimo más próximo, a quien tenemos al lado...

Pasión por la verdad y compromiso por el bien común, dos dimen-

siones de una misma realidad. La búsqueda de la verdad y su hallazgo suponen una *paradoja*: se pierde la certeza de que hay algo que poseer y uno pasa a ser seducido por lo que encuentra, porque no se sabe bien quién encontró a quién, quién conoció a quién y quién se sintió reconocido. Por eso la búsqueda de la verdad es, en primer lugar, *exploración*. Es —*mutatis mutandis*— como la *patria*. Uno habita su tierra, la de sus padres, en la que fue engendrado. Esa tierra me pertenece en tanto reconozco que le pertenezco. He edificado mi hogar sobre este suelo, esta tierra ofrece fundamento a los cimientos de mi casa. Pero no debo encerrarme en esta casa. Aunque me alberga y me ampara, necesito salir, porque aún me queda mucha tierra patria por explorar, frondosos bosques que conocer, hermosos valles que transitar, elevadísimos cerros que ascender... ¡Y, sobre todo, muchas personas con las que encontrarme, que también son de aquí y andan buscando!

Este mundo en el que vivimos es en el que el *Evangelio* ha de ser proclamado por discípulos, no por héroes; por comunidades proféticas de hermanos, quizá no tanto por solitarios profetas; con espíritu fraterno, no épico. Nos corresponde dilucidar si nuestro presente es tiempo de «evangelizar la cultura» o de «inculturar el kerigma», tema no menor que excede el propósito de este escrito.

Lo que parece claro es que no manejamos el mundo según nuestros criterios. Lo que sí podemos ensayar son algunas *estrategias*, particularmente cristianas, universalmente humanas:

- No somos dueños, sino administradores. Nos corresponde *cultivar semillas de sentido*, «seminales rationes», que dice san Agustín (*Gen. litt.* 9, 17). Esto, en particular, desde el punto de vista de la propuesta evangélica y de los bienes espirituales y materiales. Para ello hemos de concretar cada uno nuestra *opción individual*. Quizá haya llegado la hora de proponer una vida más austera, sencilla, más acorde a lo natural y a los postulados necesarios para el *bien común*: magnanimidad personal (μεγαλοψυχία, que dirían los platónicos) y justicia social. Vivir, en fin, una cierta literalidad sin glosa de las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12; Lc 6, 17-26).
- Cultivar *lazos fraternos y comunitarios* sobre la base de la opción libre por la *justicia*, que en clave cristiana consiste en entregarlo todo porque todo nos ha sido dado (Mt 10, 8; 1 Jn 4, 19; 5, 4; *ciu.* 10, 5).

- Poner en práctica la *verdad de la humildad*. Es algo propio de la condición humana plantar las raíces de la vida en la tierra de la humildad. *Homo, humus, humilitas...* para que la vida no se convierta en humo y ceniza. San Agustín lo expresaba en una de sus cartas: «El primer paso en la búsqueda de la verdad es la humildad. El segundo, la humildad. El tercero, la humildad. Y el último, la humildad. Esto no significa que la humildad sea la única virtud necesaria para el encuentro y disfrute de la verdad. Pero si todas las demás virtudes no van precedidas, acompañadas y seguidas por la humildad, la soberbia se abrirá paso entre ellas y destruirá sus buenas intenciones» (*ep.* 118, 3, 22; cf. *s.* 96, 3; *conf.* 7, 7, 11). Es la mejor *cultura* que podemos generar, el mejor *cultivo* de la vida, el adecuado *cuidado* del ser, el más digno *culto* que puede rendirse a Dios...
- Para quienes vivimos en la *tradición agustiniana* esto tiene que ver con la gratuidad de la vida, con la *gracia*, que hace posible no sólo que queramos lo bueno, sino que misteriosamente se realice en nosotros por la *misericordia* de Dios. «Él nos amó primero» (1 Jn 4, 19; 5, 4), «¿qué tienes que no hayas recibido?», dice san Agustín comentando Rm 9 y atendiendo al texto evangélico de Mt 10, 8: «Den gratuitamente lo que gratuitamente recibieron» (Mt 10, 8). «A nadie se le ocurrirá decir que, después de haber bebido, sale ganando la fuente, o habiendo visto, sale beneficiada la luz» (*ciu.* 10, 5). Comporta vivir decididamente la recomendación de Jesús: «Les aseguro que si no se hacen como niños...» (Mt 18, 2). Transformar la *mente*, convertir el *corazón*, transfigurar la *mirada*...

Por ello, quizá nos corresponda clamar con el filósofo-poeta, don Miguel de Unamuno (2012:92), sin más y para concluir:

«Agranda la puerta, padre,
porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños,
yo he crecido a mi pesar.

Si no me agrandas la puerta,
achícame, por piedad;
vuélveme a la edad bendita
en que vivir es soñar.

Gracias, Padre, que ya siento
que se va mi pubertad;
vuelvo a los días rosados
en que era hijo no más.

Hijo de mis hijos ahora
y sin masculinidad
siento nacer en mi seno
maternal virginidad».

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ TURIENZO, S. (1960). «Hacia la determinación de la idea de paz agustiniana»: *Revista de Estudios Políticos*, n. 112, 49-90.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S. (1983). *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*. Salamanca. Sígueme.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S. (1984). «Sobre la violencia y la ética de la paz. Hacia un orden civil sin filosofías de la historia»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n. 11, 295-342.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S. (1987). «San Agustín: utopía moral en los diálogos filosóficos de Casiciaco»: *Religión y Cultura*, 33, 9-41.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S. (1988). «*Regio media salutis*». *Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*. Salamanca. Caja de Ahorros y Monte de Piedad.
- BOGHOSSIAN, P. (2009). *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Alianza.
- DODARO, R. (2006). «San Agustín, activista político»: JIMÉNEZ, J. D. (COORD.), *San Agustín, un hombre para hoy*, tomo I. Buenos Aires. Religión y Cultura, pp. 146-170.
- FERNÁNDEZ, D. (2009). «La ciudad del Dios que se dice de muchas maneras. Agustín y la tolerancia religiosa»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 4, 51-62.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2006). «San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión». JIMÉNEZ, J. D. (COORD.), *San Agustín, un hombre para hoy*, tomo II. Buenos Aires. Religión y Cultura, pp. 39-62.
- GILSON, É. (1952). *Les métamorphoses de la «Cité de Dieu»*. Paris. Vrin (hay traducción castellana: Rialp, Madrid 1965).
- GIRARD, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona. Anagrama.
- GIRARD, R. (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona. Anagrama.
- GIRARD, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Madrid. Encuentro.
- GIRARD, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama. 3ª ed.
- GIRARD, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona. Anagrama.
- MAALOUF, A. (2009) *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Madrid. Alianza.
- MAGNAVACCA, S., «La filosofía ante las ciencias en el *De ordine*»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 4, 63-74.
- MARTÍN VELASCO, J. (1993). *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid. Paulinas.
- MARTÍN VELASCO, J. (1995). *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid. Trotta.

- MARTÍN VELASCO, J. (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid. Trotta.
- MARTÍN VELASCO, J. (1999). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander. Sal Terrae.
- MARTÍN VELASCO, J. (2001). *Testigos de la experiencia de la fe: Pablo, Gregorio de Nisa, Agustín, Bernardo, Francisco de Asís, Buenaventura, Tomás de Aquino, Ignacio, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Teresa del Niño Jesús, Dietrich Bonhoeffer*. Madrid. Narcea.
- MARTÍN VELASCO, J. y ALEIXANDRE, D. (2004). *La interioridad: un paradigma emergente*. Madrid. PPC.
- MEDINA, J. G. (2008). «Justicia y verdad en los libros II y XIX de *La ciudad de Dios* de san Agustín»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 3, 57-72.
- NABERT, J. (1997). *Ensayo sobre el mal*. Madrid. Caparrós.
- NOS MURO, L. (2000). «¿Es de actualidad la biografía teológica de San Agustín?»: *Razón y fe*, N° 242, 277-286; *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 4, 37-49.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1968). *La rebelión de las masas*. Madrid. Revista de Occidente, 40ª ed.
- PICCARDO, H. R. (2008). «Trasfondo determinista agustiniano en la conquista y colonización de América»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 3, 87-111.
- RISCO FERNÁNDEZ, G. (1991). *Cultura y Región*. Tucumán. Centro de Estudios Regionales.
- RISCO FERNÁNDEZ, G. (1995). *Antropología Cultural del Azúcar*. Tucumán. Ediciones del Centro de Documentación e Información Educativa.
- RISCO FERNÁNDEZ, G. (2008). «La acción política en el pensamiento de san Agustín»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 3, 73-86.
- ROSSI, M. A. (2007). «La génesis del Estado en el pensamiento de Agustín de Hipona»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 2, 45-60.
- RUIZ PESCE, R. E. (2006). «San Agustín: existencia dialógica y *ordo amoris*. Lecturas actuales de *Confessiones* y *De Magistro*»: JIMÉNEZ, J. D. (COORD.), *San Agustín, un hombre para hoy*, tomo II. Buenos Aires. Religión y Cultura, pp. 63-92.
- RUIZ PESCE, R. E. (2008). «San Agustín. La gracia de pensar y hablar»: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 3, 19-56.
- TORRE, R. DE LA (2006). «San Agustín, Doctor de la Gracia». JIMÉNEZ, J. D. (COORD.), *San Agustín, un hombre para hoy*, tomo I. Buenos Aires. Religión y Cultura, pp. 95-143.
- UNAMUNO, M. DE (2012). «Poemas y canciones de Hendaya I (1928)»: *Obras Completas*, V. Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro. Madrid.
- ZAMBRANO, M. (1988). *Persona y democracia*. Barcelona. Anthropos.
- ZWEIG, S. (2002). *Momentos estelares de la historia*. Barcelona. El Acanalado, 11ª ed.

**POLÍTICA Y SOCIEDAD
EN *LA CIUDAD DE DIOS***

FERNANDO J. JOVEN ÁLVAREZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

RESUMEN:

El artículo expone la filosofía política de *La Ciudad de Dios* y su crítica de la cosmovisión clásica. Se insiste en la actualidad del pensamiento político de San Agustín.

PALABRAS CLAVE:

San Agustín; *La Ciudad de Dios*; Filosofía política.

ABSTRACT:

This article focuses on the political philosophy of *The City of God* and his critique of the classical worldview. It insists on the contemporary relevance of the political thought of St. Augustine.

KEY WORDS:

St. Augustine, *The City of God*, Political Philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

A cualquier lector medio de nuestras días que coja *La Ciudad de Dios*¹ y comience a leerla se le cae de las manos. Es una obra larga, pesada, con decenas de páginas aburridas, casi insufribles². Uno de esos libros que se acaban de leer por puro amor propio. Y total, al final, ¿para qué? Si es capaz de terminar con los veintidós libros, ¿saca algo en limpio? Una y otra vez repite, hasta la saciedad, lo que constituye una obviedad para el lector cristiano: el mundo y el hombre son creación de Dios, han tenido un principio y tendrán un final³. La vida humana no es más que un peregrinaje hacia Dios, el cual, al final de los tiempos, juzgará las obras de todos; los buenos irán al cielo, ciudad de Dios por siempre, los malos al infierno. Realmente, si lo pensamos bien, tenemos más de mil páginas que se resumen en media docena de palabras: creación, pecado, resurrección, juicio, cielo, infierno. Y se acabó. Si nuestro lector no es cristiano ocurrirá exactamente lo mismo, dirá: «pues esto ya me lo sabía yo», es lo que piensan los cristianos... Claro que si este lector resulta ser un especialista en cualquier aspecto de la antigüedad clásica de inmediato añadirá: «¡es una auténtica mina!», y comenzará a releer, con fruición erudita, al detalle, los innumerables excursos que realiza San Agustín sobre puntos particulares; monografías que contienen una impresionante riqueza de información⁴. Como nuestro estudioso resulte

¹ Utilizo la traducción de la edición de la BAC hecha por los PP. Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, para el vol. I la 5ª ed. (2000) y para el II la 4ª (1988). Citamos por el libro, capítulo y parágrafo como es usual. Todas las citas de San Agustín en el artículo son de *La Ciudad de Dios* salvo que se especifique otra obra.

² Basten de ejemplo las páginas sobre la época prediluviana (libro XVI).

³ Lo primero que escucha cualquier alumno de filosofía que comienza sus estudios es: «el tiempo para los griegos era cíclico, para nosotros lineal». Lo que hoy nos parece obvio hubo un tiempo en que no lo fue. Todo requiere una primera vez.

⁴ *La Ciudad de Dios*, su segunda parte, puede entenderse —en gran medida— con una serie de monografías independientes (creación, pecado, muerte, historia, juicio, infierno, cielo) hiladas por un objetivo común.

serlo de la antigüedad cristiana entonces ya ni les cuento. Puede llegar al éxtasis⁵.

¿Una obra decisiva en la historia de la civilización occidental? ¿Trascendental en la historia cultural del cristianismo? Pues va a ser que sí. Sin duda alguna.

2. LA COSMOVISIÓN CLÁSICA

Para Aristóteles, para la gran cosmovisión estoica que —en diferentes versiones— dominará por siglos el pensamiento, para la antigüedad clásica, el mundo es eterno. Existe desde siempre y existirá por siempre⁶.

Este mundo no es un caos, hay un orden, unas leyes que lo rigen. Tiene una razón, un logos que lo dispone como cosmos en todas sus dimensiones. Podemos decir que, en un primer sentido, impera una justicia bajo la cual todo se comporta. Ella hace que cada cosa esté en su sitio según las leyes que le corresponden. Cada realidad tiene «lo suyo». La justicia lo impregna todo y así reina el orden, la paz.

A la naturaleza de las cosas corresponde que el hombre sea un ser social y político⁷. Vivir en sociedad y, a la vez, sometido a leyes —es decir, políticamente organizado—, es algo connatural al ser humano⁸. Esta consideración política del hombre culmina el orden cósmico hasta el punto de verse la superioridad de lo humano plas-

⁵ Para una información detallada sobre la obra véanse los trabajos de G. O'Daly (O'Daly 1986-1994) y (O'Daly 1999). También (Lamirande 1986-1994) y las notas que acompañan a la edición española de la BAC y a la francesa de la *Bibliothèque Augustinienne*. Si tuviera que recomendar dos libros sobre el tema del artículo, serían (Markus 1970) y (Dodaro 2004) sin duda. También (Dyson 2005) responsable, además, de la traducción inglesa de *La Ciudad de Dios* para la Cambridge U. P.

⁶ Los sucesivos nacimientos y extinciones del cosmos del primer estoicismo no hacen más que expresar esa eternidad.

⁷ «De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (...) La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (...) En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad» (Aristóteles 1988: I,2).

⁸ «Porque, ¿quién llamaría hombre justamente a uno que no quiere tener comunidad jurídica, ni sociedad humana alguna con sus conciudadanos, ni con todo el género humano?» (Cicerón 1984: II,26,48).

mada en su ser político, dimensión que pertenece al orden de la naturaleza⁹.

Es más, la ciudad, la comunidad política, el estado¹⁰, está por encima del individuo, es anterior al sujeto y más importante que él¹¹. Lo colectivo es prioritario, pues pertenece al ámbito de la eternidad de la realidad; no como lo individual, marcado siempre por la contingencia del nacer y morir. La ciudad no puede no aspirar a ser eterna; lo colectivo, en cuanto estructura política, tiene vocación de permanencia¹².

El orden del cosmos, su justicia, desemboca en la necesidad del estado. Dicha comunidad política deberá estar regida por la justicia considerada, ahora ya, en un segundo sentido que es específico para el orden político, justicia política que será la explicitación en el estado de la justicia absoluta¹³.

⁹ «No hay nada en lo que la capacidad humana se acerque más a lo divino que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas» (Cicerón 1984: I,7,12). «Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (Aristóteles 1988: I,2).

¹⁰ Utilizo el término *estado* de un modo informal, como equivalente a «sociedad políticamente organizada» independientemente de cuál sea esa estructura política concreta. No utilizo el término en el sentido específico que adquiere en la filosofía política moderna y que históricamente se realiza a partir de la Paz de Westfalia. Las entidades políticas antiguas y medievales (polis, imperio, reinos...) no son estados en el sentido moderno.

¹¹ «Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo» (Aristóteles 1988: I,2).

¹² «Para las ciudades, esa misma muerte que libera a los particulares de sufrir una pena, es ya una pena, porque una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna. Por ello, la muerte no es natural para una república como lo es para un hombre, para el cual, la muerte, no sólo es necesaria, sino muchas veces deseable. Cuando desaparece una ciudad, cuando se arruina y extingue, es, en cierto modo, por comparar lo menor con lo mayor, como si muriera y se destruyera todo este mundo» (Cicerón 1984: III,23,34). Este texto lo cita expresamente San Agustín (XXII,6,2).

¹³ «La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo» (Aristóteles 1988: I,2). «Así también, una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de las clases altas, bajas y medias, como los sonidos. Y la que los músicos llaman armonía en el canto, es lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda república, pues ésta no puede subsistir sin la justicia» (Cicerón 1984: II,42,69). La comparación con la música y la armonía dentro del análisis político es una constante en *La República* de Platón, armonía del universo, de la música, del estado. Justicia absoluta y justicia política se imbrican: «Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo» (Aristóteles 1988: I,5). «La ver-

El fin de la ciudad es proporcionar la felicidad al sujeto¹⁴. El individuo, en cuanto ciudadano, está civilizado y vive así en su plenitud. El estado supone así, la plasmación suprema de la grandeza del hombre. La patria lo es todo, a ella se le debe más gratitud que a un padre¹⁵. La tarea humana más noble será la de consagrarse al bien público. El compromiso con «lo político» se entiende como la manera más perfecta de realización humana, incluso por encima del cultivo de la sabiduría¹⁶.

dadera ley es una recta razón congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones (...). Tal ley (...) ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana...» (Cicerón 1984: III,22,33). La ley política justa será congruente con la ley que rige el cosmos y, como ella, universal. Tal ley justa la deduce el hombre con su razón, a partir del orden plasmado en el universo; y la puede deducir porque la razón humana no es sino participación de esa razón que todo lo gobierna, la naturaleza humana es parte de la naturaleza total. La deducción de la ley no es, en el fondo, sino una explicitación consciente de lo que encierra la misma naturaleza. Nos mantenemos en un orden natural —por tanto necesario—, no positivo. Las leyes positivas que rigen, por ejemplo, la esclavitud no son sino la explicitación racional de un orden —necesario— de la naturaleza. Ya lo indicaba también Platón, cada uno tiene que hacer «lo suyo»: «la justicia [en el estado] ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, de modo adecuado» (Platón 1986: IV,433a y ss.), «pero en ningún sentido olvidaremos que el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo» (Platón 1986: IV,422d). Véase también todo el libro I de *Las Leyes* de Cicerón (Cicerón 1989).

¹⁴ «Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (...). Pero sobre todo tiende al supremo [bien] la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica» (Aristóteles 1988: I,1). «La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien» (Aristóteles 1988: I,2). Aristóteles vuelve sobre el tema en III,6. Para Cicerón: «Comunidad de vida feliz y honrada de los ciudadanos, pues ésta es la causa principal de la sociedad y lo que la república debe procurar a los hombres, en parte con educación, y en parte con leyes» (Cicerón 1984: IV,3,3). «Y no puede vivirse bien sin una buena república, y no hay mayor felicidad que la de una ciudad bien constituida» (Cicerón 1984: V,5,7). Ya lo había indicado Platón: «Y así, al florecer el Estado en su conjunto y en armoniosa organización, cada una de las clases podrá participar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado» (Platón 1986: IV,421c).

¹⁵ Véase (Cicerón 1984: I,1a). También (Cicerón 1984: VI,16,16).

¹⁶ «Sólo quiero decir que el género humano tiene por naturaleza tanto instinto de fortaleza, y recibió tan gran apetencia de defender el bien común, que esta virtud [del valor] ha superado siempre todos los halagos del ocio gustoso» (Cicerón 1984: I,1,1).

La discusión filosófica no pondrá en cuestión este orden de realidades encajadas unas en otras: individuo, ciudad —estado—, mundo; sino que se centrará en qué modo de organización política es el más justo, es decir, cuál se ajusta mejor a la justicia que gobierna la realidad¹⁷. El sistema estoico llegará a establecer como ideal humano la cosmópolis, es decir, la noción de un solo mundo y de todos los hombres como ciudadanos suyos¹⁸. La entrega a ese servicio colectivo constituirá la empresa más noble que puede realizar el hombre¹⁹.

¿Y los dioses? Los dioses inmortales lo llenan todo²⁰. Cuando hablamos del mundo como eterno, nos referimos al conjunto de la realidad que constituye un bloque: dioses, naturaleza, estado y hombres. Forman un conglomerado único²¹. En sentido estricto no hay trascendencia de lo divino. Los dioses viven a diario en común con los hom-

Todo el comienzo del libro I del *De re publica* es un encendido elogio del «político». «Son con mucho superiores, incluso por su sabiduría, los que rigen esas ciudades con la prudencia de su autoridad a los que son ajenos a cualquier asunto público» (Cicerón 1984: I,2,3).

¹⁷ La discusión sobre la forma de gobierno más justa (monarquía, aristocracia, democracia), sus modos degenerados (tiranía, oligarquía, anarquía), las formulaciones mixtas (república, etc.) es un tema permanente en la filosofía política greco-romana. El tema es constante en Platón, Aristóteles, Cicerón y otros autores. San Agustín no entra en esta discusión. Ya veremos el porqué.

¹⁸ «Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley» (Marco Aurelio 1977: IV,4).

¹⁹ «Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien» (Marco Aurelio 1977: VI,44). «Respetar a los dioses, ayuda a salvar a los hombres. Breve es la vida. El único fruto de la vida terrena es una piadosa disposición y actos útiles a la comunidad» (Marco Aurelio 1977: VI,30). «En primer lugar, no hacer nada al azar, ni tampoco sin un objetivo final. En segundo lugar, no encauzar tus acciones a otro fin que no sea el bien común» (Marco Aurelio 1977: XII,20).

²⁰ «Porque no es sólo casa la que encierran nuestras paredes, sino este mundo todo él, domicilio y patria que los dioses nos dieron en común con ellos» (Cicerón 1984: I,13,19). Ver también (Cicerón 1989: pp. 176-177).

²¹ «Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón» (Marco Aurelio 1977: VII,9).

bres, su presencia impregna la naturaleza y la sociedad. Son los dioses de la patria, con ellos vivimos y viviremos como amigos²². La realidad es una, permanente, eterna. Aún las voces más despolitizadas, como pueden ser las del neoplatonismo, radicalizan esta unidad completa y absoluta de toda la realidad.

Roma acepta esta manera de ver las cosas. Es más, el estado romano, es la más perfecta realización de esta cosmovisión. Cicerón lo asume y lo conceptualiza²³. La ciudad, la república, más tarde el imperio, eran realidades que por sí mismas aspiraban a la permanencia. Constituían la encarnación de la grandeza del ser humano, la civilización, la plenitud. El destino de Roma es ser dueña del mundo y así garantizar su eternidad²⁴.

¿Qué hacemos con los sujetos? Los sujetos nacen y mueren. Quizá repitan su ciclo vital una y otra vez como piensa Platón. Quizá sus almas se desvanezcan de una u otra forma como ocurre con Aristóteles, Epicuro o los estoicos. Quizá, en el mejor de los casos, no les quede a las almas más que una contemplación de la realidad en su totalidad, es decir, de la verdad, inmersas por siempre en ella en una unidad indisoluble. No es casualidad que los dos tratados clave de la filosofía política antigua, *La República* de Platón y *La República* de Cicerón, terminen con una escatología, con un mito sobre el más allá²⁵.

²² «Y si me creéis a mí, teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores. Y, tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito, seremos dichosos» (Platón 1986: X,621cd). «Cuando puede cumplirse una tarea de acuerdo con la razón común a los dioses y a los hombres, nada hay que temer allí. Cuando es posible obtener un beneficio gracias a una actividad bien encauzada y que progresa de acuerdo con su constitución, ningún perjuicio debe sospecharse allí» (Marco Aurelio 1977: VII,53).

²³ «Mostraré, no sólo cómo es nuestra república, sino también cómo es la mejor» (Cicerón 1984: I,46,70). «Porque, si se trata de la mejor forma de república y nosotros tenemos esa forma perfecta, aunque no sea ahora, sino que la tuvimos en otro tiempo» (Cicerón 1984: I,47,71).

²⁴ Véase todo el *Discurso a Roma* de Elio Arístides, a mediados del siglo II: «¡Que todos los dioses y los hijos de los dioses sean invocados y que permitan que este Imperio y esta ciudad florezcan por toda la eternidad y que no cese antes de que los lingotes de metal candente floten en el mar y los árboles dejen de florecer en primavera!» (Elio Arístides 1997: p. 271). Un resumen excelente de esta ideología romana se encuentra en (Truyló y Serra 1982: 218–225).

²⁵ El mito de Er, el armenio, con el que finaliza Platón su obra, lleva a las almas, a los individuos, a reencarnarse una y otra vez en un recorrido que no tiene fin en

Escipión, el salvador de la patria, en el sueño que cierra el libro de Cicerón, contempla su obra junto a las estrellas, dioses inmortales; ahí radica su felicidad²⁶. ¿El destino individual? En el fondo, qué más da²⁷.

Nos encontramos con una cosmovisión que engloba lo humano y lo divino, lo natural y lo político. Roma está llamada a ser, por necesidad, el cielo en la tierra. A fin de cuentas ambos, cielo y tierra, son una sola cosa. Los hombres pasan, Roma permanece. La dicha de las almas consistirá, si son afortunadas, en contemplarla por siempre²⁸.

3. LA COSMOVISIÓN CRISTIANA

San Agustín desmonta esta cosmovisión ideológica. Lo hace en un proceso gradual, de abajo arriba y de un modo enteramente racional.

función de ese orden cósmico inalterable y eterno que lo domina todo y que permanece por siempre (Platón 1986: X,614b y ss.).

²⁶ «Para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad. Nada hay, de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor favor cerca de aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que las agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho, que son las llamadas ciudades. Los que ordenan y conservan éstas, salieron de aquí y a este cielo vuelven» (Cicerón 1984: VI,13,13). «Ejercita tú el alma en lo mejor, y es lo mejor los desvelos por la salvación de la patria, movida y adiestrada por los cuales, el alma volará más velozmente a esta su sede y propia mansión» (Cicerón 1984: VI,26,28).

²⁷ «¡Buen hombre, fuiste ciudadano en esta gran ciudad! ¿Qué te importa, si fueron cinco o tres años? Porque lo que es conforme a las leyes, es igual para todos y cada uno. ¿Por qué pues, va a ser terrible que te destierre de la ciudad, no un tirano, ni un juez injusto, sino la naturaleza que te introdujo? Es algo así como si el estratega que contrató a un comediante, lo despidiera de la escena. 'Mas no he representado los cinco actos, sino sólo tres'. 'Bien has dicho. Pero en la vida los tres actos son un drama completo'. Porque fija el término aquel que un día fue responsable de tu composición, y ahora lo es de tu disolución. Tú eres irresponsable en ambos casos. Vete, pues, con ánimo propicio, porque el que te libera también te es propicio» (Marco Aurelio 1977: XII,36).

²⁸ Como es lógico hubo voces disonantes con esta cosmovisión romana, ahí están los epicúreos o el mismo neoplatonismo, ambos muy despolitizados, pero eran voces minoritarias. La mejor prueba de la fuerza y extensión de lo descrito es la misma redacción de *La Ciudad de Dios* que está pensada para enfrentarse a dicha cosmovisión dominante, mantenida por las élites, pero extendida como ideología común del pueblo en el Imperio. Si personificamos en Cicerón tal ideología, *La Ciudad de Dios* es un ajuste de cuentas con él. Información exhaustiva para el *De re publica* y el *De Legibus* de Cicerón se encuentra en (Ferrary 2003) y en (Gawlick and Görler 1994), así como en las dos introducciones a las ediciones españolas, las obras de (Radford 2002) (Powell 1999) y (Schofield 1999) son amplios estudios. Hay que añadir que esta cosmovisión fue, sin duda, tentadora para los cristianos. Ahí tenemos el caso de Orígenes en los rasgos más metafísicos de la misma, San Agustín lo tenía claro, véase (XI,23).

3.1. Libros I-X

¿Es Roma la plenitud del espíritu humano? ¿Pertenece la realidad del Imperio, su permanencia, al ámbito de lo eterno? ¿Realmente se da esa necesidad de la existencia de Roma? Dicho en lenguaje del siglo V, ¿garantizan los dioses la existencia de Roma? No.

En los primeros libros de su obra, San Agustín recalca que en Roma no hay ninguna plenitud que valga —ahí están su modo de vida y su historia—, no puede ser el estadio definitivo de la grandeza humana. San Agustín comienza su argumentación partiendo de la evidencia empírica²⁹. Si repasamos su historia, ésta está llena de crisis, violencias, guerras civiles, males, desgracias. No digamos sus costumbres. ¿Cómo puede pensarse que Roma es la realización del hombre? ¿Cómo se puede afirmar la necesidad histórica de algo así? Expresado otra vez en palabras del siglo V, ¿qué clase de protección divina es esa? Desde luego, los dioses peor no lo podían haber hecho³⁰. Ni siquiera los períodos de más esplendor escapan a esta valoración³¹. La cosmovisión pagana es incapaz de dar cuenta de los males históricos. ¿De dónde tantos males? ¿Por qué tantas desgracias físicas y morales si nos amparan los dioses?

Además, San Agustín introduce otra dimensión en su crítica. ¿Eternidad de Roma? ¿Justicia del orden cósmico que desemboca en ella? Muy bien, y qué, eso ¿qué le importa al sujeto? Qué le importa al legionario que muere perdido en las fronteras del Rin la gloria de Roma. De qué le sirve³².

²⁹ «¡Fuera tapujos, fuera insensateces! ¡Observemos los hechos desnudos, pensémoslos desnudos, enjuiciémoslos desnudos! (...). Seamos sinceros y llamemos las cosas por su nombre» (III,14,2)». Irá destacando algunos hechos, no todos: «En fin, si me pusiera a describirlo o a recordarlo todo, no pasaría de ser un historiador más» (III,18).

³⁰ «Pasen revista con nosotros a todos los desastres que han asolado a Roma en las ocasiones más diversas y más numerosas...» (II,3). También (II,20). «Pero todo este enjambre de divinidades, ¿dónde estaba cuando, mucho antes de que se corrompiesen las antiguas costumbres, Roma fue tomada e incendiada por los galos?» (II,22,1). Crítica a la supuesta protección de los dioses (II,23). Los libros II y III insisten una y otra vez en el tema.

³¹ Según opinaba Salustio refiriéndose al período entre la segunda y tercera guerra púnica (II,18).

³² «Porque nadie tan tercamente se empeñará en sostener la felicidad como segura para una ciudad entera, fiel al culto de sus dioses, mientras no está asegurada para un hombre solo. Es decir, que el poder de sus dioses sea más adecuado para salvar colectividades que individuos. Pero ¿acaso las colectividades no están formadas de individuos? (I,15,1). También (I,15,2). «¿Cuáles son las razones lógicas o políticas para querer

Todo estado, todo imperio, se ha considerado a sí mismo como necesario. Ahí está el caso de los asirios³³. Roma no es más que una más en la serie de reinos que se suceden unos a otros. Roma no encarna el destino, ningún pueblo lo encarna. Una serie de causas humanas han desembocado en la grandeza de Roma. No niega sus méritos³⁴, pero, en ningún caso, podemos hablar de Roma como resultado de una necesidad ineludible³⁵. ¿Por qué existe Roma? Simples causas hu-

gloriarse de la duración o de la anchura de los dominios del Estado? Porque la felicidad de estos hombres no la encuentras por ninguna parte, envueltos siempre en los desastres de la guerra, manchados sin cesar de sangre, conciudadana o enemiga, pero humana; envueltos constantemente en un temor tenebroso, en medio de pasiones sanguinarias; con una alegría brillante, sí, como el cristal, pero como él, frágil, bajo el temor horrible de quebrarse por momentos. Para enjuiciar esta cuestión con más objetividad, no nos hinchemos con jactanciosas vaciedades, no dejemos deslumbrarse nuestra agudeza mental por altisonantes palabras, como 'pueblos', 'reinos', 'provincias'» (IV,3). «¿Qué les importa a los adoradores de los dioses que vivieron bajo el reinado de Rómulo, muertos tiempos ha, que tras ellos el poderío romano se haya engrandecido enormemente, siendo así que ellos mismos se encuentran en los infiernos enfrentados a sus propias causas? Serán buenas o malas; eso ahora no importa. Y aunque la duración del Estado se prolongue a través de largas épocas, dada la sucesión de unos mortales tras la caída de otros, esta fugacidad les concierne a todos cuantos han pasado en una carrera apresurada por este Imperio, durante los cortos días de su vida, con el fardo de sus propias obras a la espalda» (IV,5).

³³ «Si el reino antes citado de los asirios fue tan vasto y duradero sin asistencia alguna de los dioses, ¿Por qué ha de atribuirse a los dioses romanos el dominio de Roma, tan ancho en países y prolongado en años? Porque cualquiera que haya sido la causa de un reino, lo es también la del otro» (IV,7). San Agustín se pregunta qué dioses son más poderosos, los de los asirios o los de los romanos (IV,7). Incluso «si después de mil doscientos años largos, cuando se les quitó el reino a los asirios, la religión cristiana hubiera predicado allí otro reino, el eterno, y hubiera desterrado los sacrílegos cultos a los dioses falsos, ¿qué dirían los hombres superficiales de aquel pueblo sino que la caída de un tal Imperio, mantenido durante tantos siglos, no puede tener más explicación que el abandono de su propia religión y la adopción de esta otra nueva? He aquí una queja sin sentido, pero perfectamente posible» (IV,7).

³⁴ Véase todo (V,17). «¿Qué daño causaron los romanos a los países que sometieron e impusieron sus leyes, si no es el que lo llevaron a cabo mediante encarnizadas guerras? Si esto lo hubiesen conseguido en mutua concordia, los resultados habrían sido mejores, sólo que no habría gloria del triunfador. De hecho los romanos vivían bajo las mismas leyes que imponían a los demás» (V,17,1).

³⁵ «La causa de la grandeza del Imperio Romano ni es fortuita ni fatal. (Utilizo estos términos siguiendo la sentencia o el parecer de quienes dicen: es fortuito lo que no tiene causa alguna o que no proviene de ningún orden racional; es fatal aquello que sucede en virtud de un orden necesario, independiente de la voluntad de Dios y de los hombres). Con toda certeza, es la divina Providencia quien establece los reinos humanos» (V,1). San Agustín apela a la providencia divina (V,21): «Ha sido el único y verdadero Dios, que no abandona al género humano sin sentenciar su conducta, y sin prestar ayuda a su actuación, quien dio a los romanos la soberanía cuando El quiso y en la

manas³⁶. Roma es fruto de los avatares contingentes de la historia. En ella han desembocado³⁷.

San Agustín realiza su crítica al sistema ideológico socio-político, que comparten las élites y que sustenta el imperio, y lo hace de un modo estrictamente racional. Roma no es la protegida de los dioses,

medida que El quiso; El, quien la dio a los asirios y también a los persas (...). Algo semejante ha sucedido con las personas: el que entregó a Mario el poder es el mismo que se lo dio a Cayo César; quien lo entregó a Augusto, lo dio también a Nerón; quien lo puso en manos de los Vespasianos, emperadores humanos en sumo grado, tanto el padre como el hijo, lo puso también en las del cruel Domiciano; y, para no recorrerlos todos, quien concedió el Imperio al cristiano Constantino, se lo dio también a Juliano el Apóstata, de noble índole, pero traicionado por su ambición de poder y su sacrilega y detestable curiosidad (...) Todo estos avatares de la Historia es, sin lugar a dudas, el Dios único y verdadero quien los regula y gobierna, según le place. Quizá los motivos sean ocultos. Pero ¿serán por ello menos justos? (V,21). El recurso a la providencia divina no implica que no hayan sido sucesos contingentes las que causaron los acontecimientos históricos, después lo veremos. «Los demás dones de esta vida, como pueden ser los honores y la abundancia de bienes, Dios los concede tanto a malos como a buenos, del mismo modo que les concede el mundo, la luz, la brisa, los campos, el agua, los frutos, como también el alma y el cuerpo del hombre mismo, y los sentidos, y la inteligencia, y la vida. Entre ellos se encuentra el poder, cualquiera que sea su magnitud, y que Dios dispensa según el gobierno de cada tiempo» (V,26,1).

³⁶ «Es verdad que existe una excusa en tantas guerras emprendidas y realizadas por los romanos: la necesidad de proteger la vida y la libertad de los ciudadanos les obligaba a defenderse de las incursiones imprevistas de los enemigos, más bien que la ambición de gloria humana. Plenamente de acuerdo. En efecto [cita de Salustio] (...). Entonces la paz que disfrutó Roma no dependía de los dioses, sino de la voluntad de los pueblos vecinos, que no quisieron provocarla con ningún ataque» (III,10). «... Períodos de paz o victorias bélicas, realidades que dependen casi siempre de las pasiones humanas» (III,10). «Es este apetito de dominio el que trae a mal traer y destroza a la humanidad» (III,14,2). «Esta avidez por la alabanza y la pasión por la gloria fue quien realizó tantas maravillas, dignas, por cierto, de alabanza y de gloria, según la estimación de los humanos» (V,12,1). «Todas estas grandezas [de Roma] fueron la consecuencia de aquel amor a la libertad, primero, y después al dominio, y de aquel ansia de alabanza y de gloria» (V,12,2). «Para ellos, en este tiempo, la grandeza consistía en vivir libres o en morir valerosamente. Pero, cuando ya disfrutaron de libertad, les invadió una tal pasión de gloria, que la sola libertad les pareció poco si no iban en busca del señorío mundial» (V,12,2), También (V,18,1). «No solamente no ponían los romanos resistencia a tal vicio. [la gloria, búsqueda de alabanza] al contrario, pensaban que había que avivarlo, encenderlo, puesto que lo tenían como útil para la patria» (V,13).

³⁷ Aunque, eso sí, Roma es resultado de una habilidad difícil de igualar: «Pero yo lo he querido recordar para evidenciar cómo los romanos, después de su libertad, han puesto por las nubes su espíritu dominador, hasta contarlos entre sus grandes alabanzas. Esta es la razón que mueve a Virgilio, más adelante, a anteponer a las artes de los demás países el arte específico romano: regir, dominar, subyugar y conquistar por las armas a los pueblos» (V,12,2). «Arte» que a Maquiavelo le fascinaba, véase (Maquiavelo 1987: 181), toda la obra.

ni su tiempo es el tiempo eterno. El desarrollo de la historia, marcada por las pasiones humanas, la han originado.

En los libros VI a X San Agustín da un paso más. Hablar de la realidad como de una unidad en la que se encuentra entremezclado lo natural, incluido el estado, y lo divino es una ficción. Esta concepción es falsa. En primer lugar y fundamentalmente porque tales dioses no existen. Toda la religión romana es una patraña.

La crítica que realiza San Agustín a la religión romana llevaba siglos haciéndola el cristianismo. Los apologistas del siglo II tuvieron la genialidad de juzgar las demás religiones a la luz de la razón, no sólo a partir de su fe. Fue algo nuevo en la historia del pensamiento. Mi religión es verdadera y la tuya falsa. Y la tuya es falsa porque no tiene ni pies ni cabeza. Frente a una postura de convivencia de religiones, de interculturalidad diríamos hoy, los apologistas introdujeron una argumentación estrictamente racional basándose en métodos que ya habían usado algunos filósofos griegos³⁸. El politeísmo es falso. No puede haber dos dioses. Si son dos, ya no son dios. Es conceptualmente contradictorio afirmar el politeísmo³⁹.

San Agustín es heredero de esta tradición apologética y la sigue, eso sí, con una ironía y un sarcasmo, cachondeo quizá fuera la palabra más exacta, que sobrepasa a todos sus predecesores. Lo que aporta de nuevo es el porqué lo hace. No se queda en la mera discusión sobre creencias, sobre qué creencias son más razonables, más dignas de crédito; sino que su crítica tiene una finalidad práctica, desembarcará en la demolición de toda la cosmovisión socio-política. De hecho es interesante constatar cómo se esfuerza, en diferentes lugares de su

³⁸ San Agustín realiza su crítica a partir de la obra de Varrón sobre la religión romana. «Varrón definió a los verdaderos dioses como almas del mundo y partes del mismo» (VII,9,2). Véase todo (VII,6) también. Es interesante el recurso a Evémero (VII,27), filósofo ateo donde los haya. «No hace falta ser un genio —si evitamos la discusión apasionada— para darse cuenta de que, si Dios es el alma del mundo, y el cuerpo de esta alma es el mismo mundo, resulta que Dios es un ser animado, compuesto de cuerpo y alma. Este Dios es quien contiene todas las cosas en sí mismo, a modo de un regazo de la Naturaleza. De esta forma, como del principio vivificante de toda esta mole, deberá emanar de su alma la vida y el alma de todo ser viviente, según la clase que cada uno es por nacimiento, no quedando absolutamente nada que no sea una parte de Dios. Si esto es así, ¿quién no descubre la profanación tan impía a que damos lugar? Cuando uno con sus pies pisa algo, pisaría una parte de Dios; (...)» (IV,12). También (IV,8 y 9).

³⁹ «Si Jano es el mundo y Júpiter también es el mundo, y el mundo es único, ¿cómo puede haber dos dioses, Jano y Júpiter?» (VII,10).

obra, en desenmascarar la utilización ideológico-política, de la religión romana⁴⁰.

La unidad de lo humano y lo divino en un bloque planteaba el problema crucial de la salvación del sujeto, tema siempre presente en la filosofía griega, pero agudizado a partir del neoplatonismo. Si todo se encuentra entrelazado, sin auténtica trascendencia, cómo salvamos al individuo más allá de la muerte, cómo colmamos el ansia de felicidad que tiene. La solución platónica había sido el eterno retorno⁴¹. Porfirio —según San Agustín— es el que ha conseguido llegar más lejos⁴², pero no ha conseguido dar una solución satisfactoria, ¿qué pasa con el cuerpo?⁴³ La última filosofía clásica derivó en una suerte de

⁴⁰ «Roma no habría evitado su ruina conservando sus dioses, sino más digno de fe me parece que éstos habrían perecido mucho antes si Roma no hubiera hecho lo imposible por conservarlos a ellos» (I,3). «En realidad, son los romanos quienes tienen dominados y sometidos a los dioses por sus propias leyes» (II,14,2). Refiriéndose a Varrón: «Le parece conveniente que los Estados estén engañados en materia de religión» (IV,27). «...del mismo modo los potentados, no los justos, por supuesto, sino más bien los parecidos a los demonios, les inculcaban a los pueblos como verdaderas, bajo el nombre de religión, creencias que ellos tenían por falsas. Es así como se las arreglaban para tenerlos más estrechamente encadenados a la sociedad civil, siendo dueños suyos como si los tuvieran por súbditos» (IV,32). «Es precisamente el mismo Varrón quien confiesa haber tratado primero las cosas humanas, y en segundo lugar las divinas, por la sencilla razón de que lo primero en existir fueron las ciudades, y luego éstas crearon la religión» (VI,4,1). Sigue con el tema (VI,4,2). No hay que olvidar que San Agustín está poniendo en solfa toda una cosmovisión, por supuesto que valora las reflexiones de la filosofía, de Platón sobre todo, acerca del concepto de Dios (VIII,5-6), pero el núcleo de la cuestión no estaba ahí.

⁴¹ «Meollo de la doctrina platónica, es decir, que como los muertos proceden siempre de los vivos, así los vivos proceden de los muertos» (X,30). «Por consiguiente, es falsa aquella especie de círculo necesario de algunos platónicos, alejamiento de los mismos males y retorno a ellos» (X,30).

⁴² «Habrà de preferirse la opinión de Porfirio a la de aquellos que se imaginaron ese recorrido circular en alternativa permanente de felicidad y desventura. Si esto es así, aquí tenemos a un platónico que disiente de Platón para mejorarlo; he aquí que vio lo que no vio él, y siguiendo a tan gran maestro, no tuvo reparo en corregirlo: antepuso la verdad al hombre» (X,30). Acertado en la crítica pero incapaz de hallar solución: «Camino universal para la liberación del alma según Porfirio no se ha encontrado» (X,32,1). «Ya Porfirio, discípulo de Platón, se negó a admitir la sentencia de su propia escuela, en relación con estos ciclos y estas idas y venidas incesantes de las almas, tal vez convencido por la inconsistencia intrínseca de esta opinión, o quizá porque le merecía ya un respeto el cristianismo» (XII,20,3).

⁴³ «¿Por qué, para llegar a ser felices, exigís huir de todo cuerpo, de suerte que parece os oponéis racionalmente a la fe cristiana?» (X,29,2). «¿...Y atribuyen esto, en cambio, a sus dioses en cuerpos ígneos, y al mismo Júpiter, rey de ellos, en todos los elementos corpóreos? Si el alma, para ser feliz, tiene que huir de todo cuerpo, huyan también sus dioses de los globos astrales, huya Júpiter del cielo y de la tierra» (XIII,17,2).

religión pero la salvación que ofertaba, la felicidad que presentaba, era muy problemática. Su salida estaba llena de aporías de difícil solución. Otra vez nos plantea San Agustín el problema del sujeto: estará condenado por siempre, en el mejor de los casos, a contemplar —sólo su alma, por supuesto— la realidad en su totalidad, en un escalón inferior a los dioses, pero sin alcanzar la verdadera felicidad.

3.2. Libros XI-XXII

Los libros XI y XII son centrales. ¿Acaso podemos decir que la realidad como tal es una y eterna? Es un hecho que el tiempo pasa, no lo podemos discutir, es evidente. Al ser la realidad una, la única forma de interpretarla como eterna es considerar que tenemos infinitos momentos antes de llegar al instante actual e infinitos instantes después del presente. Es decir, el tiempo es infinito por delante y por detrás. Es la única solución que nos permite salvar la existencia de la eternidad y, a la vez, el curso del tiempo. Hay que encajar el tiempo en la eternidad.

Las objeciones que hacen los paganos a la idea creación presuponen esta idea ¿Por qué crea Dios en un instante determinado y no antes o después?⁴⁴ San Agustín va a rebatir de un modo racional esta argumentación. Objeta él, que idéntico problema se plantea con el alma inmortal. ¿Por qué se encarna en un momento y no en otro? ¿Por qué a partir de cierto instante terminan sus ciclos por el mundo y permanece feliz por siempre? Todas las aporías que presentan a la posibilidad de un Dios creador, se las aplica San Agustín a la idea de alma que mantienen⁴⁵. La filosofía griega cae en contradicción, pues es in-

⁴⁴ «Y ¿por qué le plugo al Dios eterno crear entonces el cielo y la tierra, que no había creado antes? Si los que preguntan esto pretenden que el mundo es eterno, sin ningún principio, y, por tanto, no parece haya sido hecho por Dios, están muy alejados de la verdad» (XI,4,2).

⁴⁵ «No veo cómo mantendrán este razonamiento en las otras cosas, y, sobre todo, en el alma; que si pretendieran ser coeternas con Dios, no podrían explicar en modo alguno de dónde le vino la nueva miseria, que no tuvo antes en la eternidad. Si replicasen que su miseria y su felicidad se han sucedido alternativamente siempre, tendrán que afirmar esta alternativa también para siempre; de donde se seguiría el absurdo de que aun en los momentos en que se dice feliz, en esos mismos no puede serlo si prevé su miseria y torpeza futura» (X,4,2). «Pero si confiesan que, creada en el tiempo para no perecer ya en el futuro, tiene, como el número su principio, pero no tiene fin, y por ello, habiendo conocido una vez las desgracias y liberada de ellas, no volverá ya a ser desgraciada; si dicen esto, es indudable que no se compagina ello con la inmutabilidad

compatible la felicidad eterna del alma con tal concepción del tiempo y de la eternidad. El alma feliz del neoplatonismo choca con la cosmovisión física del mundo eterno.

¿Salida? Veamos. ¿Qué conlleva el concepto de Dios en la filosofía griega? Inmutabilidad, es decir, Dios es el que no tiene movimiento, cambio. Era evidente, todo cambio entraña imperfección. Si ahora estoy aquí y después allí, un cambio o movimiento local, es porque no estoy en todas partes. Si nazco y después muero, otro cambio o movimiento, es porque no vivo siempre. Si aprendo algo que no sé y aumento mi conocimiento, más cambio, se deduce que no lo sé todo. Así sucesivamente. Toda mutación, todo cambio, todo movimiento, es muestra de imperfección. Dios es inmutable. El concepto de Dios implica necesariamente inmutabilidad; si no, no sería Dios. De hecho, la pregunta de por qué Dios crea ahora y no antes o después, tiene detrás esta trastienda: Dios no ha creado y decide crear; no es inmutable puesto que decide algo nuevo. Ese Dios de los cristianos no es Dios, pues Dios tiene que ser inmutable por toda la eternidad. ¿Eternidad? ¿Hemos dicho eternidad? Pero qué significa eterno. ¿Acaso puede significar eterno un tiempo infinito por delante y por detrás? No.

¿Qué es el tiempo? Ya Aristóteles señaló que el tiempo es la medida del movimiento, del cambio. Es decir, tenemos tiempo en cuanto hay movimiento, cambio. Donde no hay ningún movimiento, no puede haber ningún tiempo, sería el permanente presente⁴⁶. Luego es absurdo entender la eternidad de Dios como infinito tiempo delante y detrás. Eternidad significa no tiempo, es el «presente absoluto», no el

del plan de Dios» (XI,4,2). «De este juego burlesco no puede escapar el alma, inmortal, aunque hubiera conseguido ya la sabiduría: iría sin cesar camino de una falsa felicidad, volviendo sin cesar camino de una verdadera miseria. ¿cómo se va a dar auténtica felicidad cuando no es segura su eternidad? Porque una de dos: o el alma desconoce su miseria futura, y entonces vive en una lastimosa ignorancia en medio de la verdad, o si la conoce vive roída por su temor en medio de la felicidad. Y en la hipótesis de que no volviera ya más a sus miserias, sino que caminase definitivamente a la felicidad, sucedería algo nuevo en el tiempo que no tendría fin temporal.» (XII,13,1).

⁴⁶ «Por lo tanto, así como no habría tiempo si el ahora no fuese diferente, sino uno y el mismo, así también se piensa que no hay un tiempo intermedio cuando no se advierte que el ahora es diferente. Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento (...). Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después» (Aristóteles 1995: IV,11).

«siempre» que equivale a «en todo tiempo». En Dios no hay tiempo. Ahora bien, nosotros, el mundo, existimos temporalmente, no se puede dudar de ello, es evidente⁴⁷.

San Agustín escinde la realidad en dos planos: lo inmutable y lo mutable; la realidad donde impera el no tiempo (eternidad), la realidad marcada por el tiempo⁴⁸. Dios por un lado, trascendente, sin tiempo (eterno); el resto de la realidad, lo temporal. ¿Cómo conectamos ambas realidades? Pues como no sea porque Dios haya creado el mundo, a ver que es lo que se nos ocurre⁴⁹. No niego que San Agustín admita la creación como algo propio de la fe cristiana pero, casi —en mi opinión— la convierte en una exigencia de la razón. Es la única forma de compaginar el concepto de Dios eterno con la realidad temporal del mundo.

Dios es trascendente al resto de la realidad. La unidad de todo concebida como un bloque, desde Parménides hasta Plotino, hecha añicos⁵⁰. Tendremos dos planos a considerar, el del no tiempo y el del tiempo. Veamos las cosas desde nuestra perspectiva, la temporal. Desde que hay creación hay tiempo, o sea siempre. Para nosotros siempre ha habido tiempo. ¿Cuándo comenzó? Cuando hubo el primer cambio, el primer movimiento. Con la creación surge el tiempo. ¿Los ángeles?

⁴⁷ Y lo mismo puede decirse del espacio. véase (XI,5).

⁴⁸ El infinito en acto frente al infinito potencial: «En cuanto a la afirmación de que ni siquiera la ciencia de Dios puede llegar a comprender lo infinito, sólo les queda para sumergirse en la vorágine de su profunda impiedad tener la osadía de decir que Dios no conoce todos los números. Que son realmente infinitos es totalmente cierto (...). La infinitud del número, aunque en realidad no exista ningún número que exprese una cantidad infinita, no escapa a Aquel cuya sabiduría sobrepasa todo número. Ahora bien, si todo lo que abarca la ciencia queda contenido por la comprensión del sabio, tenemos que toda infinitud queda de algún modo contenida por Dios, ya que no es incomprendible para su ciencia» (XII,18).

⁴⁹ «Si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo. Siendo, pues, Dios, en cuya eternidad no hay cambio en absoluto, creador y ordenador de los tiempos, no puedo entender cómo se dice que ha creado el mundo después de los espacios de los tiempos; a no ser que se pretenda que antes del mundo ya había alguna criatura, cuyos movimientos hayan determinado los tiempos» (XI,6). «No fue hecho el mundo en el tiempo, sino con el tiempo» (XI,6). «Sin criatura alguna, cuyos movimientos sucesivos no originen el tiempo, jamás podrá existir tiempo alguno» (XII,15,3).

⁵⁰ Sobre todo la cosmovisión estoica (XII,20).

Pues sí, su existencia ya es la de realidades que no son inmutables⁵¹. Lógicamente no sabemos el tiempo que va desde la creación de los ángeles a la del mundo, pero tiempo ha habido⁵². A partir de la creación del mundo ya es más fácil. No hay más que seguir al pie de la letra lo que indica el Génesis. Nuestra perspectiva de la acción de Dios es temporal, no puede ser de otra forma. La acción de Dios va sucediendo a lo largo del tiempo. No tenemos otra manera de percibirla.

¿Y desde el punto de vista de Dios? San Agustín se atreve a ponerse en el otro lado de la barrera. Dios es eterno y la creación no es, en el no tiempo, sino un punto inextenso⁵³. Como no hay tiempo en Dios, todo le es presente. Todo le es a Dios igualmente simultáneo, de ahí su presciencia de todo⁵⁴. Claro, San Agustín duda, la Escritura dice que Dios siempre ha sido Señor, si se es Señor es porque señorea sobre algo. ¿Qué relación tiene ese punto inextenso respecto a la eternidad de Dios? San Agustín vacila y deja el tema⁵⁵. Lo importante es hablar desde nuestro punto de vista. A fin de cuentas sólo somos capaces de explicar la realidad desde nuestra perspectiva humana, temporal, nuestra razón viene condicionada por ella.

Dios crea y crea al hombre, lo crea en el tiempo que ya existe⁵⁶—, es imagen de Dios. Lo crea libre y sociable —varón y mujer— con la

⁵¹ «Se diría que han existido siempre porque ha sido en todo tiempo, ya que el tiempo mismo de ningún modo pudo existir sin ellos. (...). Así que por más que hayan existido siempre, no por eso son eternos como el Creador. El, sí, porque ha existido siempre en una eternidad inmutable (...) Y puesto que el tiempo se sucede gracias a la mutabilidad, no puede ser coeterno con la eternidad inmutable (...) Luego no pueden ser coeternos al Creador, de quien no se puede afirmar que haya movimiento en El como si tuviera algo que fue, pero que ya no es, o algo que será pero que todavía no es» (XII,15,3).

⁵² «Confieso mi ignorancia respecto al número de siglos transcurridos antes de la creación del hombre. Pero no me queda la menor duda de que no existe criatura alguna coeterna con el Creador» (XII,16).

⁵³ «Un período temporal que parte de un comienzo y es incluido por un límite, por lejano que se lo imagine, al compararlo con el que no tiene principio no sé si hay que tenerlo en muy poco o en nada» (XII,12).

⁵⁴ «El ve sin cambiar el pensamiento de una a otra cosa, lo ve inmutablemente; de suerte que todo lo que sucede temporalmente, lo futuro que no es aún, lo presente que existe, lo pasado que ya no es. El lo abarca todo con presencia estable y sempiterna» (XI,21). Con la providencia divina ocurre otro tanto.

⁵⁵ Véase (XII,13-15). «Me temo dar la impresión de afirmar lo que no sé, más bien que de enseñar lo que sé» (XII,15,3).

⁵⁶ «Dios, sin cambiar de voluntad, antes de que ningún hombre hubiera aparecido, creó al hombre en el tiempo» (XII,14). «Ellas [las Escrituras] nos explican cómo, siendo El eterno y sin principio, ha hecho surgir el tiempo de un momento inicial; y al hom-

intención de que permanezca todo el tiempo con él. Dios y el resto de la realidad son radicalmente distintos, pero en ese «resto» se encuentra el hombre, cuyo lugar natural es estar siempre con Dios⁵⁷. Dios y el sujeto son los interlocutores absolutos⁵⁸, todo lo demás es relativo⁵⁹.

Pero el hombre peca y con ello cierra la posibilidad de estar todo el tiempo con Dios. El hombre tiene que morir, pierde su lugar natural. Sólo permanece en él el anhelo por recuperarlo, el suspiro por la felicidad. El pecado, que encadena a los hombres unos a otros de generación en generación, ha roto el orden querido por Dios. Ya no puede haber un «por los siglos de los siglos», el hombre ha cerrado el tiempo con el pecado que hace desembocar la vida en la muerte⁶⁰.

Es ahí, en esa situación pecadora, donde el hombre no puede por menos de crear la ley, la ciudad. De algún modo habrá que organizarse durante el tiempo. Pero ese orden, esa ley, ese estado, viene construido desde su condición pecadora. Nunca puede reflejar por tanto «la justicia de Dios». Es una ficción pensar el estado como eso, «el estado» querido por Dios para el hombre, como el cielo en la tierra.

San Agustín en el libro XIX se lo discute a Cicerón por activa y por pasiva. Roma no es «el estado», su justicia no es «la justicia». Roma no es verdadera República. Frente a la pretensión de Cicerón de que Roma, su derecho, reflejaba la justicia —el orden del universo—, con lo que el pueblo constituido por la aceptación de tal derecho —es decir, Roma— quedaba determinado como «el pueblo», y así la «empresa de tal pueblo», el estado, tenía un justo dominio del mundo y estaba llamado a convertirse —por necesidad— en «el estado» pleno y definitivo para los hombres⁶¹; San Agustín presenta dos argumen-

bre, que nunca antes lo había hecho, lo hizo en el tiempo, no en virtud de una decisión nueva e improvisada, sino inmutable y eterna» (XII,14).

⁵⁷ «Para la criatura racional o intelectual no hay bien posible que le haga feliz más que Dios» (XII,1,2).

⁵⁸ Dejemos el tema de los ángeles aparte.

⁵⁹ Aunque haya transcurrido en la vida de San Agustín un mundo desde aquel «Quiero conocer a Dios y al alma» (*Soliloquios* I,2,7), seguimos con las mismas preocupaciones centrales.

⁶⁰ «Tal fue el señorío que el reino de la muerte alcanzó sobre todos los hombres, que la pena debida los precipitaba a todos también en la segunda muerte, una muerte sin fin si la gracia de Dios no librara a algunos» (XIV,1). También (XIV,15,1).

⁶¹ En (II,21) había dejado planteada la cuestión, en el libro XIX la resuelve: «Me esforzaré en su momento por demostrar que aquél no fue nunca Estado auténtico («República»), porque en él nunca hubo auténtica justicia. Y esto lo haré apoyándome en las definiciones del mismo Cicerón, según las cuales él brevemente, por boca de Escipión, dejó sentado qué es el Estado y qué es el pueblo» (II,21,4). «Ahora bien, si

tos entrelazados⁶². La justicia que pretende encarnar el derecho romano no es tal, sólo hay que ver las afirmaciones que se realizan en virtud de tal justicia, con ello el derecho está falseado y el pueblo constituido bajo tal derecho no es «el pueblo» y su empresa en ningún caso puede ser «el estado»⁶³. Ahora bien, ésta vía argumentativa, paralela a la de Cicerón, no es la realmente importante. San Agustín, construye una segunda línea yendo de abajo hacia arriba, a partir del sujeto. Partimos de los individuos, son injustos, pecadores. Agrupados socialmente constituyen un pueblo, pero pueblo injusto, basta con que un elemento lo sea para que el pueblo lo sea. Pueblo es el conjunto de sujetos y no puede ser un pueblo justo si no son todos justos⁶⁴. Por tanto la empresa política de ese pueblo, el estado, nunca puede ser la encarnación de «lo justo», nunca puede ser «el estado»⁶⁵. Y no es sólo que

el Estado es la empresa del pueblo, y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un derecho, y tampoco hay derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado» (XIX,21,1).

⁶² «Define él con brevedad el Estado (res publica) como una 'empresa del pueblo'. Si esta definición es verdadera, nunca ha existido un Estado romano, porque nunca ha sido empresa del pueblo, definición que él eligió para el Estado. Define el pueblo, efectivamente, como una multitud reunida en sociedad por la adopción en común acuerdo de un derecho y por la comunión de intereses. Qué entienda él por adopción de un derecho, lo va explicando a través de la discusión, y demuestra así cómo no puede gobernarse un Estado sin justicia. Porque donde no hay justicia no puede haber tampoco un derecho. Lo que se hace según derecho se hace con justicia» (XIX,21,1).

⁶³ «La justicia, por otra parte, es la virtud que da a cada uno lo suyo. Ahora bien, ¿qué justicia humana es aquella que arranca al hombre del Dios verdadero para hacerlo esclavo de los impuros demonios? ¿Es esto darle a cada uno lo suyo? ¿O es que robarle la hacienda a quien la había comprado, dándosela a otro que no tenía ningún derecho sobre ella, lo llamaremos injusto, y si uno se sustrae a sí mismo de la autoridad de Dios, que lo ha creado, y se hace esclavo de los espíritus malignos, a esto lo llamaremos justo?» (XIX,21,1). «Así que donde no hay verdadera justicia no puede haber una multitud reunida en sociedad por el acuerdo sobre un derecho, es decir, no puede haber un pueblo, según la citada definición de Escipión, o, si preferimos, de Cicerón. Y si no hay pueblo, tampoco habrá empresa del pueblo, sino una multitud cualquiera que no merece el nombre de pueblo» (XIX,21,1).

⁶⁴ «El alma sometida a Dios es con pleno derecho dueña del cuerpo, y en el alma misma la razón sometida a Dios, el Señor, con pleno derecho es dueña de la pasión y demás vicios. Por lo tanto, cuando el hombre no se somete a Dios, ¿qué justicia queda en él? Si el alma no está sometida a Dios, por ningún derecho puede ella dominar el cuerpo ni la razón los vicios. Y si en un hombre así está ausente toda justicia, por supuesto lo estará también en un grupo integrado por tales individuos. Luego en este caso no existe aceptación de un derecho que constituye como pueblo a una multitud de hombres, cuya empresa común la llamamos Estado» (XIX,21,2).

⁶⁵ «Cuando, pues, falta esta justicia no hay una comunidad de hombres asociados por la adopción en común acuerdo de un derecho y una comunión de intereses. Si esto

Roma no sea «el estado», es que no podrá existir éste nunca por principio.

Se podrá objetar: establezcamos un derecho según la justicia de Dios, así tendremos un pueblo verdadero y, por lo tanto, «el estado»⁶⁶. Cabría esta posibilidad siguiendo la primera línea argumentativa pero no la segunda. Dada la condición pecadora del hombre —y basta el pecado de uno sólo— no se puede crear «el estado» con valor absoluto, reflejo de «la justicia», del orden querido por Dios. El cielo en la tierra es inviable por definición⁶⁷. Hablar de «la justicia» que desemboca en «el estado» es una ficción. Lo que tenemos son construcciones políticas, creadas por los hombres en función de sus intereses —no impuestas a los hombres en virtud de una supuesta necesidad, de un derecho reflejo de una justicia— pasajeras, provisionales, contingentes, más o menos justas según nuestro modo de percibir las cosas. Tenemos los estados⁶⁸. Muchos

falta —dando como verdadera la anterior definición de pueblo—, ciertamente no existe un pueblo. Y, por tanto, ni tampoco Estado, ya que no hay empresa común del pueblo donde no hay pueblo» (XIX,23).

⁶⁶ «Conclusión, pues: cuando falta la justicia de que hemos hablado, en virtud de la cual el único y supremo Dios, según la ley de su gracia, da órdenes a la ciudad que le obedece de no ofrecer sacrificios más que a El sólo, y como consecuencia que en todos los hombres, miembros de esta ciudad y obedientes a Dios, el alma sea fiel dueña del cuerpo, y la razón de los vicios, según un orden legítimo; y que lo mismo que un solo justo, así también una comunidad y un pueblo de justos vivan de la fe, fe que se pone en práctica por el amor, un amor por el que el hombre ama a Dios, como debe ser amado, y al prójimo como a sí mismo...» (XIX,23).

⁶⁷ La concepción de Roma establece: el orden justo del universo inspira un derecho que constituye un pueblo que tiene así como empresa el sometimiento de todo a esa justicia. Es decir: justicia - derecho - pueblo - empresa - justicia. El punto decisivo es la definición de pueblo de una manera deductiva: si hay justicia hay derecho, si hay derecho entonces hay pueblo. Se define pueblo de un modo intensional. San Agustín, en su segundo argumento, razona al revés, define pueblo de un modo extensional, conjunto de individuos. El pueblo será justo si todos los individuos son justos, basta con que uno no lo sea para que no haya pueblo justo. Se puede ver claro con el caso de los nacionalismos, dice el nacionalista: «la esencia patria X» constituye al «pueblo X», pero el sujeto *a* no siente la «esencia patria», pues el sujeto *a* no pertenece al «pueblo X». La concepción no nacionalista: tenemos «pueblo X» porque hay individuos que agrupamos bajo X, no por supuestas «esencias patrias».

⁶⁸ «Pueblo» no se define por un derecho que lo constituye como tal, sino por los intereses de los individuos concretos. «Pero si la realidad «pueblo» la definimos de otra manera, por ejemplo: «Es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes», entonces, lógicamente, para saber qué clase de pueblo es debemos mirar qué intereses tiene. No obstante, sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto no de bestias, sino de seres racionales, y está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que le interesan, se puede llamar pueblo con todo derecho. Y se tratará de un pueblo tanto mejor

estados⁶⁹. Un día se acabarán. Cuando finalice la historia todos desaparecerán.

El núcleo del planteamiento agustiniano es el sujeto, lo único que tiene entidad en sí. Lo demás, el pueblo, es un conjunto de sujetos; el estado, la empresa de ese pueblo en función de los intereses de los sujetos. A partir del individuo se construye todo. ¿Cuál es el destino del sujeto? San Agustín, como antes Platón y Cicerón, termina su obra con una escatología. El sujeto permanece, sólo él es imagen de Dios, sólo él tiene conciencia del tiempo ¿Cómo permanece? Pues depende, puede ir al cielo o al infierno.

Volvamos un poco hacia atrás. Dios quería estar con el hombre «por siempre» y éste le puso límite al «por siempre» con el pecado que conlleva la muerte. El hombre se encadenó al tiempo, después de él la muerte. Un hombre volverá a abrir el tiempo y, con ello, la posibilidad de estar siempre con Dios. Es el «el mediador», el Dios que es hombre, el único que participa de la eternidad y del tiempo⁷⁰. Al resucitar, y sólo porque es Dios puede hacerlo, ese hombre rompe la barrera que acotaba el tiempo. Si nacemos de él (bautismo) y nos mantenemos como linaje suyo (buenas obras) podremos ser arrastrados por él más allá de la barrera que supone la muerte. Nuestras obras no nos pueden salvar, sólo él puede hacerlo, pero las obras nos enla-

cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor cuanto más bajos sean éstos. De acuerdo con esta definición, que es nuestra, el pueblo romano es verdadero pueblo, y su empresa, una empresa pública, un Estado, sin lugar a dudas. La historia es testigo de los intereses que este pueblo tuvo en sus primeros tiempos y cuáles en etapas posteriores; de la conducta que le arrastró a rebeliones cruentas, y de aquí a las guerras sociales y civiles, rompiendo y corrompiendo esta concordia, que es —digámoslo así— la salud de un pueblo. De todo esto ya hemos hablado abundantemente en los libros precedentes. No por eso voy a negar que Roma sea un pueblo, o que su empresa sea un Estado, con tal que se mantenga de algún modo el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de la participación en unos intereses comunes» (XIX,24).

⁶⁹ «Lo que acabo de decir respecto de este pueblo y de este Estado entiéndase, asimismo, afirmado y sentido de Atenas y demás Estados griegos, de Egipto, de aquel antiguo imperio asirio, Babilonia, cuando sus Estados eran dueños de grandes o pequeños imperios y, en general, de cualquier otro Estado de la tierra. La ciudad de los impíos carece de la auténtica justicia, en general, rebelde como es a la autoridad de Dios, que le manda no ofrecer sacrificios más que a El y, consiguientemente, al alma ser dueña del cuerpo y a la razón de los vicios de una manera justa y constante» (XIX,24).

⁷⁰ «Sólo a través del Mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. A quien presenta como el hombre celeste, porque vino del cielo para vestirse con el cuerpo de la mortalidad terrena, que luego había de vestir con la inmortalidad celeste» (XIII,23,3). También (IX,17).

zan a él. Según hayan sido así será nuestro destino. Más allá de la muerte seguirá para nosotros el tiempo por los siglos de los siglos, pero no habrá cambio, reinará la paz que supera todo razonar, el no cambio en el tiempo que no tendrá fin. Seremos nosotros mismos⁷¹.

¿Y qué ocurre entre Adán y Cristo? Visto otra vez, desde el punto de vista de la eternidad, la voluntad salvadora de Dios es permanente, no habría problema⁷². Pero nosotros sólo podemos ver las cosas temporalmente hiladas. Esa permanente voluntad salvadora de Dios deberá reflejarse en todo tiempo para ser algo razonablemente creíble. San Agustín, en esos libros XV al XVIII, se esfuerza por activa y por pasiva, en mostrar racionalmente que desde Abel y Set hasta Cristo, en todo tiempo, ha permanecido el designio salvífico de Dios⁷³.

4. LAS DOS CIUDADES

Cuando hablamos del estado, del gobierno, de la política en general, solemos decir: «Hacienda ha subido los impuestos...», «el Ayuntamiento piensa...», «El Ministerio estableció...» La realidad no es así, pensar, lo que se dice pensar, sólo piensan sujetos. Son siempre individuos concretos los que deciden en función del cargo que tienen asignado. Referirnos a las entidades políticas como lo hacemos no deja de ser una abstracción, en ocasiones bastante engañosa por cierto.

San Agustín no se libra de este uso del lenguaje. Innumerables veces a lo largo de su obra utiliza ambas expresiones: *ciudad de Dios*

⁷¹ «La primera inmortalidad que perdió Adán, consistía en poder no morir, la última consistirá en no poder morir, el primer libre albedrío consistió en poder no pecar, y el segundo en no poder pecar» (XXII,30,3).

⁷² Véase (XIV,11,1).

⁷³ Y también la providencia de Dios. En Dios inmutable coincide su presciencia y su providencia. Nosotros, temporales, sólo podemos conocer la providencia de Dios una vez acontecidos los hechos: lo que ha sucedido eso era providencia de Dios. Nunca podemos predecir lo que es providencia de Dios, por tanto nuestras acciones no están condicionadas por necesidad alguna. Ganan los romanos, providencia de Dios; ganan los godos, providencia de Dios; pues vamos a ver si planteamos mejor la batalla y así sabremos si ganar a los godos es providencia de Dios. La historia es contingente. En lo que insistirá San Agustín es en sacar lecciones de lo ocurrido, pues era providencia de Dios: «Así, aquel imperio tan vasto, tan duradero, tan célebre y glorioso por las virtudes de unos hombres tan eminentes, sirvió como recompensa de sus aspiraciones, y para nosotros es una lección ejemplar y necesaria: si por la gloriosa Ciudad de Dios no practicamos las virtudes que han practicado los romanos, de una manera más o menos parecida, por la gloria de la ciudad terrena, debemos sentir el aguijón de la vergüenza» (V,18,3).

y *ciudad terrena* como expresiones colectivas para referirse a personas concretas, a sujetos, a sus respectivos ciudadanos⁷⁴. Además estas dos expresiones tienen de peculiar que engloban en su conjunto a todos los seres humanos: se pertenece a una y sólo una de las dos. La pertenencia constituye una disyunción exclusiva⁷⁵.

Si observamos a diario nos encontramos con dos tipos de sujetos: los que sólo piensan en disfrutar de la vida y los que no. Es una observación empírica: hay gente que busca a toda costa la felicidad de este mundo y gente que no lo hace. Podemos dividir así en buenos y malos. San Agustín lo hace: ciudadanos de la *ciudad terrena* y ciudadanos de la *ciudad de Dios*⁷⁶. La clasificación queda muy imprecisa por lo subjetiva que es. Además, la pertenencia nunca resulta definitiva en esta vida⁷⁷. Personas que parecen buenas pueden terminar siendo malas y viceversa⁷⁸.

Más objetivo resulta dividir entre bautizados y no bautizados. Los no bautizados están por definición en pecado. Según esto todos nacemos formando parte de la *ciudad terrena* en cuanto venimos al mundo con el pecado original e inmediatamente después de bautizados pertenecemos a la *ciudad de Dios*⁷⁹.

⁷⁴ En realidad son dos descripciones definidas, cada una de ellas tiene una referencia y varios significados.

⁷⁵ «Habiendo tantas y tan poderosas naciones esparcidas por el orbe de la tierra con diversos ritos y que se distinguen por la múltiple variedad de lenguas, no existen más que dos clases de sociedades humanas que podemos llamar justamente, según nuestras Escrituras, las dos ciudades. Una, la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra, la de los que pretenden seguir al espíritu, logrando cada una vivir en su paz propia cuando han conseguido lo que pretenden» (XIV,1).

⁷⁶ «...dos ciudades diversas y contrarias entre sí: unos viven según la carne, y otros según el espíritu. Esto equivale a decir que viven unos según el hombre y otros según Dios» (XIV,4,2). «...el curso de ambas ciudades; es decir, de la terrena, que vive según el hombre, y de la celeste, que vive según Dios» (XV,27).

⁷⁷ «Ya que mientras están viviendo [los malos] nunca se sabe si darán un cambio en su voluntad para hacerse mejores» (I,9,3).

⁷⁸ A simple vista pudiera parecer que estamos ante un uso despolitizado de la expresión *ciudad terrena*, sería el simple «disfrutar de la vida». Creo que aplicado a la mayoría de tales ciudadanos no es así. Tengamos presente que «disfrutar de la vida» conlleva posición social, prestigio, poder, etc., sin olvidar que el orgullo patriótico exacerbado, el fanatismo político, también están presentes, en muchos casos, en tales ciudadanos.

⁷⁹ «Engendra la naturaleza, viciada por el pecado, ciudadanos de la ciudad terrena; la gracia, liberando a la naturaleza del pecado, engendra ciudadanos de la ciudad celeste» (XV,2). «Por eso cada uno, por nacer de estirpe condenada, pertenece primero, como malo y carnal, a Adán, pasando luego a ser bueno y espiritual si continúa su

Interrelacionada con la anterior estaría la división entre cristianos (*ciudad de Dios*) y paganos (*ciudad terrena*). No es exactamente igual a aquélla, un no bautizado de dos años no es ni pagano ni cristiano y un no bautizado que ofrece su vida por Cristo actúa como cristiano⁸⁰. A la larga ocurre que en medio de los paganos hay futuros cristianos y entre los cristianos los hay falsos —los que abandonan, los herejes⁸¹, los que no son fieles a los mandamientos, etc.—⁸². Los ciudadanos de una y de otra se encuentran entremezclados en la misma Iglesia. El término *Iglesia*, en todo este contexto, lo utiliza como sinónimo de *ciudad de Dios* con el significado de lo que viene a ser «el pueblo de Dios» tal y como lo expone el capítulo 2 de la *Lumen Gentium*⁸³.

En los tres casos anteriores estamos con personas con las que nos relacionamos en nuestra vida cotidiana. San Agustín va más allá. Hay un segundo nivel en el significado de las dos expresiones: forman parte de la *ciudad de Dios* los individuos que se salvarán y de la *ciudad terrena* los que se condenarán⁸⁴. Aquí ya no estamos con lo que noso-

perfección en el renacer hacia Cristo» (XV,1,2). «Por tanto, no todo hombre malo llegará a ser bueno, pero nadie llegará a ser bueno si no era malo» (XV,1,2).

⁸⁰ «Quienes, en efecto, mueren por confesar a Cristo sin haber recibido el bautismo de la regeneración...» (XIII,7). Además hay miembros de la Iglesia sin estar bautizados y sin confesar a Cristo: «De esta manera, peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, avanza la Iglesia por este mundo en estos días malos, no sólo desde el tiempo de la presencia corporal de Cristo y sus apóstoles, sino desde el mismo Abel, primer justo a quien mató su impío hermano, y hasta el fin de este mundo» (XVIII,52).

⁸¹ Véase (XVIII,51,1).

⁸² «Pertenecen a esta misma bestia no sólo los declarados enemigos del nombre de Cristo y de su gloriosísima ciudad, sino también la cizaña, que al final del mundo ha de ser arrancada de su reino, la Iglesia» (XX,9,3). «Quien quiera, pues, evitar las penas eternas no debe solamente bautizarse. Deberá santificarse siguiendo a Cristo. Así es como pasará del diablo a Cristo» (XXI,16). También (I,35).

⁸³ Por ejemplo: «Si atendemos al pueblo cristiano, en el que vive como forastera en la tierra la ciudad de Dios» (XVI,41). «Ello [la construcción del arca] es, sin duda, una figura de la ciudad de Dios peregrina en este siglo, esto es, de la Iglesia, que llega a la salvación por medio del madero...» (XV,26). «Esta será la última persecución, a las puertas del juicio definitivo, que la santa Iglesia tendrá que soportar en toda la redondez de la tierra: la ciudad entera de Cristo, perseguida por la entera ciudad del diablo, sin que haya un rincón de paz en ambas sobre toda su extensión» (XX,11). «Los filósofos, contra cuyas calumnias estamos defendiendo la ciudad de Dios, esto es, su Iglesia...» (XIII,16,1). Hay más lugares: (XVIII,49).

⁸⁴ «...Entre los que no pertenecen a la ciudad de Dios y que, por lo tanto, serán castigados a un eterno suplicio» (XXI,24,3). «Por el contrario, a los que no pertenecen a esta ciudad de Dios les aguarda una eterna desgracia, también llamada muerte segunda...» (XIX,28).

tros percibimos, sino con lo que Dios ve. Es muy distinto. La división sí que es clarísima —para Dios, claro—: los que van al cielo y los que van al infierno. ¿Quiénes son, en concreto? Sólo Dios lo sabe⁸⁵. Tras el juicio final los que estén en el cielo eran los unos y los del infierno los otros⁸⁶. Por supuesto que ni uno mismo tiene certeza sobre sí mismo. ¿Me salvaré al final? Nadie goza de la seguridad sobre su salvación⁸⁷. Lo único que podemos afirmar es nuestro deseo de alcanzarla⁸⁸.

En realidad San Agustín juega con todos estos sentidos a un tiempo. Él mismo reconoce que se trata de una manera figurada —mística— de hablar⁸⁹. Es una forma de expresarse. Simplificado al extremo tendríamos que ciudadanos de la *ciudad terrena* son los que se dedican a vivir la vida, no bautizados, paganos; por el otro lado estarían los ciudadanos de la *ciudad de Dios*, aquellos que viven como Dios manda, bautizados, cristianos⁹⁰. Determinados cruces entre esas categorías coincidirán con los que se salvan y con los que se condenan⁹¹.

Pero, ¿por qué agrupa a sujetos bajo estas expresiones *ciudad de Dios* y *ciudad terrena*? Comencemos con la primera, la *ciudad de Dios*.

⁸⁵ «Dios ha querido queden ocultos quiénes pertenecen al diablo y quiénes no le pertenecen. De hecho en este mundo es un absoluto secreto, puesto que no se sabe si el que parece mantenerse firme tal vez caerá, y el que parece caído quizá se levante» (XX,7,3).

⁸⁶ En este contexto también utiliza *Iglesia* como sinónimo de *ciudad de Dios* y con un significado que engloba «la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales» (*Lumen Gentium* 8): «Tratamos de penetrar estos secretos de la divina Escritura cada uno como mejor puede, pero teniendo como cierto con espíritu de fe que no se han realizado ni escrito estas cosas sin una figura del futuro, y que no pueden referirse sino a Cristo y a su Iglesia, que es la ciudad de Dios» (XVI,2,3). «Diga, pues, la Iglesia de Cristo, la ciudad del gran Rey, llena de gracia y madre fecunda...» (XVII,4,3). «...Sobre Cristo y la Iglesia, es decir, sobre el rey la ciudad por él fundada» (XVIII,29,1). También (X,7).

⁸⁷ «Por lo tanto, nadie debe poner su esperanza en sí mismo, para ser ciudadano de la otra ciudad que no se dedica en este tiempo según el hijo de Caín, esto es, en el transcurso pasajero de este mundo, sino en la inmortalidad de la felicidad eterna» (XV,18).

⁸⁸ «...Sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su mismo Fundador» (XI,1).

⁸⁹ «A éste [género humano] lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas: la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra a sufrir castigo eterno con el diablo» (XV,1,1).

⁹⁰ Simplificación que no hace San Agustín.

⁹¹ Las combinaciones de salvación y de condenación son múltiples: bautizado+bueno (buenos cristianos), no bautizado+bueno (Abel, justos), no bautizado+cristiano (mártires no bautizados), etc.

Esta expresión tendría una referencia objetiva: la realidad que Dios prepara para los que se salven, el cielo en cuanto habitado⁹². Perfectamente podemos entender que la *ciudad de Dios* es, en su sentido literal, lo mismo que lo referido por otras expresiones bíblicas tales como «la Jerusalén celeste» u otras parecidas. La *ciudad de Dios*, como tal entidad, sólo existe fuera de la historia, nunca en este mundo. No la fundan los hombres, sino Cristo. A partir de esta referencia objetiva, adquiere un sentido figurado: los buenos cristianos que viven ahora y que un día la alcanzarán⁹³. En propiedad serán tales ciudadanos de la *ciudad de Dios* cuando lleguen al cielo, mientras tanto no pasan de aspirantes, de peregrinos. Dejando de lado discusiones soteriológicas, para lo que nos afecta, podemos considerar como sinónimo el término *Iglesia*, entendida ésta como pueblo de Dios en marcha hacia la vida eterna, es decir, los buenos cristianos. Desde luego, el término *Iglesia* no denotaría en ningún caso lo que se suele entender en el lenguaje cotidiano cuando hablamos de política: la Iglesia en cuanto Magisterio, estructura jerárquica, etc. Los ciudadanos de la *ciudad de Dios* son los que aspiran a serlo, los buenos cristianos que viven con la esperanza puesta en Dios y que consideran que están de paso, que son peregrinos en este mundo.

En justo paralelismo en cuanto entidad, deberíamos decir que la *ciudad terrena* sería el lugar de los malos. No es así. Los malos donde se van es al infierno que es su sitio, ahí no hay ciudad que valga. La expresión que usa San Agustín hace referencia a este mundo. La *ciudad terrena*, ya lo dice su nombre, es una realidad presente en esta

⁹² «...Sobre Cristo y el reino de los cielos, o sea, la ciudad de Dios» (XVII,1). «...Donde Sara es la figura de la Jerusalén celestial, es decir, de la ciudad de Dios» (XVI,22). Da la impresión de que San Agustín con la expresión *ciudad de Dios* se refiere al cielo habitado por los santos bajo el orden —justicia— querido por Dios. Nadie puede decir que el cielo no tiene relación con la gente, que no es cosa del pueblo: «La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que a tal Patria nos parece bien llamarla así, república, puesto que nadie podrá decir que no es una 'empresa [cosa] del pueblo'. Y si este término, divulgado en otros lugares con una acepción distinta, resulta quizá inadecuado a nuestra forma usual de expresarnos, sí es cierto que hay una auténtica justicia en aquella ciudad de quien dicen los Sagrados Libros: ¡Qué pregón tan glorioso para ti, Ciudad de Dios!» (II,21,4).

⁹³ «Cristo rey y fundador de la ciudad eterna (XV,8,1). «La ciudad de los santos es, en efecto, la celeste, aunque aquí da a luz a sus ciudadanos, en los cuales es peregrina, hasta que llegue el tiempo de su reino. Entonces los reunirá a todos, resucitados en sus cuerpos, dándoles el reino prometido. En él reinarán sin límites ya de tiempo, con su soberano, el Rey de los siglos» (XV,1,2).

tierra. La *ciudad terrena* sólo existe en la historia. Expresamente lo afirma, con el fin del mundo se acabó la *ciudad terrena*⁹⁴.

¿Cuál es la *ciudad terrena*? Dice San Agustín que la *ciudad terrena* la funda Caín. En distintos lugares lo recalca San Agustín⁹⁵. Es una ciudad en su sentido literal⁹⁶. Evidente, los hombres después del pecado original crecen en número y construyen una ciudad, es decir, se organizan bajo el imperio de leyes positivas, establecidas por ellos como tales, cuyo cumplimiento se garantiza, dicho en palabras de Weber, por el ejercicio de la violencia legítima, único modo por el que podemos asegurar la permanencia de la ciudad⁹⁷. Si la ciudad desaparece se acaba la organización de los hombres y por tanto la posibilidad de vivir socialmente, es decir, como tales humanos. En el fondo, sin ciudad —sin realidad política—, no hay vida humana —social por naturaleza—⁹⁸. ¿Es la ciudad consecuencia del pecado? Sin pecado no hace falta la ciudad, no hace falta ningún ejercicio de violencia legítima para hacer cumplir ninguna ley. Adán y Eva estaban sometidos a la ley de Dios bajo la amenaza del castigo si quebrantaban lo mandado pero, aunque este estado se hubiera prolongado por generaciones,

⁹⁴ «No puede desaparecer esta ciudad terrena y sociedad de los hombres que viven según el hombre hasta el final de este siglo» (XV,20,1). «La ciudad terrena, que no será eterna (después de su condenación al último suplicio ya no será ni ciudad)...» (XV,4).

⁹⁵ «En efecto, Caín engendró a Henoc, y con su nombre fundó una ciudad, es decir, la terrena, no como extranjera en este mundo, sino como reposando en su paz y felicidad temporal. Caín significa posesión; por ello se dijo al nacer por su padre o por su madre: He conseguido un hombre con la ayuda de Dios. Henoc significa dedicación; pues es aquí, donde se funda, donde está dedicada la ciudad terrena, ya que aquí tiene el fin a que tiende y que apetece» (XV,17). También (XV,1,2; XV,5; XV,7,2).

⁹⁶ El que sea Caín el fundador lo aprovecha para aplicárselo a Roma, cabeza de esta ciudad terrena. «El primer fundador de la ciudad terrena fue un fratricida. Dominado por la envidia, dio muerte a su hermano, ciudadano de la ciudad eterna y peregrino en esta tierra. No nos debe extrañar si después de tanto tiempo este primer ejemplo, o, como dicen los griegos, arquetipo, encontró un eco en la fundación de la célebre ciudad que había de ser cabeza de esta ciudad terrena y había de dominar a muchos pueblos. También allí, según el crimen que nos cuenta uno de sus poetas, 'los primeros muros se humedecieron con la sangre fraterna'. La fundación de Roma tuvo lugar cuando nos dice la historia romana que Rómulo mató a su hermano Remo, con la diferencia de que aquí los dos eran ciudadanos de la ciudad terrena» (XV,5).

⁹⁷ Véase (Weber 1980 [1919]: 92).

⁹⁸ «No podía uno sólo formar una ciudad, que no es otra cosa que una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo social» (XV,8,2). «Más bien, cuando la familia de aquel hombre se hizo tan numerosa que tuvo ya las características de un pueblo, fue el momento propicio para fundar una ciudad y darle el nombre de su primogénito» (XV,8,2). «Ninguna raza hay tan sociable por naturaleza, y tan dada a la discordia en su degradación» (XII,27).

nunca hubiera dado lugar a la constitución de ninguna ciudad. Su condición no pecadora asegura la imposibilidad de tener que amenazar a nadie con ninguna violencia para hacer cumplir la ley. En realidad, cualquier norma organizativa que se hubieran dado nunca tendría el carácter de ley⁹⁹.

La ciudad se convierte en una realidad inevitable dada la naturaleza humana afectada por el pecado que requiere de la ley para la vida en sociedad, que así se transforma —de inmediato— en vida política¹⁰⁰. La *ciudad terrena*, en cuanto tal estructura, es impensable sin ciudadanos que la construyen y sin una vocación de permanencia. La crean los sujetos concretos con una voluntad de perdurar más allá de los individuos y así garantizar la vida social por generaciones. Ahora bien, la realidad pecadora concreta del hombre, su pasión por dominar, hace que esa voluntad de permanencia se convierta automáticamente en voluntad de autoafirmación y de dominio. El hombre afectado por el pecado original construye la ciudad con voluntad de permanencia; el hombre movido por el pecado particular —por la pasión de dominar— transforma la voluntad de permanencia en voluntad de autoafirmación y dominio con el sueño —vano— de vencer a la muerte individual mediante la vida colectiva. En cuanto esto ocurre en los sujetos estamos hablando de ciudadanos de la *ciudad terrena*¹⁰¹. Los indivi-

⁹⁹ «Este es el orden que exige la naturaleza; así ha creado Dios al hombre: Que tenga dominio sobre los peces del mar (...), al ser racional, creado a su imagen, no lo ha querido hacer dueño más que de los seres irracionales. No ha querido que el hombre dominara al hombre, sino el hombre a la bestia. Los primeros justos fueron puestos más bien como pastores de rebaños que como regidores [reyes] de hombres. Trataba Dios de insinuarnos, incluso por ese medio, cuáles son las exigencias del orden natural, y cuáles las exigencias de la sanción del pecado» (XIX,15).

¹⁰⁰ «He prometido que iba a escribir sobre el origen, desarrollo y destinos de las dos ciudades, la de Dios y la de este mundo; en ésta se encuentra al presente la primera como peregrina en cuanto se relaciona con el género humano» (XVIII,1). «Nos encontramos, pues, en la ciudad terrena con dos formas: una que nos muestra su propia presencia; otra prestando su servicio de esclava para significar con su presencia la ciudad celeste» (XV,2).

¹⁰¹ En relación al texto (Cicerón 1984: III,23,34) que ya hemos citado: «Esto dijo Cicerón porque piensa con los platónicos que este mundo no ha de desaparecer. Es claro, pues, que él sostenía que la ciudad sólo debe emprender una guerra por la supervivencia que la hace eterna, aun a costa de la muerte y sucesión de los individuos, como es perenne la sombra del olivo o del laurel u otros árboles semejantes con la caída de unas hojas y el brote de otras. La muerte, por consiguiente, como dice, no es un castigo para los individuos en particular, sino para el conjunto de la ciudad, puesto que la mayor parte de las veces libra a los individuos de otras penas» (XXII,6,2). «Pero como éstos eran ciudadanos de la ciudad terrena [los grandes romanos] y se habían

duos pasan a vivir como si esa ciudad creada por ellos fuera «el cielo en la tierra» y no comprenden su felicidad al margen de la plenitud de tal ciudad. Los ciudadanos de la *ciudad terrena* se aferran a la grandeza de este mundo¹⁰².

La *ciudad terrena* como estructura constituida, afecta a todos. Y no sólo eso, su estabilidad y permanencia depende de todos, incluidos los que no «creen» en ella. Todos nacen en la ciudad. La *ciudad de Dios* es peregrina, pero peregrina dentro de la *ciudad terrena* y no cabe peregrinaje al margen de la realidad política. Encontrarse físicamente bajo las leyes de la ciudad es inevitable, tan inevitable como resulta la muerte. Frutos del pecado en su origen son la muerte y la ciudad.

La contraposición central de la obra agustiniana se realiza entre *ciudad de Dios* entendida como los buenos cristianos que peregrinan y *ciudad terrena* comprendida como estructura política que está de inmediato afectada por la pasión de dominar de los ciudadanos que la sustentan¹⁰³. En el más allá será a la inversa, a la *ciudad de Dios*, realidad creada por Dios para sus otrora fieles, ahora ya ciudadanos reales, se le contraponen los sujetos individuales en el infierno, aquellos que en su día fueron ciudadanos de la *ciudad terrena*.

Así pues, podemos entender que la oposición básica que realiza San Agustín es entre buenos cristianos peregrinos en este mundo (*ciudad de Dios*), individuos concretos en suma, y el estado (entidad abstracta) cuya realidad está afectada por la pasión de dominar de los ciudadanos terrenos y, por lo tanto, con la pretensión, la vocación, de lle-

propuesto como fin de todas sus obligaciones el mantenerla a salvo y verla reinando no en el cielo, sino en la tierra, no por toda una vida eterna, sino en el fluir de unos que mueren, sucedidos por otros que luego morirán» (V,14).

¹⁰² «...la sociedad que vivía según el hombre, a la cual llamamos ciudad terrena» (XVI,5). «A ése siguió Abel, a quien mató el hermano mayor; bajo cierta figura de la extranjera ciudad de Dios, fue el primero en demostrar que ella había de soportar injustas persecuciones por parte de los impíos y, en cierto modo, terrenos, esto es, que aman su origen terreno y se deleitan en la felicidad terrena de la terrena ciudad» (XV,15).

¹⁰³ El carácter político de la *ciudad terrena* me parece indiscutible, desde el prólogo de la obra: «Tampoco hemos de pasar por algo la ciudad terrena; en su afán de ser dueña del mundo, y, aun cuando los pueblos se le rinden, ella misma se ve esclava de su propia ambición de dominio». San Agustín cuando narra el desarrollo de la *ciudad terrena* (libro XVIII) por contraposición a la *ciudad de Dios* (libros XV-XVII), presenta una lista de imperios frente a lo que había sido una serie de individuos. El famoso texto de (XIV,28) lo deja claro: «La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete».

gar a ser «el estado», el «cielo en la tierra»¹⁰⁴. En su caso concreto: los buenos cristianos —la Iglesia en ese sentido de pueblo de Dios—, que no dejan de ser romanos, y Roma —el Imperio— afectada por la pasión de dominar de los romanos¹⁰⁵.

En cualquier caso, lo único que hay son sujetos que piensan y, que según actúan, determinan las estructuras políticas que crean y las leyes que las sustentan¹⁰⁶. Estas estructuras finalizan con la historia, son construcciones debidas a la situación de los sujetos en este mundo, más allá de él no hacen falta ya, los sujetos permanecerán sin necesidad de ellas para nada en un destino que sólo Dios conoce¹⁰⁷.

¹⁰⁴ No creo que se dé una realidad neutra, el *saeculum*, en el sentido de la gran obra de Markus. La *ciudad terrena* nunca tiene carácter neutro, primero porque es consecuencia del pecado original y, segundo, porque de inmediato, en cuanto tal entidad, tiende a la autoafirmación en virtud de la pasión de dominar de los sujetos. El individuo nace miembro de la *ciudad terrena*. Después vuelvo sobre el tema, véase (Markus 1970: 133).

¹⁰⁵ La referencia a Roma como *ciudad terrena* es permanente: «Por ello, no sin especial providencia de Dios, en cuyo poder reside la victoria o la derrota en la guerra, unos han llegado a la posesión de los reinos y otros les han quedado sometidos. Entre tantísimos imperios terrenos, en que se encuentra dividida la sociedad del interés de este mundo y de la pasión (la denominamos con vocablo universal la ciudad de este mundo), vemos destacarse muy por encima de los demás a dos pueblos, el asirio, primero, y luego el romano, tan diversamente organizados entre sí en la geografía y en el tiempo. En efecto, aquél floreció antes que el otro; también aquél estuvo situado en Oriente y éste en Occidente; además, al final del primero siguió inmediatamente el segundo. De los otros imperios y de los otros reyes, yo diría que son como un apéndice de éstos» (XVIII,2,1). También (XV,4; XVI,17; XVIII,22).

¹⁰⁶ En el caso de la esclavitud que al principio mencionamos: «La causa primera de la esclavitud es, pues, el pecado, que hace someterse un hombre a otro hombre con un vínculo de condición social» (XIX,15). «Ha sido, pues, el pecado quien ha acarreado este concepto, no la naturaleza» (XIX,15). «Por cierto que trae más cuenta servir a un hombre que a la pasión, la cual, por no citar más que una: la pasión de dominio, destroza con su misma tiránica dominación el corazón de los mortales. Por otra parte, en este orden de la paz, según el cual unos están sometidos a otros, así como la humildad favorece a los que sirven, así también la soberbia perjudica a los que ejercen dominio. Pero por naturaleza, tal como Dios creó en un principio al hombre, nadie es esclavo de otro hombre o del pecado» (XIX,15).

¹⁰⁷ No sé si el autor pensaba en aplicar también a las «realidades político-sociales» la metáfora de «el artista trabaja sostenido por el ideal de producir algo permanentemente vigente, suficientemente bello como para ser definitivamente válido» (Ruiz de la Peña 2000: 190), si esa era su intención, a San Agustín le podía haber dado un pasmo de haberlo leído. Todo la línea de una elevación —asunción— de las realidades terrestres desarrollada por la escatología tras el Vaticano II, en especial por algunas corrientes teológicas, choca bastante con la interpretación agustiniana. Conforme pasan los libros de *La Ciudad de Dios* —escritos a lo largo de tanto tiempo— San Agustín es, cada vez más, doctor de la gracia.

5. LOS CRISTIANOS Y EL ESTADO

En función de lo anterior, San Agustín da solución a una serie de problemas que se plantean en la relación entre los cristianos y el estado¹⁰⁸.

1. Inevitable pertenencia al estado. Ya está dicho. Es inevitable para el ser humano vivir en sociedad y esta se organiza en modo político. El estado es el marco de la vida social, no hay otro¹⁰⁹. Los cristianos estamos dentro del estado.

2. ¿Qué pueden hacer los cristianos dentro del estado?

a) Una primera opción sería: «que los cristianos dirijan el estado», «el estado cristiano». Tal perspectiva a San Agustín ni se le pasa por la cabeza. Estoy convencido. En primer lugar porque expresamente nunca lo afirma, en esto *La Ciudad de Dios* es tan importante por lo que no dice como por lo que dice. San Agustín podía haber seguido la línea que Eusebio de Cesarea planteó en aquel primer momento de euforia por la legalización del cristianismo o la que después Justiniano asumirá. No lo hace. En el fondo, el «estado cristiano» es una contradicción en sí mismo. La realidad pecadora del cristiano no puede crear «el cielo en la tierra», en ningún caso podrá reflejar el orden querido por Dios¹¹⁰. San Agustín pasa a uña de caballo por el siglo IV de la historia de Roma. Habla muy bien de Constantino y Teodosio, emperadores cristianos, en cuanto sujetos que han vivido coherentemente su fe en el puesto que les ha tocado desempeñar¹¹¹. Convertir la fe

¹⁰⁸ Sigo utilizando el término *estado* en el sentido amplio de *sociedad políticamente organizada*. En cuanto a *cristianos* podríamos usar también *Iglesia* si le quitamos al término cualquier connotación de actor político en igualdad de condiciones que el estado.

¹⁰⁹ «Es evidente que el bienestar de la ciudad no procede de una fuente distinta que el bienestar del individuo, puesto que la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres en mutua armonía» (I,15,2). «ya que la vida ciudadana es, por supuesto, una vida social» (XIX,17).

¹¹⁰ «¡Ojalá que a los preceptos de esta religión, sobre un comportamiento justo y honrado, les prestasen atención y esmero en llevarlos a la práctica los reyes y pueblos del orbe, príncipes y jefes del mundo, jóvenes y también doncellas, los viejos junto con los niños, todo sexo y toda edad en uso de razón, incluyendo también a aquellos a quienes se dirige Juan el Bautista, los recaudadores de impuestos y los soldados! ¡Cómo embellecería el mundo ya aquí abajo, con su felicidad, esta República, y cómo ascendería hacia el culmen de la vida eterna para conseguir un reinado de completa felicidad!» (II,19).

¹¹¹ «Llamamos realmente felices a los emperadores cristianos cuando gobiernan justamente» (V,24). Están en manos de la providencia de Dios igual que los emperadores paganos: «Pero luego, para evitar que cualquier emperador se hiciera cristiano

cristiana en sistema de leyes positivas conllevaría ejercer «la violencia legítima» para hacer cumplir la fe y, de inmediato, intervendría la pasión de dominar —dada la condición pecadora humana— empañándolo todo. Convertiríamos la fe cristiana en un sustituto ideológico del conglomerado romano. El estado se encuentra en el plano de las construcciones creadas por el hombre pecador. Si convertimos la fe en ley positiva manipularíamos la fe como los romanos habían hecho con la religión.

b) Una segunda solución sería esfumarse, la huída, todo lo más diluirse dentro del estado como comunidad al margen de la realidad política. El apartarse de las realidades temporales puede ser válido para unos pocos, pero es absolutamente inviable para el conjunto de los cristianos¹¹². Las opciones comunitaristas tienen la cuestión abierta de dar respuesta a la interrelación con «los de fuera», la comunidad está inmersa siempre en un marco político¹¹³.

c) La tercera salida, la que —en mi opinión— asume San Agustín, es adoptar una posición pragmática ante el estado:

i) Que duda cabe, todos vivimos mejor si hay paz a que si hay guerra, en orden que en anarquía, con recursos que con hambre. Hay una serie de bienes materiales que necesitamos y que todos los hombres valoramos. Lo decisivo para el cristiano es el destino futuro, pero eso no conlleva despreciar los bienes presentes¹¹⁴.

para conseguir la felicidad de Constantino, siendo así que la única razón del ser cristiano es la vida eterna, privó de esta felicidad a Joviano mucho antes que a Juliano; permitió que Graciano fuera asesinado por una tiránica espada....» (V,25).

¹¹² «Pero ¿qué hemos de decir, sino que es preciso huir de en medio de Babilona? Esta amonestación profética (Is 48,20) ha de ser entendida tan espiritualmente, que tenemos que alejarnos de la ciudad de este mundo, sociedad de ángeles y hombres impíos, avanzando hacia el Dios vivo por los peldaños de la fe que obra por medio de la caridad» (XVIII,18,1). «El sabio —afirman todos estos filósofos— debe vivir en sociedad. Esta afirmación la suscribimos nosotros con mucha más fuerza que ellos. En efecto, ¿de dónde tomaría su origen, como iría desarrollándose y de qué manera conseguiría el fin que se merece esta ciudad de Dios (...) si la vida de los santos no fuese una vida en sociedad?» (XIX,5).

¹¹³ Véase el planteamiento de (Milbank 2004 [1990]) y su discusión por (Harding 2008).

¹¹⁴ «¡Cuánto más el hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano! ¡Si hasta los mismos malvados emprenden la guerra en busca de la paz para los suyos!» (XIX,12,2). «Las dos [ciudades], sin embargo, disfrutan igualmente de los bienes temporales, o igualmente son afligidas por los males, ciertamente con fe diversa, con diversa esperanza, con caridad diversa, hasta que sean separadas en el último juicio y consiga cada una su propio fin, que no tendrá fin» (XVIII,54,2).

ii) Al cristiano se le pide usar esos bienes, no tenerlos por absolutos¹¹⁵. Todos queremos vivir lo mejor posible, pero no se puede hacer a cualquier precio. Tampoco debe creer que por el simple hecho de ser cristiano tiene asegurados los bienes, ni que al malo le caerán todas las desgracias. El vivir como ciudadano de la celeste no garantiza nada, por no garantizar no está garantizada ni la perseverancia final. Los males afligirán siempre por igual a malos y buenos¹¹⁶. *La Ciudad de Dios* tiene mucho de teodicea escrita para cristianos¹¹⁷. Nunca hay que

«Dios, el autor sapientísimo, y el justísimo regulador de todo ser, ha puesto a este mortal género humano como el más bello ornato de toda la tierra. El ha otorgado al hombre determinados bienes apropiados para esta vida: la paz temporal a la medida de la vida mortal en su mismo bienestar y seguridad, así como en la vida social con sus semejantes, y, además todo aquello que es necesario para la protección o la recuperación de esta paz, como es todo lo que de una manera adecuada y conveniente está al alcance de nuestros sentidos: la luz, la oscuridad, el aire puro, las aguas limpias y cuanto nos sirve para alimentar, cubrir, cuidar y adornar nuestro cuerpo. Pero todo ello con una condición justísima: que todo el mortal que haga recto uso de tales bienes, de acuerdo con la paz de los mortales, recibirá bienes más abundantes y mejores, a saber: la paz misma de la inmortalidad, con una gloria...» (XIX,13,2).

¹¹⁵ «Los buenos, ciertamente, usan de este mundo para gozar de Dios; los malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo» (XV,7). «Ya no tiene en absoluto por qué estar pesarosa ni siquiera de la misma vida temporal [la familia cristiana], puesto que ella aprende a conseguir la eterna, y, como peregrina que es, hace uso, pero no cae en la trampa de los bienes terrenos» (I,29). «La familia humana que no vive de la fe busca la paz terrena en los bienes y ventajas de esta vida temporal. En cambio, aquella cuya vida está regulada por la fe está a la espera de los bienes eternos prometidos para el futuro. Utiliza las realidades temporales de esta tierra como quien está en patria ajena» (XIX,17). «Mira [el prelado] por los bienes en que se puede disfrutar en esta vida legítimamente, sí, pero pone en ellos un goce más allá de lo legítimo» (I,9,3).

¹¹⁶ «Sufren juntos [malos y buenos] no porque juntamente lleven una vida depravada, sino porque juntos aman la vida presente. No con la misma intensidad, pero sí juntos» (I,9,3). «De aquí que, en idénticas pruebas, los malos abominan y blasfeman de Dios; en cambio, le suplican y no cesan de alabarle los buenos. He aquí lo que interesa: no la clase de sufrimientos, sino cómo los sufre cada uno. Agitados con igual movimiento, el ceno despiden un hedor insufrible, y el ungüento una suave fragancia» (I,8,2). «En las presentes circunstancias aprendemos a sobrellevar con serenidad de espíritu los males, sufridos también por los buenos, y a no sobrevalorar los bienes, que poseen incluso los malos» (XX,2). «Aprendamos una saludable lección: el no darle excesiva importancia ni a los bienes ni a los males, puesto que los vemos tanto en los buenos como en los malos, y sí, en cambio, el buscar los verdaderos valores, propios de los buenos, y evitar con todas nuestras fuerzas aquellos males exclusivos de los malvados» (XX,2).

¹¹⁷ La obra trata también de resolver cuestiones planteadas por cristianos: «De estos hechos ha surgido un interrogante: ¿Cómo es posible que los favores divinos hayan alcanzado también a los impíos y desagradecidos? ¿Por qué razón han tenido que sufrir idénticos rigores, causados por los enemigos, lo mismo los hombres religiosos

perder la confianza puesta en Dios¹¹⁸, ni olvidar que es la providencia de Dios la que dirige la historia¹¹⁹.

iii) ¿Y si nos atacan? Pues si nos atacan nos defendemos. San Agustín no elude el problema, no habla sólo de una actitud espiritual ante los bienes de este mundo. La condición pecadora del hombre hace que existan guerras y otros muchos males creados por los hombres. Así es la condición humana¹²⁰. La misma estabilidad de la sociedad requiere de actuaciones que están llenas de interrogantes para garantizar el orden público¹²¹. ¿Dará igual cualquier sistema político, Roma que los bárbaros? ¿Acaso es lo mismo cualquier tipo de estado? No. Por supuesto que no. San Agustín no entra en la discusión sobre cuál es la

que los impíos?» (II,2). No hay que olvidar que la obra va dirigida a cristianos y, por su medio, hacia los paganos: «Así que ni a ti, mi querido Marcelino, ni a los otros a cuyo provecho va dirigido este mi trabajo» (II,1). «No sintáis fastidio [asco] de vuestra vida, fieles a Cristo...» (I,28,1).

¹¹⁸ «Dios no puede permitir jamás que sucedan estos acontecimientos con sus santos si con ello corre peligro de desaparecer la santidad que él les confirió y que en ellos continua amando» (I,28,2).

¹¹⁹ «Dios, pues, el autor y dispensador de la felicidad, es quien distribuye los reinos terrenos tanto a buenos como a malos, puesto que El es el solo Dios verdadero. Y no lo hace a bulto, y como fortuitamente: es Dios y no la Fortuna. Al contrario, lo hace según una ordenación que ha infundido a las cosas y a la sucesión de los tiempos, ordenación oculta para nosotros y sumamente clara para El. A esta ordenación temporal, sin embargo, El no está sujeto, sino que es El quien, como Señor, lo esta rigiendo, y, como moderador, ordenando. La felicidad, en cambio, sólo la concede a los buenos. Los siervos pueden estar o no estar en posesión de ella, y también pueden tenerla o no tenerla los reyes. Con todo, la felicidad plena sólo se hallará en aquella vida donde ya nadie será siervo. He aquí la razón por la que Dios concede los reinos terrenos tanto a buenos como a malos: para evitar que sus fieles, niños todavía en el progreso del espíritu, vivan anhelando estos dones como algo de gran importancia» (IV,33).

¹²⁰ «En efecto, aunque se luche en una guerra justa, el adversario lucha cometiendo pecado» (XIX,15). «Es la injusticia del enemigo la que obliga al hombre formado en la sabiduría a declarar las guerras justas. Esta injusticia es la que el hombre debe deplorar por ser injusticia del hombre, aunque no diera origen necesariamente a una guerra. Males como éstos, tan enormes, tan horrendos, tan salvajes, cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia. Pero el que llegue a sufrirlos o pensarlos sin sentir dolor en su alma, y sigue creyéndose feliz, está en una desgracia mucho mayor: ha perdido hasta el sentimiento humano» (XIX,7).

¹²¹ «¿Qué diremos de las sentencias emitidas por los hombres sobre los hombres que no pueden faltar en la vida ciudadana, por muy en paz que transcurra? (...) Una vez condenado y ajusticiado, todavía el juez ignora si acaba de matar a un inocente o a un culpable (...). En tales tinieblas de la vida social, un juez con sabiduría ¿se sentará en el tribunal o no se sentará? Se sentará, naturalmente. Se lo impone y le arrastra al desempeño de este cargo la sociedad humana, a la que él tiene como un crimen abandonar» (XIX,6).

mejor forma de gobierno. Es algo relativo, hay diversidad de estados¹²². Lo que sí es claro es que no quiere la desaparición política de Roma y su sustitución por otra realidad; no pierde la esperanza en que podamos salir de esta crisis¹²³.

iv) San Agustín no despolitiza al cristiano aunque en algún momento lo parezca¹²⁴. El mantenimiento de una serie de bienes requerirá la colaboración en un justo ordenamiento del estado¹²⁵. Es más,

¹²² Pero con mínimos, la libertad religiosa: «Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que —según la enseñanza recibida— debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero» (XIX,17). San Agustín es consciente de que hay cristianos fuera del Imperio: «...aun los que no están bajo el yugo romano se encontrarán en el pueblo cristiano» (XVIII,32).

¹²³ «Aunque, en realidad, el Imperio Romano acaba de sufrir un duro golpe, más bien que un cambio. Percances como éste ya los ha soportado en épocas anteriores al cristianismo y se ha repuesto de nuevo. No hay por qué desesperar de que ocurra otro tanto en nuestra época. ¿Quién conoce los designios de Dios en ese punto? (IV,7). También (V,17,1). Ha habido cosas buenas: «La ciudad de Roma fue fundada como otra Babilonia, y como hija de la primera Babilonia, por medio de la cual le plugo a Dios someter el orbe de la tierra y apaciguarlo en sus inmensas dimensiones, reduciéndolo a una sociedad de la misma administración y de las mismas leyes» (XVIII,22).

¹²⁴ «Con respecto a la presente vida de los mortales, que se desliza en un puñado de días y luego se termina, ¿qué interés tiene para el hombre vivir bajo un dominio político u otro, con tal que los gobernantes no nos obligue a cometer impiedades o injusticias?» (V,17,1). ¿Y si obligan a ello? No despolitiza.

¹²⁵ «He aquí que el uso de las cosas indispensables para esta vida mortal es común a estas dos clases de hombres y de familias. Lo que es totalmente diverso es el fin que cada uno se propone en tal uso» (XIX,17). «La ciudad celeste, por el contrario, o mejor la parte de ella que todavía está como desterrada en esta vida mortal, y que vive según la fe, tiene también necesidad de esta paz hasta que pasen las realidades caducas que la necesitan. Y como tal, en medio de la ciudad terrena va pasando su vida de exilio en una especie de cautiverio, habiendo recibido la promesa de la redención y, como prenda, el don del Espíritu. No duda en obedecer a las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria. Y dado que ella es patrimonio común a ambas ciudades, se mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vida mortal se refiere» (XIX,17). «En esta su vida como extranjera, la ciudad celestial se sirve también de la paz terrena y protege, e incluso desea —hasta donde lo permita la piedad y la religión—, el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida. Ella ordena la paz terrena a la celestial, la única paz que al menos para el ser racional debe ser reconocida como tal y merecer tal nombre, es decir, la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía en Dios» (XIX,17). Incluso «Pero, en este caso, quien mata no es la persona que presta sus servicios a la autoridad; es como

al cristiano no sólo le conviene sino que le interesa la existencia del estado¹²⁶.

v) San Agustín aboga por una participación de los cristianos en la vida socio-política y un compromiso en el cumplimiento de su deber en la situación social a que la vida les ha llevado¹²⁷. Por supuesto también en la actividad política, con gobernantes buenos ganamos todos¹²⁸.

la espada, instrumento en manos de quien la maneja. De ahí que no quebrantaron, ni mucho menos, el precepto de no matarás los hombres que, movidos por Dios, han llevado a cabo guerras, o los que, investidos de pública autoridad, y ateniéndose a su ley, es decir, según el dominio de la razón más justa, han dado muerte a reos de crímenes» (I,21).

¹²⁶ «Desgraciado, por tanto, el pueblo alejado de este Dios. Con todo, también él ama la paz, una cierta paz que le es propia y que no hay por qué despreciar. Cierto que no disfrutará de esta paz al final, porque no la ha utilizado debidamente antes de ese final. Y a nosotros nos interesa también que durante el tiempo de esta vida disfrute de esta paz, puesto que mientras están mezcladas ambas ciudades, también nos favorece la paz de Babilonia. De esta ciudad se libera el pueblo de Dios por la fe, es verdad, pero teniendo que convivir con ella durante el tiempo de su destierro. De aquí que el mismo Apóstol encomendase a la Iglesia orar por los reyes y autoridades, (...). Ya el profeta Jeremías, junto con el anuncio al antiguo pueblo de Dios de su futura cautividad, y con el mandato divino de que fuesen dócilmente a Babilonia, ofreciendo sus mismos padecimientos como un servicio a Dios, les aconsejó también que orasen por la ciudad, y les dijo: «Porque su paz será la vuestra». Una paz todavía temporal, por supuesto, común a buenos y malos» (XIX,26).

¹²⁷ «No tiene importancia en esta ciudad, al abrazar la fe que nos lleva a Dios, se adopte un género de vida u otro, con tal que no sean contrarios a los preceptos divinos» (XIX,19). «En la acción no hay que apegarse al cargo honorífico o al poder de esta vida, puesto que bajo el sol todo es vanidad. Hay que estimar más bien la actividad misma, realizada en el ejercicio de ese cargo y de esa potestad, siempre dentro del marco de la rectitud y utilidad, es decir, que sirva al bienestar de los súbditos tal como Dios lo quiere» (XIX,19). «A nadie se le impide la entrega al conocimiento de la verdad, propia de un laudable ocio. En cambio, la apetencia por un puesto elevado, sin el cual es imposible gobernar un pueblo, no es conveniente, aunque se posea y se desempeñe como conviene. Por eso el amor a la verdad busca el ocio santo, y la urgencia de la caridad acepta la debida ocupación. Si nadie nos impone esta carga debemos aplicarnos al estudio y al conocimiento de la verdad. Y si se nos impone debemos aceptarla por la urgencia de la caridad» (XIX,19).

¹²⁸ «Pero los que, dotados de una piedad verdadera, llevan una vida intachable, si poseen las ciencias del gobierno de los pueblos, no hay nada más feliz para las empresas humanas cuando da la coincidencia de que, por la misericordia de Dios, tienen el poder en sus manos. Esta clase de hombre, por muy excelsas que sean sus virtudes, las atribuyen exclusivamente a la gracia de Dios, que a instancias de sus deseos, de su fe y de sus súplicas se las ha concedido. Son conscientes, al mismo tiempo, de todo lo que les falta hasta llegar a la perfección de la justicia, a la medida de como se practica en aquella sociedad de los santos ángeles, para la cual ellos se esfuerzan en disponerse» (V,19). Bellas palabras para «el político cristiano»; se trata de gobernantes cris-

3. La vida política del cristiano implica una tensión permanente. En cada momento y lugar, el cristiano deberá discernir lo que es actuación en favor de un justo ordenamiento —siempre humano— y compromiso por la permanencia del estado; sin traspasar el límite de lo que ya no es sino encarnación de la pasión por dominar que lleva a la autoafirmación individual y colectiva. La definición pragmática de estado, no esencialista, que hace San Agustín lo posibilita y permite intervenir al cristiano en el juego de intereses que dirigen la orientación de lo público¹²⁹. ¿Es factible? Es el desafío del cristiano. Aquí te la juegas. Tu destino, cielo o infierno depende de tu «sabiduría de la vida»¹³⁰. No da igual, por tanto, blanco que negro, hacer leyes justas que injustas, ser un juez justo que injusto, robar que no robar, defender al inocente que colaborar con la opresión, totalitarismo que liber-

tianos, no de estados cristianos. «Así, pues, cuando al Dios verdadero se le adora, y se le rinde un culto auténtico y una conducta moral intachable, es ventajoso que los buenos tengan el poder durante largos períodos sobre grandes dominios. Y tales ventajas no lo son tanto para ellos mismos cuanto para sus súbditos. Por lo que a ellos concierne, les basta para su propia felicidad con la bondad y honradez. Son éstos dones muy estimables de Dios para llevar aquí una vida digna y merecer luego la eterna. Porque en esta tierra, el reinado de los buenos no es beneficioso tanto para ellos cuanto para las empresas humanas. Al contrario, el reinado de los malos es pernicioso sobre todo para los que ostentan el poder, puesto que arruinan su alma por una mayor posibilidad de cometer crímenes. En cambio, aquellos que les prestan sus servicios sólo quedan dañados por la propia iniquidad. En efecto, los sufrimientos que les vienen de señores injustos no constituyen un castigo de algún delito, sino una prueba de su virtud. Consiguientemente, el hombre honrado aunque esté sometido a servidumbre, es libre. En cambio, el malvado, aunque sea rey, es esclavo, y no de un hombre, sino de tantos dueños como vicios tenga.» (IV,3). «Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?» (IV,4).

¹²⁹ Los análisis hechos de las relaciones de San Agustín con altos funcionarios del Imperio, cristianos ellos, son muy clarificadores al respecto. San Agustín ni pone en cuestión la existencia del Imperio, ni —diría yo— lo que es su ordenamiento jurídico básico. En ese «respeto constitucional», por decirlo de alguna forma, discute sobre problemas concretos que se plantean e insta siempre a actuar en las responsabilidades públicas iluminados por la fe cristiana. Creo que los análisis que ha hecho el profesor Robert Dodaro, OSA, del modo en que San Agustín se desenvuelve en la situación política concreta son muy iluminadores para la perspectiva expuesta. San Agustín ni diviniza, ni demoniza, ni huye de la política; juega con ella. Una vez desmitificada y desmontada la cosmovisión que trascendentaliza lo político, queda un marco jurídico, mucho más neutro, sustentado en la definición pragmática que hace del estado, inevitable para vivir y en el que hay que moverse. Pueden verse (Dodaro 2003) (Dodaro 2004) (Dodaro 2005) (Dodaro 2008) (Dodaro 2009) entre otras contribuciones.

¹³⁰ «En la segunda [ciudad de Dios], en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando como premio en la sociedad de los santos, hombres y ángeles, que Dios sea todo en todas las cosas» (XIV,28).

tad... Habrá distintas responsabilidades sociales. Unos ocuparán unos puestos y otros otro. A todos juzgará Dios por igual¹³¹.

Quizá podamos concluir de lo anterior que San Agustín piensa que cuanto menos peso tenga el estado, mejor para todos¹³². No lo sé. Algunos autores lo afirman¹³³. Lo que sí es claro es que San Agustín quita el estado a los dioses y se lo entrega a los hombres. El pecado original hizo que la vida desembocara en la muerte y la sociedad en el estado; y el pecado de cada día trata de vencer a la muerte afirmando al hombre en su *ciudad terrena*. Con ambas realidades, la muerte y la sociedad humana políticamente organizada, hay que vivir. Según lo hagamos así será el destino. Ellas desaparecerán, nosotros permaneceremos¹³⁴.

¹³¹ Volviendo a la tesis de Markus: creo que en esa tensión por no dejarse llevar por la voluntad de dominio, el cristiano está llamado a crear el «saeculum», a «secularizar» el estado, es decir, a construir el espacio más neutro posible para la vida social evitando la tentación de la autoafirmación colectiva. No porque ese espacio exista previamente, sino porque lo crea él. Lo realiza desde su fe en la *ciudad de Dios*, es decir, desde su opción creyente. Revisando las tesis del último Habermas, el cristiano puede participar en la vida pública desde su visión creyente, por tanto confesionalmente, porque su opción creyente «desacraliza» de forma radical el marco político. Relativiza por ello absolutamente cualquier cosmovisión, incluida la «inmanentista» —por llamarla de algún modo— que no es más que una ideología de «sacralización» de la realidad presente y entra así el cristiano en el juego político de discusión racional desde su misma fe. El planteamiento de San Agustín podría inspirar esta opción.

¹³² «De hecho ha sido la injusticia de los enemigos quien ha provocado las guerras justas, dando pie a que el Estado aumentara sus fronteras. Por supuesto que éste quedaría reducido a una escasa extensión si los pueblos limítrofes, por ser pacíficos y justos, no le hubieran dado lugar con sus ofensas a provocaciones bélicas contra ellos. De esta forma, y para un mayor bienestar de los hombres, no existirían más que pequeños Estados satisfechos de su mutua vecindad y concordia. Así el mundo sería, con un gran número de Estados de distintos pueblos, como una ciudad con numerosas casas y vecinos. Por eso el guerrear y el dilatar la extensión del propio Estado mediante la conquista de otros pueblos, para los malvados se presenta como el camino hacia la felicidad, y para los buenos como una ineludible necesidad» (IV,15).

¹³³ El mundo de San Agustín es muy lejano y sería un anacronismo intentar hacerle decir: de estado «siempre el mínimo necesario», «nunca el máximo posible». No obstante, toda la discusión actual anglosajona de interpretación «liberal» del pensamiento de San Agustín es apasionante. Véase sobre el tema (Meilaender 2003) y (Lee 2011) con abundante bibliografía. La grandeza de *La Ciudad de Dios* estriba, entre otras cosas, en la riqueza de lecturas que permite. Ya lo he insinuado en alguna nota anterior, un «diálogo» a «tres bandas» —Rawls, Habermas, San Agustín— puede ser muy esclarecedor en la discusión actual —crucial— de la filosofía política sobre el papel de las creencias —cristianas— en el espacio público, véase (Habermas y Ratzinger 2006).

¹³⁴ Hay un paralelismo en San Agustín entre las relaciones fe-razón y esperanza-compromiso: el esfuerzo por razonar la fe no me valdrá en nada para ver lo que Dios

6. FINAL

La tentación de la *ciudad terrena* es permanente en la historia¹³⁵. Y no sólo por el Reich y el paraíso marxista —no olvidemos que hubo Reich y hay paraísos marxistas porque hubo millones de nazis y de héroes rojos—. Crear el «cielo en la tierra» parece ser, una y otra vez, el destino del hombre. No sólo por los totalitarismos. Estaríamos equivocados si lo reducimos así.

¿Acaso creía Roma de sí misma algo diferente a lo que nuestras sociedades democráticas occidentales, con su estado de bienestar, piensan de sí mismas? ¿Causó más estrépito en el Imperio la caída de Roma que el propiciado por el derrumbe de las Torres Gemelas en toda la civilización occidental? Difícil de precisar. Roma se pensaba a sí misma como la definitiva y como la mejor. Igual que nosotros, y además, ambos, con toda la razón del mundo¹³⁶. Pretender comparar el derecho romano con las normas bárbaras, o cualquier aberración totalitaria con nuestras democracias liberales es un insulto a la razón. Sin embargo, nuestra civilización occidental no deja de ser una *ciudad terrena* con millones de ciudadanos que, movidos en la vida por su pasión de dominio, no buscan más allá de su bienestar temporal. Atados siempre a lo político, con la esperanza puesta en conseguir, de una forma u otra, gracias a la ciudad, la vida plena y feliz¹³⁷. Pocas obras habrá habido

es, pero da la medida de mi fe; el compromiso en el mundo no construirá ningún cielo, pero sí muestra la medida de mi esperanza en él. Ver a Dios y cielo son pura gracia.

¹³⁵ «La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán tienen sobre todo que llegar, queriendo su esencia, al poder. Y lo lograrán si, y sólo si, nosotros, profesores y alumnos, exponemos, por un lado, la ciencia a su más propia necesidad y, por otro, nos mantenemos firmes en el destino alemán con todo su apremio», afirmaba Heidegger en su toma de posesión como Rector de la Universidad de Friburgo en 1933 (Heidegger 1996 [1933]: 9). «La raíz de la historia es, empero, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria» (Bloch 1980 [1959]: v. 3, 501), así acababa Bloch su obra. Este mundo como patria.

¹³⁶ «No abandonó a sus fieles bajo la dominación de una raza, bárbara, sí, pero humana» (I,14). O sea, que eran humanos, pero no dejaban de ser unos bárbaros. «Aún sigue en pie la ciudad que nos engendró según la carne. ¡Gracias a Dios!» (*Sermón* 105,9).

¹³⁷ Fascinación por lo político que afecta a todos: ¡Incluso entre religiosos! Ahí está la pasión con la que, muchos de ellos, siguen y viven los avatares políticos. Un interesante comentario sobre la vida religiosa y *La Ciudad de Dios* es (Graham 2011).

en la historia tan corrosivas sobre el estado y lo político como *La Ciudad de Dios*.

Sin embargo, pese a ello, *La Ciudad de Dios* se ha visto envuelta a lo largo de la historia en la paradoja. Primero porque cuando la Iglesia, en cuanto institución, se convirtió en estado e intervino como actor en el juego concreto de lo política, fue usada en determinados momentos como sustento ideológico para tal participación¹³⁸. Y, segundo, mucho más paradójico, porque a fin de cuentas, nuestra vida política es deudora de siglos de cristianismo, de discusiones sólo entre cristianos —prácticamente hasta el siglo XVIII—, de la cosmovisión cristiana. En aspectos cruciales de nuestra civilización occidental —el concepto de sujeto político, la visión del tiempo en la historia— la deuda contraída con la lectura de *La Ciudad de Dios* es impagable¹³⁹.

No es que San Agustín se inventara el cristianismo, por supuesto que no. El cristianismo, en cuanto sistema de creencias, llevaba siglos de existencia; pero tales creencias entraban en completa contradicción con la visión clásica de la realidad. Él supo, en aquel momento histórico de crisis¹⁴⁰ y cuando las cosas estaban mitad y mitad, desmontar toda una cosmovisión filosófico-política e interpretar la fe de modo que permitiese sustentar una nueva forma de entender la vida social y política sin mezclar por ello al cristianismo —en cuanto institución, Iglesia— con el juego del poder. Ahí estriba la grandeza de *La Ciudad de Dios*, especialmente de su segunda parte. Articular, de modo racional, el conjunto de creencias cristianas como cosmovisión que posibilita un modo de desarrollar la vida socio-política del ser humano sin, por ello, hipotecar la fe.

San Agustín arrasó la concepción clásica. Casi, incluso, literalmente. El *De re publica* de Cicerón tras la caída del Imperio se perdió. Nadie consideró interesante seguir copiando la que había sido la obra más importante de filosofía política romana. Nadie se acordó de ella. Los humanistas del Renacimiento buscaron y rebuscaron, nunca la hallaron. Salvo por las citas que hacían San Agustín y algunos otros autores, permanecía perdida¹⁴¹. En 1819 el prefecto de la Biblioteca

¹³⁸ No entro en la discusión del agustinismo político, puede verse (García 2011).

¹³⁹ Incluido el «consenso entrecruzado» resultado de siglos de cristianismo y de lectura de *La Ciudad de Dios*. La afirmación (Rawls 2004: 166), la única que hace sobre San Agustín en su libro, es discutible. Ver el estudio (Meilaender 2003).

¹⁴⁰ «En un mundo que se tambalea y se derrumba» (II,18,3).

¹⁴¹ Excepto el libro VI, *El sueño de Escipión*, que sí está bien conservado gracias al comentario que hizo Macrobio a finales del siglo IV o inicios del V.

Vaticana, al inventariar un conjunto de códices procedentes de un antiguo convento, se fijó en un palimpsesto. Era un ejemplar del *De re publica*. Los monjes habían cogido parte de sus hojas, raspadas y barrajadas de cualquier manera, y las habían usado para escribir sobre ellas una copia de los *Comentarios a los Salmos* de San Agustín¹⁴².

Puede que esta anécdota encierre en sí un significado más profundo. Cada época tiene su *De re publica*, y por encima de él, los cristianos de cada tiempo y lugar, estamos llamados a reescribir nuestra correspondiente *Ciudad de Dios*. En un trabajo estrictamente racional por desmontar la ideología que sustenta cualquier cosmovisión socio-política, *ciudad terrena* al fin y al cabo; un esfuerzo que, en el fondo, sólo nos interesará a nosotros. La obra de San Agustín es pesada y aburrida, claro, cientos de páginas para barrer una ideología que desapareció hace ya quince siglos. Aquel mundo no es el nuestro.

Pero hay más, a partir de esa labor de crítica racional, seguiremos invitados a presentar la fe con toda la fuerza de nuestra razón, de modo que sea, no sólo algo plausible, sino que también, llene de esperanza y motive la caridad. Algo que sólo se puede hacer en las categorías de cada tiempo y lugar y que, como tal creación humana estará en función de un contexto muy determinado; también, al final, sólo valdrá para nuestro mundo como la obra de San Agustín sirvió al suyo¹⁴³.

Sin duda estos dos objetivos, crítico y constructivo, latían ya detrás de aquellas palabras que, en uno de esos sermones inmediatos al saqueo de Roma, San Agustín dirigió a sus fieles. Bien pudieron ha-

¹⁴² Se conserva en conjunto menos de la mitad de la obra total. Para la historia de la transmisión del texto puede verse la introducción de Álvaro D'Ors en (Cicerón 1984: 8-13). También, más detallada (Sánchez Vallejo 1958: XVI-XIX).

¹⁴³ El racionalismo que despide *La Ciudad de Dios* es tremendo. Es una impresión inmediata que produce la lectura seguida de la obra. No se trata sólo de cuando discute problemas, diríamos, estrictamente filosóficos, sino que en toda la lectura de la Escritura tiene auténtica obsesión por hacer ver que lo que dice el texto sagrado es, no verdadero, sino racionalmente creíble. Puede pasarse dos páginas enteras para demostrar que si la Escritura afirma que entraron 75 en Egipto, es que entraron 75, ni uno más ni uno menos (XVI,40), parecido resulta el problema de si Abrahán sale de Jarán antes o después de la muerte de su padre (XVI,15). De los mellizos (V,2 y siguientes) a los gusanos (XXI,2) hay ejemplos a cientos de esta pasión agustiniana por la razón. Al final de la obra se pierde ya la cuenta de cuantas veces utiliza el argumento ciceroniano del consenso. La palma se la llevan en conjunto —creo— los últimos libros sobre el infierno y el cielo: en ellos refuta racionalmente de un modo sistemático las objeciones paganas y después las que plantean los cristianos.

ber inspirado su obra¹⁴⁴. Y, quizá también, ese rotundo reconocimiento de la propia fe: «sois cristianos; hermanos míos, somos cristianos», contenga ya el embrujo que *La Ciudad de Dios* encierra y que ha hecho de ella uno de las obras más fascinantes de la historia del pensamiento. El ensueño de la fe por ser evidente a la razón. San Agustín llevó la tarea al límite y casi consiguió convertir la fe, la esperanza y la caridad cristiana en —si me permiten la expresión— «lo obvio para la razón humana». No logró que ser cristiano fuera «lo obvio», nadie lo logrará por definición, pero cerca anduvo con *La Ciudad de Dios*. Puede, incluso, que nadie haya estado tan cerca. Bien poco le faltó. A punto estuvo.

REFERENCIAS

- AGUSTÍN, S. 2000. *La Ciudad de Dios*. 5ª ed. Trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero. Madrid: Bac.
- AGUSTÍN, S. 1983. «Sermón 105», en *Sermones* (2º). Trad. L. Cilleruelo, M. Campelo, C. Morán y P. de Luis. Madrid: Bac, pp. 717-731.
- ARISTÓTELES. 1995. *Física*. Trad. G. R. de Echandía. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. 1988. *Política*. Trad. M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- BLOCH, E. 1980 [1959]. *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.
- CICERÓN. 1989. *Las Leyes*. Trad. R. Labrousse. Madrid: Alianza.
- CICERÓN. 1984. *Sobre la República*. Trad. A. D'Ors. Madrid: Gredos.
- DODARO, R. 2003. «Augustine of Hippo between the secular city and the city of God», en *Augustinus Afer*, Ed. P.-Y. Fux, J.-M. Roessli y O. Wermelinger. Fribourg: Éditions Universitaires, pp. 286-305.
- DODARO, R. 2004. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DODARO, R. 2005. «Between the two cities: Political action in Augustine of Hippo», en *Augustine and politics*, Ed. J. Doody, K. L. Hughes y K. Paffenroth, Lanham: Lexington, pp. 99-115.
- DODARO, R. 2008. «Obispos, laicos y política según san Agustín», en *Estudio Agustiniano* 43: 489-506.
- DODARO, R. 2009. «Augustine and the possibility of political conscience», en *Augustinus. Ethik und Politik*, Hrsg. C. Mayer. Würzburg: Augustinus Verlag - Echter, pp. 223-241.
- DYSON, R. W. 2005. *St. Augustine of Hippo. The christian transformation of political philosophy*. London: Continuum.
- ELIO ARISTIDES. 1997. «XXVI. Discurso a Roma», en *Discursos (IV)*. Trad. J. M. Cortés Copete. Madrid: Gredos, pp. 207-271.

¹⁴⁴ «No desfallezcamos, por tanto, hermanos. A todos los reinos terrenos les llegará su fin. Si el momento presente representa el fin, Dios lo sabe. Quizá no ha llegado aún y deseamos que no llegue por cierta flaqueza o compasión o miseria nuestra. Pero ¿acaso por esto no ha de llegar? Afianzad la esperanza en Dios, anhelad lo eterno, esperad lo eterno. Sois cristianos; hermanos míos, somos cristianos» (*Sermón* 105,11).

- FERRARY, J. L. 2003. «Cicero. Les dialogues politiques: De Republica, De Legibus», en *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Supplément*, Dir. R. Goulet. Paris: CNRS, pp. 680-697.
- GARCÍA, R. M. 2011. «Agustín ¿Es 'augustinista' en política?», en *Revista Agustiniana* 52: 305-327.
- GAWLICK, G., GÖRLER, W. 1994. «Cicero», en *Die Philosophie der Antike. Band 4. Die Hellenistische Philosophie*, Hrsg. H. Flashar. Basel: Schwabe, pp. 991-1168.
- GRAHAM, P. 2011. «Religious life in a post-secular context: An augustinian perspective», en *The Downside Review* 129: 43-58.
- HABERMAS, J., RATZINGER, J. 2006. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.
- HARDING, B. 2008. *Augustine and roman virtue*. London: Continuum.
- HEIDEGGER, M. 1996 [1933] *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- LAMIRANDE, E. 1986-1994. «Ciuitas Dei», en *Augustinus-Lexikon*, Hrsg. C. Mayer. Basel: Schwabe, vol I, cols. 958-969.
- LEE, G. W. 2011. «Republics and their loves: rereading City of God 19», en *Modern Theology* 27: 553-581.
- MAQUIAVELO, N. 1987. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- MARCO AURELIO. 1977. *Meditaciones*. Trad. R. Bach Pellicer. Madrid: Gredos.
- MARKUS, R. A. 1970. *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEILAENDER, P. C. 2003. «The problem of having only one city: An augustinian response to Rawls», en *Faith and Philosophy* 20: 170-188.
- MILBANK, J. 2004 [1990]. *Teología y teoría social*. Barcelona: Herder.
- O'DALY, G. 1986-1994. «Ciuitate Dei (De)», en *Augustinus-Lexikon*, Hrsg. C. Mayer, Basel: Schwabe, vol. I, cols. 969-1010.
- O'DALY, G. 1999. *Augustine's City of God. A reader's guide*. Oxford: Oxford University Press.
- PLATÓN. 1986. *Diálogos. IV. República*. Trad. C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- POWELL, J. G. F. 1999. «Introduction: Cicero's philosophical works and their background», en *Cicero the Philosopher*, Ed. J. G. F. Powell. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-35.
- RADFORD, R. T. 2002. *Cicero. A study in the origins of republican philosophy*. Amsterdam: Rodopi.
- RAWLS, J. 2004. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. 2000. *La pascua de la creación. Escatología*. 3ª ed. Madrid: Bac.
- SÁNCHEZ VALLEJO, F. 1958. *Marco Tulio Cicerón, De re publica*. Santander: Sal Terrae.
- SCHOFIELD, M. «Cicero's definition of res publica», en *Cicero the Philosopher*, Ed. J. G. F. Powell. Oxford: Oxford University Press, pp. 63-83.
- TRUYOL Y SERRA, A. 1982. *Historia de la filosofía del derecho y del estado. 1. De los orígenes a la baja Edad Media*. Madrid: Alianza.
- WEBER, M. 1980 [1919]. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

LA CIUDAD DE DIOS Y LA PAZ. LA PAZ:
UN GRAN PROYECTO CON MIRAS
A UNA META FINAL

SANTIAGO SIERRA RUBIO, OSA
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

El libro de la Ciudad de Dios fue provocado por la caída de Roma del 410. Los paganos aprovechando esta circunstancia como una oportunidad para acusar a los cristianos y para revitalizar sus ritos paganos. De hecho, La Ciudad de Dios comienza refutando las críticas de los paganos al cristianismo. Pero este libro es mucho más que una apologética antipagana, es todo un proyecto doctrinal que se ha ido gestando a lo largo de los años y con vistas a una meta final: la paz en Dios. La historia de la humanidad es la historia de las dos ciudades que juntas se proyectan en el futuro. Los dos amores, que dan origen a las dos ciudades, es permanente en el pensamiento de Agustín. Por lo cual muy bien hubiera podido escribir una obra como esta sin esta motivación inmediata, ya que el fin último de la humanidad no es otro que la vida eterna con Dios, en la paz de Dios y en la Ciudad de Dios. El fin último y la perspectiva definitiva de la Ciudad de Dios es la vida y la paz eterna, el disfrute y el descanso en Dios. Dentro de esta obra de La ciudad de Dios, el libro diecinueve, centrado en la felicidad y la paz, ocupa un puesto de honor. La paz es presentada como fin supremo y exigencia de la naturaleza humana, es definida desde las diversas vertientes: paz interna y externa, paz de la ciudad terrena y de la celeste, paz social y todo ello proyectado hacia la meta final de la paz de Dios.

PALABRAS CLAVE:

Paz, felicidad, amor, ciudad terrena, ciudad de Dios, orden, tranquilidad, descanso, guerra, vida eternidad, descanso sabático, unidad, caridad, armonía, vida social, convivencia, santidad.

ABSTRACT:

The book of the City of God was motivated by the fall of Rome in 410. Pagans took advantage of that circumstance as an opportunity to accuse Christians and to give new life to their pagan rites. In fact, the City of God begins rebutting the critics of the Pagans against Christians. But this book is much more than an antipagan apologia, it is a complete doctrinal program that was incubated along the years and towards a final purpose: Peace in God. History of humanity is the history of the two cities that together are projected to the future. The two loves, that give origin to the two cities, are continuously present in Augustine thought. That is the reason why he could have written such a work without that immediate motivation, due to there is no other ultimate aim of humanity than eternal life with God, in God's peace and in the City of God. The ultimate goal and the definitive perspective of the City of God is life and eternal peace, enjoyment and rest in God. Inside the book of the City of God, book nineteen, focused on happiness and peace, has a place of honor. Peace appears as supreme goal and exigency of human nature; it is defined for different aspects: internal and external peace, peace in the earthly city and in the heavenly one, social peace and everything projected to the ultimate goal of the Peace of God.

KEY WORDS:

Peace, happiness, love, earthly city, City of God, order, calmness, rest, war, eternal life, sabbatical rest, unity, charity, harmony, social life, connivance, holyness.

«Tan estimable es la paz, que incluso en las realidades terrenas y transitorias normalmente nada sueña con un nombre mas deleitoso, nada atrae con fuerza más irresistible; nada, en fin, mejor se puede descubrir. Voy a hablar con cierto detenimiento de este tesoro que es la paz. Estoy seguro de que no me haré pesado a los lectores: lo pide el fin de esta ciudad de la que estamos tratando; lo pide aquello mismo que a todos nos es tan grato: la propia dulcedumbre de la paz» (De civ. Dei 19, 11).

1. EL PROYECTO DE LA CIUDAD DE DIOS

Es l3g3timo preguntarnos si la Ciudad de Dios es una obra ocasional o est1 proyectada de tiempo atr1s. Es verdad que la ocasi3n inmediata es la ca3da de Roma del 410, como nos dice el mismo Agust3n: «Entre tanto, Roma fue destruida por la irrupci3n de los godos, que actuaban a las 3rdenes del rey Alarico, y fue arrasada por la violencia de una gran derrota. Los adoradores de una multitud de dioses falsos, que llamamos originariamente paganos, esforz1ndose en atribuir su destrucci3n a la religi3n cristiana, comenzaron a blasfemar contra el Dios verdadero m1s despiadada y amargamente de lo acostumbrado. Por eso yo, ardiendo *del celo de la casa de Dios*, me decid3 a escribir contra sus blasfemias y errores los libros de *La Ciudad de Dios*» (Retractaciones 2, 43, 1). Pero la obra es m1s que una apolog3a antipagana, aunque es verdad que trata de refutar los argumentos paganos en contra de los cristianos, a eso dedica los tres primeros libros. Los paganos se preguntaban 3c3mo los dioses han podido permitir tales desgracias? Y los cristianos pensaban que Roma gozaba de la protecci3n particular de los Ap3stoles, de hecho, los sermones que predica Agust3n despu3s del saqu3o de Roma testimonian el abatimiento de paganos y cristianos y a trav3s de este libro Agust3n propone una respu3s-

ta profunda para encarar los miedos de unos y otros. El plan que traza Agustín nos lo dice él mismo al final del primer libro e incluye la refutación de la acusación a los cristianos del desastre de Roma, el motivo por el que Dios prestó su ayuda a algunas formas de conducta de algunos romanos y hablará contra los platónicos en aquellos puntos que disienten de nosotros ya que «deben quedar también refutados aquellos puntos en que disienten de nosotros, tomaremos esto como un deber ineludible, de forma que se resuelvan, con la ayuda de Dios, las objeciones contra la religión y luego dejemos firmemente asentada la ciudad de Dios, la verdadera religiosidad y el culto divino, en el cual únicamente se halla la verídica promesa de la felicidad eterna» (La ciudad de Dios 1, 36).

La Ciudad de Dios es una obra de madurez donde se dan cita los grandes temas de la revelación cristiana, es un monumento espiritual, compendio y síntesis de la teología de Agustín y análisis de la historia de la humanidad desde el punto de vista filosófico. La obra es un gran proyecto planificado desde el principio. La idea de las dos ciudades ya está presente antes del cuatrocientos en la Catequesis de los principiantes: «Y así dos ciudades, una de los malvados y otra de los justos, prosiguen su camino, desde el comienzo del género humano hasta el fin del mundo, ahora mezcladas con los cuerpos, aunque separadas en las voluntades, y en el día del juicio también deberán ser separadas en cuanto al cuerpo. Todos los hombres, en efecto, que aman la soberbia y el dominio temporal, con la vana imagen y la pompa de la arrogancia, como todos los espíritus, que tienen el mismo amor y cifran su gloria en esclavizar a los hombres, forman juntos una misma ciudad... Por el contrario, todos los hombres y todos los espíritus que buscan la gloria de Dios y no la suya, y lo siguen piadosamente, pertenecen a una misma sociedad» (La catequesis de los principiantes 19, 31).

La formulación clave de los dos amores y el origen de las dos ciudades, lo encontramos en un comentario al Génesis, donde dice: «Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho; el uno que está sometido a Dios, el otro en pugna con El; el uno tranquilo, el otro alborotado; el uno pacífico, el otro sedicioso; el uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, el otro que está ávido de cualquier clase de honores; el uno caritativo, el otro envidioso; el uno

que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que ansia someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que le gobierna para su propio provecho; tuvieron su asiento en los ángeles, uno en los buenos y otro en los malos, y diferenciaron bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que ordena y gobierna todas las cosas creadas, las dos ciudades creadas en medio del género humano; la una de los justos, la otra de los pecadores; las cuales, entremezcladas ahora temporalmente, transcurren la vida del mundo hasta que sean separadas en el último día del juicio; y así, la una uniéndose a los ángeles buenos, teniendo por jefe a su Rey, lleve una vida eterna; y la otra, juntándose a los ángeles malos, vaya con su príncipe al fuego eterno. Tal vez, si quiere el Señor, hablaremos más largamente en otro lugar sobre estas dos ciudades» (Génesis a la letra 11, 15, 20). Esta misma idea de dos ciudades que nacen de dos amores y sus propiedades lo encontramos en el libro de La ciudad de Dios (cfr. La ciudad de Dios 14, 28).

La historia de la humanidad se convierte en la obra de Agustín en la historia de las dos ciudades, en su peregrinar conjunto. La imagen de la ciudad despierta ecos bíblicos y resonancias profundas: Babilonia y Jerusalén, que representando entidades espirituales, son orientaciones opuestas con relación a Dios. Agustín tiene claro su propósito y nos lo dice: «Voy a exponer mi opinión sobre el origen de ambas, su proceso evolutivo y el final que les corresponde, según la ayuda que reciba de Dios; todo a gloria de la ciudad de Dios, que brillará con más claridad en contraste con sus opuestos» (La ciudad de Dios 1, 35). Y al final del libro nos dice: «Creo haber dado cumplimiento con el auxilio del Señor a esta gran obra. Quienes la tengan por incompleta o por excesiva, perdónenme. En cambio, quienes la vean suficiente, congratúlense conmigo y ayúdenme a dar gracias no a mí, sino a Dios» (La ciudad de Dios 22, 30, 6).

Por otra parte, Agustín trata de demostrar que el paganismo es incapaz de resolver los grandes problemas del hombre, tanto en la vida social terrena, como el de la felicidad teterna. El bienestar depende de la justicia y de la paz y describe el camino de la ciudad de Dios. ¡Qué duda cabe que la peregrinación y la paz son dos aspectos importantes en La ciudad de Dios! En el mismo prólogo expresa el motivo y el argumento de la obra: «La gloriosísima ciudad de Dios, que en el presente correr de los tiempos se encuentra peregrina entre los impíos viviendo de la fe, y espera ya ahora con paciencia la patria definitiva

y eterna hasta que haya un juicio con auténtica justicia, conseguirá entonces con creces la victoria final y una paz completa. Pues bien, mi querido hijo Marcelino, en la presente obra, emprendida a instancias tuyas, y que te debo por promesa personal mía, me he propuesto defender esta ciudad en contra de aquellos que anteponen los propios dioses a su fundador» (La ciudad de Dios Prólogo 1).

2. LA CIUDAD DE LA PAZ: EL LIBRO XIX DE LA CIUDAD DE DIOS

El libro diecinueve de La ciudad de Dios es esencial en la obra agustiniana, en él convergen los puntos esenciales del pensamiento agustiniano, centrado sobre el tema de la felicidad y de la paz. El libro comienza criticando los conceptos no cristianos sobre el fin de la vida humana que afirman que es la prosperidad y la felicidad. Agustín reconoce, no obstante, que los conceptos de los platónicos se acercan mucho a la visión cristiana. El problema de la felicidad es fundamental en toda filosofía, pero para Agustín es también la clave interpretativa, de hecho afirma: «No existe, en realidad, razón alguna para filosofar más que esta: lograr el hombre su felicidad. Lo que hace feliz, eso es el bien último» (La ciudad de Dios 19, 1, 3). De esta manera se inserta Agustín en el ámbito de la filosofía moral de la antigüedad, que reconoce la felicidad como meta de toda la investigación humana. Él da mucha importancia al fin, hasta el punto que por el fin perseguido se distingue la ciudad terrena de la celeste. Pero el problema del fin último no se resuelve restando sino sumando, es decir, la verdadera felicidad no se alcanza sirviéndose sólo del ejercicio de la razón, ha de perseguirse sirviéndose de la fe y de la razón. La felicidad, que es la posesión del sumo bien, no puede contentarse con la posesión de los bienes terrenos porque la verdadera felicidad está en gozar de Dios que es el sumo bien y esto solo es posible en la eternidad, donde el pensamiento alcanza su plenitud con la visión de Dios. La verdadera filosofía es aquella que es capaz de resolver el problema de la felicidad.

Para Agustín este fin supremo es la paz, que no es otra cosa que la vida en la que los bienaventurados gozan de la contemplación de Dios: «He aquí la bienaventuranza final, he aquí la perfección suprema que no se extinguirá jamás» (La ciudad de Dios 19, 10). Pero la paz, que mira a toda la creación, tiene muchos niveles y la sociedad

humana sólo es una encarnación imperfecta de esta paz. Y como de paso, Agustín subraya la esencia social de la naturaleza humana, como para decirnos que la convivencia y la paz no es algo añadido al ser humano, sino exigencia de su naturaleza: «¡Cuánto más el hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano!» (La ciudad de Dios 19, 12, 2). Ya en el libro Sobre el Orden, había escrito: «Por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad» (Sobre el orden 2, 12, 35). Pero en el origen de las dos ciudades se manifiesta la destrucción de este orden con un acto de afirmación de uno mismo. Agustín reflexiona sobre la relación de las dos ciudades en la época actual, en la que la Ciudad de Dios camina como un peregrino; durante esta peregrinación la ciudad de Dios atrae a sí a todos los ciudadanos sin importarle las diversas costumbres y aprovecha la paz temporal como instrumento de la paz celestial (cfr. La ciudad de Dios 19, 17). La perfección de la justicia sólo se da donde la gracia de Dios rige la sociedad que obedece y se entrega a él, allí se vive la fe que actúa por el amor (cfr. La ciudad de Dios 19, 23, 5).

El vínculo de la convivencia social es el amor y sobre él se construye la Ciudad de Dios, el estado no se puede conservar si no se ama el bien común, sin que se amen los hombres. En el precepto del amor se contiene la filosofía y el secreto de la salvación del estado, de esta manera el amor se convierte en una modalidad de toda la historia y es un elemento esencial de la felicidad, que ha sido definida como «gozo de la verdad» (Confesiones 10,23,33), en efecto nadie es feliz si no ama lo que tiene: «Feliz, a mi juicio, no es el que no posee lo que ama, cualquiera que sea el objeto de su amor; ni el que posee lo que ama, si es nocivo; ni el que no ama lo que tiene, aunque sea muy bueno. Pues el que arde en deseos de lo que no puede conseguir, él mismo es su crucifixión; el que obtiene lo que no debería amar, funestamente se engaña, y no está sano el que no desea lo que debería conseguir» (Las costumbres de la Iglesia católica 1, 3,4).

El problema del sumo bien es un problema universal. ¿Quién no desea ser feliz en la vida? ¿Quién no desea vivir mejor que vive? Vivir mejor significa desear ser feliz, y ser feliz significa poseer a Dios como sumo bien que sacia todas las aspiraciones humanas, que es el tema de toda filosofía (cfr. La ciudad de Dios 19,1,3). Dado que la búsqueda del sumo bien atañe a todos, eso se convierte en el princi-

pio constitutivo de la convivencia humana. Para Agustín la fuerza que mueve la historia es el amor, las dos ciudades es la lucha de dos amores, de dos fuerzas: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de esta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; esta dice a Dios: Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio de sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; esta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza» (La ciudad de Dios 14, 28). Así La ciudad de Dios es una verdadera metafísica de la sociedad con la que pretende señalar la presencia de Dios en el mundo y el verdadero sentido de la vida del hombre, de los hombres como colectivo, que guiados por el amor de Dios se embarcan en un viaje hacia la ciudad celestial.

3. ¿QUÉ ES LA PAZ?

Que el tema de la paz está de moda es algo evidente pero nos tememos que esté de moda porque la realidad de la guerra no cesa en nuestro mundo, y eso sería más preocupante. Ojalá que algún día los humanos seamos capaces de construir el museo de la guerra porque eso significaría que reinaría la paz y sólo conoceríamos la guerra por los museos. Pero la paz no sólo se refiere a ese aspecto más llamativo, es una realidad poliédrica y englobante. Con esto sólo pretendemos presentar las grandes líneas del pensamiento agustiniano sobre la paz.

El resultado del orden es la paz, que Agustín la define como la «tranquilidad del alma». La paz es ausencia de conflictos, sí, pero la paz, al igual que el orden, está considerada por Agustín en su dimensión personal y en su dimensión social. Y es que la vida del hombre es personal, pero nunca puede olvidarse su dimensión social. En el libro 19 de la Ciudad de Dios, Agustín trata de profundizar en los elementos esenciales que están identificados con los deseos más profundos del ser humano, y de modo especial se dedica a la felicidad y a la paz, buscando, por otra parte, no sólo redactar una doctrina coherente, sino también que el hombre tome conciencia de estos sentimientos con-

turales, para que, siendo consciente y reflexivo, viva en conformidad a estas exigencias impresas por Dios en su propia naturaleza. Su reflexión es una invitación al compromiso.

Si la paz se encuentra en la tranquilidad del orden, esto significa que es la disposición de las cosas de manera que cada una tenga su lugar apropiado, como nos comenta el mismo Agustín e iremos viéndolo (cfr. La ciudad de Dios 19, 13, 1). La paz de un hombre es perfecta únicamente cuando el amor de la persona está bien ordenado y posee todo cuanto desea: «¿Y qué es lo que oyó? *Que va a anunciar la paz a su pueblo*. La voz de Cristo, sin duda, como la voz de Dios, es paz e invita a la paz. ¡Adelante, pues!, dice; los que todavía no estáis en paz, amad la paz. ¿Qué cosa mejor podréis hallar en mí, que la paz? ¿Y qué es la paz? La ausencia total de la guerra. ¿Y qué se entiende por esto? Una vida donde no hay contradicción alguna, donde no hay resistencia, donde nada es adverso. Mirad a ver, hermanos, si ya nos encontramos en ese estado... ¿Quién no va a desear aquella ciudad, donde el amigo no se ausenta, donde no entra el enemigo, ni hay tentador alguno, ni existe ningún revolucionario, ni alborotador, que cause divisiones en el pueblo de Dios; ni nadie que atormente a la Iglesia, haciendo un oficio diabólico; cuando el mismo príncipe de los demonios sea arrojado al fuego eterno, y con él todos sus seguidores, sin poder salir de allí jamás? Habrá, por tanto una paz auténtica entre los hijos de Dios, amándose mutuamente, viéndose llenos de Dios, cuando Dios será todo en todos. Tendremos una común visión, Dios; nuestra común posesión será Dios; una paz común tendremos: Dios; todo lo que ahora se nos da, será sustituido por él mismo. Él será la absoluta y perfecta paz» (Comentario al salmo 84, 10).

Sin duda la paz, que es uno de los valores más grandes que existe, es también uno de los conceptos centrales del pensamiento de Agustín y un aspecto muy trabajado por él ya que es un gran bien anhelado por todos, deseado por todos, querido por todos: «¡Qué gran bien es amar la paz! Es decir, el poseerla. ¿Quién no quiere que aumente lo que ama? Si quieres estar en paz con unos pocos, pequeña será tu paz. Si quieres que crezca esta posesión, añádele poseedores... Ama la paz en el mismo lugar en que te encuentras, y tendrás lo que amas. Es algo propio del corazón, y no la comunicas con tus amigos como les das el pan. En efecto, si quieres repartirles el pan, cuanto más son aquéllos a quienes se les da, tanto más disminuye lo que se reparte. Pero la paz es semejante a aquel pan que se multiplicaba en las ma-

nos de los discípulos del Señor cuando ellos lo partían y repartían» (Sermón 357, 2).

Pero ¿por qué es tan importante la paz? La razón de fondo nos la da Agustín apelando a los deseos profundos del hombre. La fuerza impulsora de la acción humana es el deseo de felicidad, pero nadie puede ser feliz si no tiene paz: «Es cierto que todos queremos vivir una vida feliz, y no hay nadie que no asienta a esta proposición aun antes de terminar su enunciado. Mas feliz, a mi juicio, no es el que no posee lo que ama, cualquiera que sea el objeto de su amor; ni el que posee lo que ama, si es nocivo; ni el que no ama lo que tiene, aunque sea muy bueno... Sólo queda una cuarta situación, en la que se puede dar la vida feliz, y es la producida por el amor y posesión del sumo bien del hombre. ¿Qué es gozar, sino tener la presencia de lo que amas? Nadie sin gozar del sumo bien del hombre es dichoso; y el que disfruta de él, ¿puede no serlo? Es preciso, pues, si queremos ser felices, la presencia en nosotros del sumo bien» (Las costumbres de la Iglesia 1, 3, 4). Su importancia se descubre también cuando nos fijamos en nuestra realidad, no hay nada sobre lo que hablemos tanto, que deseemos más, que acojamos con más satisfacción como la paz: «Podemos concluir que nuestros supremos bienes consisten en la paz» (La ciudad de Dios 19, 11).

Todos queremos tener paz, pero ¿cómo conseguirla? La paz depende de una voluntad impulsada por un amor ordenado, que es difícil y complicado de mantener. Al principio de su producción literaria, Agustín da a entender que creía que la voluntad podía elegir el bien y realizarlo por sí misma, después se ha convencido de que sin la gracia divina no se puede elegir rectamente ni amar bien. Al hilo de esto llega a la conclusión de que la paz es un don de Dios y no una conquista humana, aunque siempre es necesario poner algo de nuestra parte (cfr. La ciudad de Dios 15, 4). Aceptando este don de la paz, los hombres se sienten consolados y fortalecidos, estarán liberados de conflictos incluso después de la muerte: «Les advirtió que la causa de sus sermones era que tuvieran paz en Él, que es por lo que somos cristianos. Esta paz no está sujeta a los límites del tiempo, sino que ella será el fin de nuestras intenciones y acciones piadosas. Por ella somos imbuidos de sus secretos; por ella somos aleccionados con sus obras y con sus palabras; por ella hemos recibido el don de su Espíritu; por ella en Él creemos y esperamos y nos encendemos en su amor cuanto Él se digna concedernos; esta paz nos consuela en todas las tribula-

ciones y nos libra de ellas; por esta paz varonilmente sufrimos cualquiera persecución, para que, libres de toda aflicción, en esa paz reí-nemos en la bienaventuranza» (Comentario a Juan 104, 1).

Cuando la paz es el objeto principal de búsqueda de una persona, cuando se pretende su posesión, ese tal no tiene codicia ni envidia ya que la paz es uno de esos bienes que se comparte sin que disminuya en cada uno: «Lo que amas es tal que no sientes envidia de que otro lo posea contigo. Posee contigo la paz y no reduce tu posesión. Si amas cualquier cosa terrena, es difícil que no envidies a quien la posea... Ama la paz, ten la paz, posee la paz, conquista a cuantos puedas para que posean la paz; será tanto más espaciosa cuantos más sean los poseedores. Una casa terrena no admite muchos moradores: la posesión de la paz crece con el multiplicarse de los mismos» (Sermón 357, 1).

3.1. Distintos ámbitos de la paz

Agustín nos va a presentar una serie de definiciones geniales referidas a la paz tanto en el orden individual como en el social. Va de forma ascendente subiendo de los cuerpos a las almas, de las almas a la paz social que aparece en las familias y que se extiende a la ciudad, a la nación, a la sociedad humana y que llega hasta la ciudad celeste, la de la perfecta concordia y hermosura. Termina con la definición general: «La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden» (La ciudad de Dios 19, 13, 1).

La paz se constituye como el fin al que se aspira en todos los aspectos y Agustín se esfuerza por definir esa paz en cada una de las variantes posibles (cfr. La ciudad de Dios 19, 13, 1). Con la definición de paz, Agustín pretende trazar el origen, el desarrollo y el destino final de las dos ciudades, la celeste y la terrena, que en la tierra viven juntas hasta el punto que no se distinguen. Toda entidad humana ha surgido de la naturaleza social del hombre y tiene fines y bienes propios, que son sostenidos y fundamentados en la paz, estableciéndose un triple oficio: mandar, proveer y aconsejar: «La bien ordenada armonía de quienes conviven juntos en el mandar y en el obedecer mira a la bien ordenada armonía de los ciudadanos en el mandar y obedecer» (La ciudad de Dios 19, 16). De esta manera se establece una norma para gobernar que consiste en procurar la paz, la tranquilidad y el orden en la casa, en la ciudad y en el Estado: «Así, la ciudad terrena, que no vive según la fe, aspira a la paz terrena, y la

armonía bien ordenada del mando y la obediencia de sus ciudadanos la hace estribar en un equilibrio de las voluntades humanas con respecto a los asuntos propios de la vida mortal» (La ciudad de Dios 19, 17). Todos los seres tienen inscritos en su naturaleza un orden que debe ser respetado. Si el organismo está sano y las tendencias están ordenadas, todo vive en la paz: «Luego en nuestros miembros veis, hermanos míos, cómo cada uno de ellos tiene su propio oficio: el ojo ve y no oye; el oído oye y no ve; la mano trabaja y no oye ni ve; el pie anda y no oye, ni ve, ni hace lo que la mano. Pero en un mismo cuerpo, si tiene salud y no litigan entre sí los miembros, el oído ve por el ojo, el ojo oye por el oído, y no puede reprochársele al oído que no vea... En fin, cuando obran todos los miembros en un mismo cuerpo y están de acuerdo, se alegran y se congratulan todos» (Comentario al salmo 130, 6). Evidentemente si la paz del cuerpo es la ordenada tendencia de las partes, el cuerpo estará en paz cuando todas sus partes estén cada una en su puesto.

La ciudad de Dios ¿conoce aquí en la tierra la paz como tranquilidad del orden? Si, en la medida en que esa camina en la fe en la presencia de Dios. Agustín nos invita a amar la paz y luchar por ella y a pedirla: «Es el momento para exhortar a vuestra caridad, según las fuerzas que el Señor me dé, a amar la paz y a suplicarla al Señor. Sea la paz nuestra amada y amiga; sea nuestro corazón el lecho casto para yacer con ella; sea su compañía un descanso confiado y una unión sin amarguras; sea dulce su abrazo e inseparable la amistad. Es más difícil alabar la paz que poseerla. En efecto, si queremos alabarla, deseemos las fuerzas para ello, busquemos los pensamientos y pesemos las palabras; por el contrario, si queremos poseerla la tendremos y poseeremos sin trabajo alguno. Los que aman la paz merecen alabanza; empero, quienes la odian han de ser purificados, enseñándolos y callando, antes que provocados mediante el reproche. El verdadero amante de la paz ama también al enemigo de la paz» (Sermón 357, 1).

Evidentemente junto a una paz plena, existe una paz relativa que es la que acompaña en el camino de la fe. La paz, en cuanto tranquilidad del orden, aparece como el fin de toda naturaleza creada, especialmente del hombre: «Cualquiera que observe un poco las realidades humanas y nuestra común naturaleza reconocerá conmigo que no existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz» (La ciudad de Dios 19, 12, 1).

Para que alguien tenga paz es necesario que tenga armonía interna

y externa. El cuerpo ha de estar equilibrado y el alma en una satisfacción ordenada de los apetitos. La paz interna depende del buen orden que exista entre el cuerpo y el alma y la salud. La paz entre los hombres llega con la concordia, con la unidad de corazones. La paz de la familia se establece cuando hay un arreglo armonioso entre la autoridad y la obediencia, entre las personas que conviven. La paz en la comunidad política se basa en una armonía entre los gobernantes y los gobernados. Así nos lo dice Agustín: «La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar» (La ciudad de Dios 19, 13, 1).

La paz es el gran tesoro al que somos empujados de forma imperiosa. Será necesario ir desgranando cada una de las partes de la definición de paz en cada campo, particularmente en la ciudad celeste, ya que para Agustín, cuando falta el orden o la justicia, la concordia sólo sirve para repartir el botín, y, por tanto, se convierte en lugar de latrocinios y sin la concordia el orden se transforma en una cárcel, es necesario, por consiguiente, que la paz y el orden vayan juntos y mutuamente se impliquen. Al hablar de gozar en Dios está sugiriendo la doctrina del *uti et frui*, que está a la base de toda su doctrina moral, mientras que el gozar mutuamente en Dios revela el aspecto social y comunitario de la ciudad de Dios y muestra la profunda humanidad ya que incluso las perfecciones de cada uno se convierten en motivo de gozo para los otros. Esto sucede a través del amor que sabe crear la unidad en la diversidad. El amor, gozando del bien de los otros como si fuese propio, lo posee aun no poseyéndolo. Así cada uno tiene lo que ama en el otro, por tanto no habrá envidias y en la celeste ciudad el amor será total y perfectamente social y la verdadera gloria, el ver-

dadero honor, la verdadera paz, la verdadera libertad estarán presentes en todos y en cada uno, porque todos participarán de la inmutable eternidad, de la verdad, de la caridad de Dios que será todo en todos (cfr. La ciudad de Dios 22, 30, 1-3).

Cuando Agustín hablaba de la paz sus fieles se llenaban de alegría, sin duda era un discurso encendido y lleno de entusiasmo: «Puso paz en sus fronteras. ¡Cómo os habéis alborozado todos al oír esto! Mucho me deleita oír las aclamaciones que os inspira el amor a la paz. ¡Cómo os ha deleitado! No había dicho nada, no había hecho ningún comentario; pronuncié sólo el versículo del salmo y aclamasteis. ¿Cuál es el motivo de esta aclamación? El amor a la paz. ¿Os he presentado algo visible a los ojos? ¿De dónde viene, pues, vuestros clamores, si no amáis? ¿Y cómo amáis, sin ver lo que os atrae? Porque la paz es una cosa invisible. ¿Por qué ojo entró ella para que despertase vuestro amor? Estos son los espectáculos de las cosas invisibles que Dios nos manifiesta. ¡Con cuánta hermosura ha impresionado vuestro corazón el pensamiento de la paz! ¿A qué, pues, os voy a hablar ahora de la paz, o en alabanza de la ella? Vuestro sentimientos se han adelantado a mis palabras. Así que dejo este argumento; me siento impotente, me siento flaco. Dejemos todas las alabanzas de la paz para aquella patria de la paz» (Comentario al salmo 147,15).

3.2. La paz interna y la paz externa

Para conseguir la paz el primer paso ha de darse dentro mismo del hombre y es que, como dice Agustín, no es posible trabajar para que otros puedan llegar a la paz si nosotros no la poseemos: «Tened la paz, hermanos. Si queréis atraer a los demás hacia ella, sed los primeros en poseerla y retenerla. Arda en vosotros lo que poseéis para encender a los demás... Quienes aman la paz quieren que otros la posean con ellos, y se entregan a la tarea de aumentar los poseedores para que aumente la posesión... Amante de la paz: mira y deléitate tú primero en la hermosura de tu amada y hazte llama para atraer al otro. Veá él lo que ves tú, ame lo que tú amas y posea lo que tú posees» (Sermon 357, 3).

El bien que el hombre hace o el mal que ejecuta, salen siempre del corazón, que, aunque había sido creado con un equilibrio, ahora ha de estar en permanente lucha y buscar siempre la paz: «*Busca la paz* que deseamos todos en la mortalidad de esta carne, en la fragilidad de esta

misma carne, en esta engañosa vanidad. Buscad todos la paz. *Busca la paz y persíguela*. ¿Dónde está? ¿Adónde la sigo? ¿Por dónde pasó? ¿Por dónde pasa, para seguirla? Pasó por ti, pero no se detuvo en ti. ¿A quién se lo digo? Al género humano; no a cada uno de vosotros, sino al género humano» (Sermón 25, 7). También en esta lucha interior es necesario respetar el orden, por eso nos recomienda: «Reconoce el orden, busca la paz. Tú a Dios, la carne a ti. ¿Qué cosa más justa, qué cosa más bella? Tú al Mayor, a ti el menor» (Comentario al salmo 143, 6).

Sólo podrá tener paz interior cuando todo en uno mismo está tranquilo y en armonía, es decir, si no hay luchas dentro, si no hay conflictos, pero ¿es posible en esta vida estar libres de angustias? ¿Será posible tener dominio sobre todo? Aunque uno alcanzara la paz consigo mismo y con todo, será necesario, como mínimo, seguir luchando para retenerla: «Por mucho que progrese, aunque alguien esté en paz con cuantas cosas hay dentro o fuera de él, en sí mismo tendrá la guerra, en sí mismo ha de librar la batalla, ni debe abandonar el combate, que contempla quien está dispuesto a ayudar a quien se esfuerza y a coronar al vencedor. Algún día habrá pasado todo desacuerdo y toda pendencia —pues no somos otra cosa—; nuestra debilidad y nuestra pendencia no constituyen una naturaleza contraria, sino que en cierto modo la debilidad es nuestra naturaleza acostumbrada. En el paraíso no éramos así; nada nuestro nos ofrecía resistencia. Abandonamos a aquel con quien vivíamos en paz y comenzamos a estar en guerra con nosotros mismos. Esta es nuestra miseria. Gran cosa es no salir derrotados en esta guerra durante la vida. Es imposible que carezcamos en ella de enemigos. Habrá una vida última en la que no tendremos enemigo alguno, ni interior ni exterior» (Sermón 61 A, 7).

Agustín comentando la bienaventuranza de los pacíficos como hijos de Dios, habla de la paz en relación con el orden y con la obra de la razón y con la jerarquía de los valores, pero comienza desde el principio con una frase lapidaria: «La perfección está en la paz, donde no hay oposición alguna, y por eso los pacíficos son llamados hijos de Dios, porque nada en ellos le hace resistencia. Y, en verdad, los hijos deben tener semejanza con el padre. Son, pues, pacíficos en sí mismos los que ordenan los movimientos de su alma y los sujetan a la razón, esto es, a la mente y al espíritu, y, teniendo dominados los apetitos carnales, se hacen reino de Dios. En esto mismo hay un orden tan perfecto, que aquello que en el hombre es más excelente y principal

manda, sin encontrar oposición alguna, a aquella otra parte que nos es común con los animales, y aquello mismo que en el hombre sobresale, es decir, la mente y la razón, se somete a otro ser más elevado, que es la misma verdad, el unigénito Hijo de Dios. No se puede dominar lo inferior si uno mismo no se somete a lo superior. Tal es la paz prometida en la tierra a los hombres de buena voluntad y tal es la vida del consumado y perfecto sabio. De este reino tranquilísimo y ordenadísimo fue arrojado el príncipe de este mundo, el cual domina las almas perversas y rebeldes. Establecida y afianzada esta paz interior...» (Sermón de la montaña 1, 2, 9).

A partir de aquí, después de haber conseguido la paz interior, se ha de buscar la paz con las demás personas. Las relaciones pacíficas exigen que no nos dañemos y que aspiremos a beneficiarnos unos a otros: «Así es como logrará la paz —en cuanto le sea posible— con todos los hombres, esa paz que consiste en la concordia bien ordenada de los hombres. Y el orden de esta paz consiste primero en no hacer mal a nadie y luego en ayudar a todo el que sea posible» (La ciudad de Dios 19, 14). La paz con los otros hombres y entre los hombres se fundamenta en la confianza mutua pero, en muchos momentos sólo es posible a través de pactos y juramentos bárbaros: «¿Podemos beneficiarnos de la paz que otros han pactado entre sí con juramento? Si no queremos utilizarla no sé si podremos encontrar en la tierra lugar en que poder vivir. Porque no sólo en la frontera, sino dentro de las provincias, se ajustan las paces con juramentos bárbaros» (Epístola 47, 2).

Evidentemente esta paz es muy frágil, como toda paz que está sometida a los parámetros humanos y no tiene otro agarradero ni otra fuente, desde este realismo, nos dice Agustín: «¿No es verdad que por todas las partes la vida humana está llena de todas estas miserias, de injurias, celos, enemistades, de guerras, de una manera inefable? En cambio, el bien de la paz es problemático, puesto que ignoramos el corazón de aquellos con quienes la quisiéramos tener, y si hoy podemos conocerlo, mañana nos serán desconocidas sus intimidades. ¿Quiénes suelen o, al menos, deberían ser más amigos entre sí que los que conviven en una misma casa? Y, sin embargo, ¿quién está seguro cuando con frecuencia se dan allí tamañas contrariedades debidas a ocultos manejos, contrariedades tanto más amargas cuanto más dulce había sido la paz que se creía verdadera, pero que se simulaba con refinada astucia» (La ciudad de Dios 19, 5).

3.3. La paz en la ciudad terrena y en la celeste

Hay una paz temporal a que aspiran todos los hombres, de ambas ciudades, porque es tan grande el bien de la paz que incluso en las cosas temporales no solemos oír cosa más grata, ni desear cosa más agradable, ni, encontrar cosa mejor (cfr. La ciudad de Dios 19,11). Los que aman los bienes de esta tierra constituyen una comunidad que solemos llamar la ciudad terrena y que se dedican a los valores y bienes de este mundo: «No obstante, sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto no de bestias, sino de seres racionales, y está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que le interesan, se puede llamar pueblo con todo derecho. Y se tratará de un pueblo tanto mejor cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor cuanto más bajos sean estos» (La ciudad de Dios 19, 24).

Por tanto, la paz es un producto también de la constitución de la ciudad terrena y es natural que la sociedad viva en la paz, ya que «toda utilización de las realidades temporales es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena» (La ciudad de Dios 19, 14). Esto quiere decir que la paz de la ciudad terrena es un gran bien, don de Dios dado a todos los hombres. No obstante la ciudad terrena no puede pararse en esta paz, también ella ha de tender a la paz verdadera y eterna en la ciudad celeste: «Dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor. Desgraciado, por tanto, el pueblo alejado de este Dios. Con todo, también él ama la paz, una cierta paz que le es propia y que no hay por qué despreciar. Ciertamente que no disfrutará de esta paz al final, porque no la ha utilizado debidamente antes de ese final. Y a nosotros nos interesa también que durante el tiempo de esta vida disfrute de esta paz, puesto que mientras están mezcladas ambas ciudades, también nos favorece la paz de Babilonia» (La ciudad de Dios 19, 26). La paz de Dios, en consecuencia, es meta y fin de todo lo terreno.

En la vida presente siempre nuestra paz es una paz tensa, anhelante, es la paz que se aspira pero que no se tiene en plenitud, y es que la paz perfecta no es de aquí porque la perfección de la paz sólo llega cuando la paz es permanente, cuando está asegurada y no se puede perder, cuando colme todos nuestros anhelos: «¿Consiste la felicidad en tener hijos sanos, hijas adornadas, despensas abastecidas, abundantes ganados, en no padecer destrucción alguna, no digo en una pared, pero ni siquiera en un cercado; en no tener tumulto y griterío en las plazas, sino paz, abundantes provisiones en las casas y en las ciuda-

des? ¿No es ésta la felicidad? ¿Deben los justos huir de ella?... ¿No es ésta una felicidad? Concedamos que sí, pero deleznable. ¿Qué quiere decir «deleznable»? Fugaz, temporal, mortal, terrena. No quiero que te refugies en ella, pero menos que la juzgues por verdadera» (Comentario al salmo 143, 18). Es decir, para que nuestra paz y felicidad sean reposadas, tranquilas y perfectas es necesario que no tengan la posibilidad de cesar, que no terminen: «Porque si la felicidad es la posesión del bien mejor, del bien que nosotros llamamos sumo bien, ¿cómo puede incluirse en tal definición quien no ha llegado todavía a su sumo bien? O ¿cómo es sumo bien, si hay algo mejor que podamos nosotros adquirir? Este bien, si existe, debe ser de tal naturaleza, que no se pueda perder contra nuestra voluntad; pues nadie pone confianza en un bien que ve se le pueden arrebatar, aunque tenga la firme voluntad de retenerlo y conservarlo. Y el que no posee con confianza el bien que goza, ¿puede ser feliz con el temor que tiene de perderlo?» (Las costumbres de la Iglesia 1, 3, 5).

Esta paz que está cimentada en valores temporales y en bienes materiales, evidentemente es débil e incompleta, ya que no se tiene en cuenta los valores eternos y no hay verdadera unidad de corazones. La justicia que de aquí nace se fundamenta en el propio interés y no en el respeto a los derechos de los demás: «Estos se dan la paz para poder gozar, no de Dios, sino del mundo sin las incomodidades de los pleitos y de las guerras; y cuando dan paz a los justos, cesando de perseguirlos, no puede ser una paz verdadera, porque están desunidos los corazones. Pues, así como se llama consorte a aquel que une a otro su suerte, del mismo modo se llama concorde al que tiene el corazón unido a otro. Y nosotros, carísimos, a quienes Cristo deja la paz, y da su paz, no como la da el mundo, sino como la da el que hizo el mundo, para tener concordia, unamos nuestros corazones en un solo y levantémoslos al cielo para que no se corrompan en la tierra» (Comentario a Juan 77, 5).

Esta paz no es un bien despreciable, aunque sea frágil, viene siempre acompañada de otros bienes y secundada por otros dones y es Dios mismo el que da la fuerza para custodiarla: «Dios el autor sapientísimo, y el justísimo regulador de todo ser, ha puesto a este mortal género humano como el más bello ornato de toda la tierra. Él ha otorgado al hombre determinados bienes apropiados para esta vida: la paz temporal a la medida de la vida mortal en su mismo bienestar y seguridad, así como en la vida social con sus semejantes, y, además, todo

aquello que es necesario para la protección o la recuperación de esta paz, como es todo lo que de una manera adecuada y conveniente está al alcance de nuestros sentidos: la luz, la oscuridad, el aire puro, las aguas limpias y cuanto nos sirve para alimentar, cubrir, cuidar y adornar nuestro cuerpo. Pero todo ello con una condición justísima: que todo el mortal que haga recto uso de tales bienes, de acuerdo con la paz de los mortales, recibirá bienes más abundantes y mejores, a saber: la paz misma de la inmortalidad, con una gloria y un honor de acuerdo con ella en la vida eterna con el fin de gozar de Dios y del prójimo en Dios» (La ciudad de Dios 19, 13, 2).

3.4. Paz y guerra

Según Agustín el evitar la guerra y el buscar los bienes materiales son actividades dignas para todos, también para los ciudadanos de la ciudad celeste, pero será necesario no conformarse y acomodar la vida a estos bienes temporales y dejar de aspirar a los bienes eternos y a la paz eterna: «No se puede decir justamente que no son verdaderos bienes los que ambiciona esta ciudad, siendo ella en ese su género humano mejor. Busca cierta paz terrena en lugar de esas cosas ínfimas, y desea alcanzarla incluso con la guerra... Bienes son estos y dones, sin duda, de Dios. Pero si se menosprecian los otros mejores, que pertenecen a la ciudad celeste, morada de la victoria segura, en eterna y suprema paz, y se buscan estos bienes con tal ardor que se les considera únicos o se les prefiere a los tenidos por mejores, la consecuencia necesaria es la desgracia» (La ciudad de Dios 15, 4).

El hombre, en todas sus empresas y actividades, no busca ni persigue otra cosa que la paz; unas veces será una paz temporal y otras una paz permanente; será una paz verdadera o falsa, pero el fin de la búsqueda y el objeto que se persigue es la paz: «No existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz... Está, pues, claro que la paz es el fin deseado de la guerra. Todo hombre, incluso en el torbellino de la guerra, ansia la paz, así como nadie trabajando por la paz busca la guerra. Y los que buscan perturbar la paz en que viven no tienen odio a la paz; simplemente la desean cambiar a su capricho» (La ciudad de Dios 19, 12, 1). Es más, la misma guerra no tiene razón de ser si no la sigue la ansiada paz: «Incluso aquellos mismos que buscan la guerra no pretenden otra cosa que vencer. Por tanto, lo que ansían es llegar a una paz cubierta de gloria. ¿Qué otra

cosa es, en efecto, la victoria más que la sumisión de fuerzas contrarias? Logrado esto, tiene lugar la paz» (La ciudad de Dios 19, 12, 1).

Lo que se busca en la guerra, actividad que en sí misma es contraria a la paz, es la consecución de la paz. De aquí que Agustín aconseja a Bonifacio que sea pacífico incluso en medio de la pelea: «Cuando te armas para la pelea, piensa ante todo esto: también tu fuerza corporal es un bien de Dios. Así no pensarás en utilizar contra Dios el don de Dios... La voluntad debe vivir la paz, aunque se viva la guerra por necesidad, para que Dios nos libre de la necesidad y nos mantenga en la paz. No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz. Sé, pues, pacífico aun cuando peleas, para que lleves a la utilidad de la paz a aquellos mismos a quienes derrotas... Y si la paz humana es tan dulce por la salud temporal de los mortales, ¿cuánto más dulce será la paz divina?» (Epístola 189,6).

Como vemos tanto los miembros de la ciudad terrena como los de la ciudad celeste, buscan la paz pero la calidad de la paz buscada y la utilización de la misma difieren notablemente en los dos grupos. Los ciudadanos de la ciudad terrena buscan una paz terrena y consideran la vida temporal pacífica como la única meta y su paz como la paz más alta a conseguir: «Así, la ciudad terrena, que no vive según la fe, aspira a la paz terrena y a la armonía bien ordenada del mando y la obediencia de sus ciudadanos la hace estribar en un equilibrio de las voluntades humanas con respecto a los asuntos propios de la vida mortal. La ciudad celeste, por el contrario, o mejor la parte de ella que todavía está como desterrada en esta vida mortal, y que vive según la fe, tiene también necesidad de esta paz hasta que pasen las realidades caducas que la necesitan... En esta su vida como extranjera, la ciudad celeste se sirve también de la paz terrena y protege e incluso desea el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las relaciones transitorias de esta vida. Ella ordena la paz terrena a la celestial, la única paz que al menos para el ser racional debe ser reconocida como tal y merece tal nombre, es decir, la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía en Dios» (La ciudad de Dios 19, 17).

3.5. La paz social

Así como la paz entre los hombres comienza con la paz dentro de los hombres, así también la paz de las sociedades más grandes fluyen

de la paz de las sociedades que son más pequeñas, es decir, no podremos gozar de la paz en la ciudad si no se consigue la paz en la familia. La vemos en un texto en el que Agustín subordina la paz doméstica a la paz de la ciudad; dice así: «La familia debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad. Y como todo principio hace referencia a un fin en su género, y toda parte se refiere a la integridad del todo por ella participado, se desprende evidentemente que la paz doméstica se ordena a la paz ciudadana, es decir, que la bien ordenada armonía de quienes conviven juntos en el mandar y en el obedecer mira a la bien ordenada armonía de los ciudadanos en el mandar y obedecer. Según esto, el padre de familia debe tomar de las leyes de la ciudad aquellos preceptos que gobiernen en su casa en armonía con la paz ciudadana» (La ciudad de Dios 19, 16).

La sociabilidad y la paz son exigencias del ser humano, aunque no siempre se acierte con ellas: «Pero lo que no puede lograr de manera alguna es dejar de amar la paz de una forma u otra. No existe vicio tan contrario a la naturaleza que borre incluso sus últimos vestigios» (La ciudad de Dios 19, 12, 2). La sociabilidad tiene diversas dimensiones: familia, ciudad, mundo, pero todo nace en la familia: «La unión del hombre y la mujer entre los mortales es como un semillero de la ciudad. Pero mientras la ciudad terrena necesita sólo de la generación, la celestial tiene también necesidad de la regeneración, para librarse del daño de la generación» (La ciudad de Dios 15, 16, 3).

El concepto de paz lleva implícito el concepto de orden, que después del pecado es sujeción: «La primera causa de la esclavitud es, pues, el pecado, que hace someterse un hombre a otro hombre con un vínculo de condición social» (La ciudad de Dios 19, 15). Desde aquí se entiende que la problemática de la paz terrena nos obliga a la legitimación de la necesidad de la coerción, siendo esta instancia de sujeción conforme a derecho, que garantiza la convivencia humana en sociedad, aunque no la verdadera justicia: «En este orden de paz, según el cual unos están sometidos a otros, así como la humildad favorece a los que sirven, así también la soberbia perjudica a los que ejercen dominio. Pero por naturaleza, tal como Dios creó en un principio al hombre, nadie es esclavo de otro hombre o del pecado... Por esta razón el Apóstol recomienda incluso a los esclavos que se sometan de corazón a sus amos, y les sirvan de buena gana» (La ciudad de Dios 19, 15). En la casa celestial, en cambio, «ya no habrá necesidad de mandar a los mortales, puesto que no será necesi-

rio cuidar de ellos. Felices ya en aquella inmortalidad» (La ciudad de Dios 19, 16).

Para Agustín, la paz social encierra en sí todas las demás. Parece lógico desde la misma concepción de la vida que tiene: vida con los amigos: sociedad. En este largo texto que a continuación citamos, Agustín nos presenta su pensamiento completo para conseguir una verdadera paz social a partir de lo más ínfimo de la persona en el cuerpo y en el espíritu. Esta página es la síntesis del equilibrio personal en todas sus dimensiones y del equilibrio social en sus fases principales, familia y ciudad hasta la ciudad celeste. Dice Agustín: «Toda la utilización de las realidades temporales es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena. En la celeste, en cambio, mira al logro de la paz eterna. Supongamos que fuésemos animales irracionales; nada apeteceríamos fuera de una ordenada armonía de las partes del cuerpo y la calma de las apetencias. Nada, pues, fuera de la tranquilidad de la carne y la abundancia de placeres, de manera que la paz del cuerpo favoreciese a la paz del alma. Porque si falta la paz del cuerpo se pone impedimento a la del alma, carente de razón, al no poder lograr la calma de los apetitos. Ambos, principio vital y cuerpo, se favorecen mutuamente la paz que tienen entre sí, es decir, la del orden de la vida y de la buena salud. Los animales demuestran amor a la paz de su cuerpo cuando esquivan el dolor, y a la de su alma cuando buscan el placer de sus apetitos para saciar su necesidad. Del mismo modo, huyendo de la muerte evidencian claramente cuánto aman la paz que mantiene unidos alma y cuerpo. Pero en lo que al hombre se refiere, como está dotado de un alma racional, todo aquello que de común tiene con las bestias lo somete a la paz del alma racional, y de esta forma primero percibe algo con su inteligencia, y luego obra en consecuencia con ello, de manera que hay un orden armónico entre pensamiento y acción, que es lo que hemos llamado paz del alma racional. Para lograrlo debe aspirar a sentirse libre del impedimento del dolor, de la turbación del deseo y de la corrupción de la muerte. Así, cuando haya conocido algo conveniente, sabrá adaptar su vida y su conducta a este conocimiento. Pero dada la limitación de la inteligencia humana, para evitar que en su misma investigación de la verdad caiga en algún error detestable, el hombre necesita que Dios le enseñe. De esta forma, al acatar su enseñanza estará en lo cierto, y con su ayuda se sentirá libre. Pero como todavía está en lejana peregrinación hacia el Señor todo el tiempo que dure su ser corporal y perecedero, le guía la fe, no la

visión. Por eso, toda paz corporal o espiritual, o la mutua paz entre alma y cuerpo es con vistas a aquella paz que el hombre durante su mortalidad tiene con el Dios inmortal para tener así la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. Dios, como maestro, le ha enseñado al hombre dos preceptos fundamentales: el amor a Dios y al prójimo. En ellos ha encontrado el hombre tres objetos de amor: Dios, él mismo y el prójimo. Quien a Dios ama no se equivoca en el amor a sí mismo. Por consiguiente, debe procurar que también su prójimo ame a Dios, ese prójimo a quien se le manda amar como a sí mismo; por ejemplo, la esposa, los hijos, los de su casa, todos los hombres que le sea posible. Pero también él debe ser ayudado a esto mismo por el prójimo si alguna vez lo necesita. Así es como logrará la paz —en cuanto le sea posible con todos los hombres, esa paz que consiste en la concordia bien ordenada de los hombres. Y el orden de esta paz consiste primero en no hacer mal a nadie y luego en ayudar a todo el que sea posible. La primera responsabilidad que pesa sobre el hombre es con relación a los suyos, que es a quienes tiene más propicia y fácil ocasión de cuidar, en virtud del orden natural o de la misma vida social humana. Dice a este respecto el Apóstol: Quien no mira por los suyos, en particular por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un descreído. De aquí nace también la paz del hogar, es decir, la armonía ordenada en el mandar y obedecer de los que conviven juntos. En efecto, mandan aquellos que se preocupan; por ejemplo, el marido a la mujer, los padres a los hijos, los dueños a sus criados. Y obedecen los que son objeto de esa preocupación, por ejemplo, las mujeres a sus maridos, los hijos a sus padres, los criados a sus amos. Pero en casa del justo, cuya vida es según la fe, y que todavía es lejano peregrino hacia aquella ciudad celeste, hasta los que mandan están al servicio de quienes, según las apariencias, son mandados. Y no les mandan por afán de dominio, sino por su obligación de mirar por ellos; no por orgullo de sobresalir, sino por un servicio lleno de bondad» (La ciudad de Dios 19, 14).

4. LA META FINAL: LA PAZ DE DIOS

En torno al amor, al que Agustín ha reducido las manifestaciones de la vida humana, hay un conjunto de fuerzas inmanentes que ponen en movimiento la historia. Se pueden formular una tríada en que se resumen los ideales humanos que iluminan la ciudad de Dios: amor,

felicidad, paz. El dinamismo inmanente de la historia gira en la rueda de estas fuerzas. El amor es el peso interior del hombre, que le lleva a dondequiera que va; el que construye todo lo que se construye y el que derriba todo lo que se derriba. Pero lo que busca todo amor, sea del signo que sea, es la felicidad y la paz, el descanso es un bien absoluto, donde se calma todo en el hombre. En la ciudad de Dios, la felicidad celeste mira a todo el hombre, espíritu y cuerpo, y comporta algunos elementos, el descanso, la contemplación o visión, el amor y la alabanza: «Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?» (La ciudad de Dios 22,30,5).

El descanso significa el reposo del hombre en Dios, un reposo que implica la ausencia de todo mal, el cese de toda fatiga, el cumplimiento de todo deseo, es el sábado de la vida eterna del que Agustín había hablado y suspirado al final de Las Confesiones (cfr. Confesiones 13,35,50-37,52), cuando también el hombre, unido totalmente a Dios y hecho inmortal por participación, y que ahora dice que este hombre será séptimo día: «También nosotros seremos ese día séptimo; seremos nosotros mismos cuando hayamos llegado a la plenitud y hayamos sido restaurados por su bendición y su santificación. Allí con tranquilidad veremos que Él mismo es Dios: lo que nosotros quisimos ser cuando nos apartamos de Él dando oídos a la boca del seductor... Restaurados por Él y llevados a la perfección con una gracia más grande, descansaremos para siempre, viendo que Él es Dios, de quien nos llenaremos cuando Él lo sea todo para todos... Esto lo conoceremos perfectamente cuando consigamos el perfecto reposo y veamos cabalmente que Él mismo es Dios» (La ciudad de Dios 22,30,4).

Agustín se pregunta si después de la resurrección veremos a Dios con los ojos del cuerpo. Ya había respondido a esta pregunta de forma negativa, tratando de poner a buen recaudo la espiritualidad de Dios (cfr. Epístola 92,2-6), después reflexionó sobre lo mismo (cfr. Epístola 147), dejando la cuestión en suspenso y ahora, como si fuese la última palabra después de una larga reflexión, dice: «veremos con evidencia clarísima a Dios presente en todas partes y gobernando todas las cosas corporales, y que le veremos, por los cuerpos que tendremos, a cualquier parte que volvamos nuestros ojos. Y veremos todo esto, no como se ven ahora intelectualmente las cosas invisibles de Dios, por las que han sido hechas, en enigma, como a través de un

espejo y sólo en parte, en cuyo conocimiento tiene más importancia la fe por la cual creemos que la apariencia de las cosas corporales que vemos por los ojos del cuerpo... Adonde quiera que volvamos los ojos de nuestros cuerpos espirituales, veremos, incluso con mirada corporal, a Dios incorpóreo rigiendo todas las cosas... Una de dos o ha de ser visto Dios por aquellos ojos como si tuvieran alguna cualidad semejante a la mente, con la cual se puedan ver hasta las naturalezas incorpóreas o conoceremos a Dios tan claramente, que lo veremos en espíritu cada uno de nosotros, lo veremos en los demás, lo veremos en sí mismo, lo veremos en el cielo nuevo y en la tierra nueva, y lo mismo en toda criatura entonces existente; lo veremos también presente en todo cuerpo con los ojos del cuerpo, adondequiera que se dirijan y alcancen esos ojos del cuerpo espiritual» (La ciudad de Dios 22,29,6).

La alabanza será la ocupación tranquila: «Si pensases en aquella vida y en la ocupación tranquila de ella, sobre la cual os hablé muchas veces, no zozobraré nuestro negocio, el tranquilo negocio lleno sólo de dulzura, sin estorbos molestos, sin cansancio fatigoso, sin pesadumbre que le perturbe. ¿Cuál será nuestra ocupación o negocio? Alabar a Dios, amar y alabar: alabar en el amor y amar en las alabanzas» (Comentario al salmo 147,3). El alabar es meta y actividad permanente: «Este (la alabanza) será el oficio de los tranquilos, la obra de los desocupados, la acción de los sosegados, el afán de los seguros» (Comentario al salmo 110,1). Hablando de la felicidad celeste Agustín insiste en la insaciable saciedad: «Esta será nuestra actividad: la alabanza de Dios. Amas y alabas. Dejarás de alabar si dejas de amar. Pero no cesarás de amar, porque es tal Aquel a quien has de ver, que no te causará ningún cansancio. Te saciará y no te saciará... De este modo, cuando comen, sienten hambre, y quienes te beben, de igual modo, bebiendo, sienten sed. ¿Qué significa bebiendo, sienten sed? Que no se hartan jamás. Luego si esta dulzura ha de ser inefable y sempiterna, ahora, ¿qué pide de nosotros, hermanos? La fe no fingida, la firme esperanza y la ardiente caridad, y que ande el hombre por el camino que Dios le ordenó, y que soporte las tentaciones y acepte el consuelo» (Comentario al salmo 85,24). Y es que «aquella ciudad no tendrá otro cántico más agradable que este para glorificación del don gracioso de Cristo, por cuya sangre hemos sido liberados» (La ciudad de Dios 22,30,4).

La felicidad no es sólo un aspecto que afecta al individuo, Agustín habla también de la felicidad social. Si el amor social constituye

la fuerza y el alma de la ciudad de Dios, la felicidad social o común representa la perfección y el fin. Por eso Agustín acepta la doctrina de los filósofos que afirman que la vida de hombre sabio es vida social y reivindica para el cristianismo la perfección y la actuación de esta doctrina a través de la realidad viviente de la ciudad de Dios: «El sabio —afirman todos estos filósofos— debe vivir en sociedad. Esta afirmación la suscribimos nosotros con mucha más fuerza que ellos. En efecto, ¿de dónde tomaría su origen, cómo iría desarrollándose y de qué manera conseguiría el fin que se merece esta ciudad de Dios si la vida de los santos no fuese una vida en sociedad?» (La ciudad de Dios 19,5). Agustín siempre afirma la vida social de los santos: «Como las estrellas en el cielo, así los santos tendrán habitaciones de distintas claridades; pero, en razón a que el denario es el mismo, ninguno se verá excluido de aquel reino. De este modo será Dios en todas todas las cosas; y porque Dios es caridad, la caridad hará que lo que cada uno tiene sea común a todos. Y así, cada cual tiene lo que ama en los otros y a él le falta. No habrá envidia de esta desigual claridad, porque en todos reinará la unión de la caridad» (Comentario al evangelio de Juan 67,2).

De esta vida social, que en sentido pleno es la ciudad celeste, Agustín nos describe, en una grandiosa síntesis, su naturaleza y características: «Así mostró Dios en el opulento y célebre Imperio romano cuánto valen las virtudes civiles, aun sin la religión verdadera, para que se entendiese que, si la religión verdadera se une a ellas, constituye a los hombres en ciudadanos de otra ciudad, cuyo rey es la verdad, cuya ley es la caridad, cuya norma es la eternidad» (Epístola 138,3,17). Cuando en La ciudad de Dios habla de esto se nos dice: «Incomparablemente más gloriosa es la ciudad celeste: allí la victoria es la verdad; el honor, la santidad. Allí la paz es la felicidad; la vida, la eternidad» (La ciudad de Dios 2,29,2).

Siempre se ha insistido que las tesis de la concepción agustiniana de la historia no nos llevan a la pérdida de la esperanza y a renunciar a los valores del mundo, sino que nos enseña a utilizar todo como medios para el fin trascendente, lo que incluso los promociona indirectamente. Es decir Agustín ve que es compatible ser miembro de una sociedad y ser cristiano, es más parece que nos indica que la clave para ser buen ciudadano es ser cristiano: «Por lo tanto, los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales proveedores, tales maridos, tales cónyuges, tales padres, tales hijos, tales

señores, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de las deudas del fisco, como los que quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que, si se la obedeciera, prestaría un gran vigor a la república» (Epístola 138,15).

Cuando Agustín explica lo que significa las seis tinajas de las bodas de Caná, lo entiende referido a las seis edades del mundo (cfr. Comentario al evangelio de Juan 9,6), pero no habla de la séptima edad. En el último libro de *La ciudad de Dios*, interpreta del mismo modo las seis edades de la historia, relacionándolas con los días de la creación, pero añade otra edad a la sexta: «Después de esta, el Señor descansará como en el día séptimo, cuando haga descansar en sí mismo, como Dios, al mismo día séptimo, que seremos nosotros» (*La ciudad de Dios* 22,30,5). Como vemos ese día séptimo, que corresponde al sábado, que se identifica con el descanso de las almas, o mejor, ese sábado seremos nosotros mismos (cfr. *La ciudad de Dios* 22,30,4). De lo que estamos hablando es la bienaventuranza plena que terminará en el día del Señor, el día octavo: «A esta séptima, sin embargo, podemos considerarla nuestro sábado, cuyo término no será la tarde, sino el día del Señor, como día octavo eterno, que ha sido consagrado por la resurrección de Cristo, significando el eterno descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?» (*La ciudad de Dios* 22,30,5).

Es verdad que la séptima y la octava de las edades ya no pertenecen a la historia, pero son como el espacio al que tiende toda la historia y la consumación del reino ya que el tiempo futuro es plenitud y triunfo en todos los aspectos. Agustín no quiere ser mal entendido y siempre se remite a que se entienda de forma espiritual lo que nos está exponiendo, de hecho, comentando las palabras del Apocalipsis donde se habla del reinado de los mil años y de la primera resurrección (Ap 20,1-6), nos dice: «Ante estas palabras ha habido quienes han sospechado que la primera resurrección será corporal. Pero, sobre todo, han quedado impresionados por el número de los mil años, como si los santos debieran tener, según eso, una especie de descanso sabático de tamaña duración, o sea, un santo reposo después de trabajar durante seis mil años... De suerte que pasados seis mil años como si fueran seis días, seguirá como día séptimo el sábado, significado en los últi-

mos mil años: y para celebrar, en fin, este sábadó resucitarán los santos. Esta opinión sería de algún modo tolerable si admitiera que los santos durante ese tal sábadó disfrutan, por la presencia del Señor, de unas ciertas delicias espirituales» (La ciudad de Dios 20,7,1).

La felicidad futura sería un goce pleno en la posesión de la paz, que no es otro que Cristo, camino y patria de los hijos de la ciudad de Dios. Él funda y sostiene toda la historia de la salvación y mantiene a los suyos suavemente unidos con el vínculo de la unidad (cfr. Sermón 185,5). En la paz celeste la armonía será total. Todos gozan de Dios y todos gozan unos de otros, porque están endiosados por la posesión del Bien común. Esto ya lo gozamos en esperanza, anticipadamente en la Pascua cuando se canta el Aleluya: «Nos llega hasta nosotros cierto aroma de alabanza divina y de aquella felicidad, aunque nos oprime grandemente el peso de la mortalidad. Digámoslo, pues, según nuestras fuerzas aquí, para que merezcamos cantarlo eternamente. Allí nuestro alimento será el Aleluya, nuestra bebida el Aleluya, y la acción de nuestro descanso el Aleluya; es decir, la alabanza de Dios» (Sermón 252,9). Este es el fin último de la historia: la edificación de esta ciudad de Dios, consumada en la unidad del amor y de la visión gozosa de la paz perdurable.

5. CONCLUSIÓN

En la época en la que la globalización de la fraternidad no parece que sea el objetivo primario de la globalización económica, Agustín nos habla de un mismo origen del género humano, del cual se desprende la afirmación de una única historia universal, que se perfila más allá de la distinción de razas, de lenguas, de culturas, de civilizaciones jurídicas. Nos recuerda que la separación entre las dos ciudades, generándose en el interior del hombre, sobrepasa transversalmente todas las distinciones y no puede legitimar ninguna forma de conflicto institucional, cultural o religioso. Además esto da crédito al valor insuperable de la paz terrena, que representa el punto de llegada de la aspiración natural de la ciudad terrena y el punto de partida de la misma tensión unificante de la ciudad celeste. La ciudad peregrina tiende, en virtud de la gracia, a la paz eterna, pero vive, en virtud de la naturaleza, en la paz terrena. En la fuerza cohesiva del amor Agustín no ve un mensaje evasivo o desencarnado, sino el principio dinámico en grado de hacer síntesis entre horizontalidad histórica y verticalidad meta-

histórica, capaz de mediar entre las intenciones interiores y la responsabilidad pública, vinculadas al valor supremo de la paz, como presupuesto imprescindible de toda forma de convivencia.

Ante los problemas comunes de la ciudad será necesario una profunda revisión ética y una gran dosis de generosidad por parte de los ciudadanos y de los dirigentes, la justicia y la paz son elementos imprescindibles para la construcción de la nueva ciudad y la realidad del servicio es clave para entender la tarea de los que mandan: «Pero en casa del justo, cuya vida es según la fe, y que todavía es peregrino hacia aquella ciudad celeste, hasta los que mandan están al servicio de quienes, según las apariencias, son mandados. Y no les mandan por afán de dominio, sino por obligación de mirar por ellos; no por orgullo de sobresalir, sino por un servicio lleno de bondad» (La ciudad de Dios 19, 14). El amor es la forma constitutiva del pueblo, de la ciudad, por eso genera horizonte histórico como una dimensión ambivalente y abierta y puede regenerar un camino orientado hacia el bien, que abre la historia, liberándola de la tentación de volverse sobre sí misma y clausurarse.

LA RELIGIÓN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

PEDRO LANGA AGUILAR, OSA
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

La Ciudad de Dios afrontando la religión puede ayudar a mejor entender cómo vivir nuestro cristianismo en un mundo de experiencias religiosas distintas a las nuestras. San Agustín no hizo en tales páginas sino desarrollar lo avanzado en *La verdadera religión*, clave de su lectura, pues ambos escritos inciden sobre la felicidad, la filosofía y la religión. Analizado el tema a través de sus libros, y señalado el puesto que en la obra ocupa la religión, ya desde el propósito perseguido al redactarla, ya desde los criterios con que interpretar la historia, donde cumple tener presentes, por un lado, qué sentido darle a la historia para rendirla soportable —pues Agustín, romano cristiano, propuso una interpretación de Roma y del cristianismo dando cuenta del 410, sí, mas también de la historia humana (explicar Roma bastaba, según él, para comprender el designio divino sobre la historia humana)— y por otro, sin omitir tampoco que no sólo trata en el escrito de historia romana, sino también de historia de las religiones, de filosofía y de teología. El lenguaje de los textos en ambas obras es elocuente, clarificador y conclusivo, alcanzando en *La Ciudad de Dios* más altas cotas de precisión, si cabe, según dejan entrever el uso y manejo de los términos, y un carácter sensiblemente apologético de las expresiones. La genial obra agustiniana vio la luz para disipar la confusión originada entre poder político y religión y mostrar que la verdadera Ciudad es aquella en que se celebra el culto verdadero del verdadero Dios, culto existente desde los orígenes, sin duda, pero que tomó el nombre de religión cristiana después de la venida de Cristo. Estamos, pues, ante una apología del cristianismo concebido como Ciudad de Dios; ante un tratado de la religión. Estudiada esta desde joven como contraria a cualquier asomo de politeísmo, volvió el autor a la carga en *La Ciudad de Dios* con la hondura y elegancia teológicas del apologista ya maduro y genial, a base de sublime armonía religiosa en el razonamiento y de no menos exuberante erudición científica en el análisis.

PALABRAS CLAVE:

San Agustín pastor y escritor, El hecho religioso, Ciudad de Dios, Ciudad del hombre, Saqueo de Roma del 410, Alarico, Radagaiso, Volusiano, Varrón, conde Marcelino, Evodio, Firmo, Malio Teodoro, Porfirio, *Christiana tempora*, *De ciuitate Dei*, *De uera religione*, Religión verdadera, Religión cristiana, Religión y Poder político, Filosofía y Religión, *Antigüedades divinas*, Culto a Dios, Culto a los demonios, *Religare*, *Reeligere*, *Relegere*, *Religio*, *Relinquere*, Filosofía de la historia y Teología de la historia.

ABSTRACT:

The city of God facing religion may help better to understand how to live our Christianity in a world of religious experiences different from ours. St. Augustine did not do in such pages but to develop what was anticipated in *De vera religione*, a key for its reading, because both writings are focused on happiness, philosophy and religion. Analyzing that question through their books, and pointed out the place occupied by religion in the work, either from the goal pursued when it was written, and from the criteria to understand history, where it is need to take into account, on one hand, what sense could have history to bearable —since Augustine, Roman Christian, proposed an understanding of Rome and Christianity that takes into account the year 410, but also human history (to explain Rome was enough, according to him, to understand the divine plan on human history)— and on the other hand, not omitting either that the writing is not only about Roman history, but also about history of religions, philosophy and theology. The language of the texts in both works is eloquent, clarifying and conclusive, reaching in *The City of God* higher levels of precision, if possible, as it is glimpsed by the use and management of the terms, and a significantly apologetic use of expressions. The masterly Augustinian work came into light to dispel the confusion originated between political power and religion one and to show that the real City is the one where the true worship of the true God is celebrated, worship that in fact exists since the origins, but it took the name of Christian religion after the coming of Christ. We are, therefore, in front of an apology of Christianity understood as City of God; in front of a tractate of religion. Studied this religion since youngness as contrary to any trace of polytheism, the author came back in *The City of God* with the deep and theological elegance of the mature and brilliant apologist, with sublime religious harmony in the reasoning and not less exuberant scientific erudition in the analysis.

KEY WORDS:

St. Augustine pastor and writer, religious event, City of God, city of man, Sack of Rome in 410, Alaric, Radagaisus, Volusianus, Varrón, count Marcellinus, Evodio, Firmus, Mallius Theodorus, Porfirio, *Christiana tempora*, *De ciuitate Dei*, *De Vera Religione*, True religion, Christian religion, religion and political power, philosophy and religion, *divine antiquities*, God worship, worship of demons, *Religare*, *Reeligere*, *Relegere*, *Religio*, *Relinquere*, Philosophy of history and theology of history.

«Mientras tanto, Roma fue asolada por la invasión y el ímpetu destructor de los godos, acaudillados por el rey Alarico. Los adoradores de una multitud de dioses falsos, cuyo nombre, corriente ya entre nosotros, es el de paganos, empeñados en hacer responsable de dicho desastre a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una virulencia y una mordacidad desacostumbradas. Ante esto, yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, tomé la decisión de escribir los libros sobre *La Ciudad de Dios* como réplica a sus blasfemias y errores»¹.

1. DINTEL

Dijo en su despedida de Tubinga el controvertido profesor Hans Küng que «no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones»². Idea esta que le viene ocupando y preocupando desde años hace³ y a la que sigue fiel, según manifestó a su ilustre colega de universidad, hoy Benedicto XVI, durante la famosa entrevista de Castelgandolfo⁴. Justamente en un marco así, de religiones pacíficamente dia-

¹ retr., 2,43. Vid. MADRID, T. C., n. com. 46. *Los libros de «La Ciudad de Dios»*: OCSA 40. *Escritos varios* (2º), intr., vers., notas e índices de Teodoro C. Madrid (BAC 551. Madrid 1995) 932-933. Para las abreviaturas de obras agustinianas en latín sigo el *Augustinus Lexikon*. La versión española irá por la BAC.

² «Lección de despedida»: JENS, W. - KUSCHEL, K.-J., *Teología en libertad. Diálogo con Hans Küng. Lección de despedida de Hans Küng* (Trotta, Madrid 1998) 75-107:101.

³ Vid. KÜNG, H., «A la búsqueda de un «ethos» básico universal de las grandes religiones. Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea ante el horizonte global»: C 228 (1990) 289-309; ID., *Proyecto de una ética mundial* (Trotta, Madrid 1991); SALAS, J. de, «¿Hacia una ética ecuménica?»: ABC Cultural, N. 4 (29.XI.1991) 17.

⁴ Vid. «Benedicto XVI sostiene amistoso diálogo con teólogo disidente Hans Küng» (Vaticano, 26.IX.2005: ACI). «El pasado sábado en Castelgandolfo Benedicto XVI se reunió con el teólogo disidente Hans Küng» (*el mundo.es*: lunes, 26.IX.2005). «El co-

lógicas, diríase que de nueva religiosidad⁵, quiero yo encerrar el título de mi aportación al volumen de las XV Jornadas Agustiniánas dedicadas a *De ciuitate Dei*, obra grande y ardua según el autor⁶, inmortal para la crítica y, en opinión de los expertos, serena fuente de inspiradas consideraciones acerca del hecho religioso. El mío, por eso, no pretende ser sino modesto acercamiento al consabido volumen, entendido esta vez como tratado de la religión.

Porque el singular escrito elevado a titulares en estas XV Jornadas es, dicho pronto y sin cortapisas, un espléndido tratado de la religión. Proclama resuelto en sus páginas el de Hipona que la religión (cristiana) es vía universal de salvación⁷, por cuya fidelidad y exaltación de la verdad, sus testigos, o sea los mártires, demuestran que es necesario soportar con subido temple y buen ánimo todos los males temporales. Quiere con ello significar el autor que el punto culminante de su certero análisis, cuya redacción va escalonada nada menos que sobre una quincena de años, está alcanzado.

Centrarme ahora, pues, en un aspecto así tal vez sea elegir un argumento menos atractivo que otros tantas veces y de muchos modos barajados, bien lo sé, pero en contrapartida espero que tampoco se me

loquío se concentró en dos temas de particular interés para el trabajo reciente de H. Küng: la cuestión de la ética mundial (*Weltethos*) y el diálogo de la razón de las ciencias naturales con la razón de la fe cristiana (...). El Papa apreció el esfuerzo del profesor Küng para contribuir a un renovado reconocimiento de los valores morales esenciales de la humanidad a través del diálogo de las religiones y en el encuentro con la razón secular. Subrayó que el compromiso por una renovada conciencia de los valores fundamentales de la vida humana es también un objetivo importante de su pontificado» (*Benedicto XVI se entrevista con Hans Küng* [VIS, 27.IX.2005]). Sobre dicha entrevista, vid. «Hans Küng cuenta su visita al Papa. De la decepción a la esperanza. «Necesitamos una ética que acepten todas las religiones»»: VN 2.497 (2005) 1.8-10. Asimismo, LORENZO, J., «Hans Küng, emisario del diálogo interreligioso»: VN 2.526 (2006) 8-10; KÜNG, H., *Verdad controvertida. Memorias* (Trotta. Madrid 2009) 699.

⁵ Vid. VELASCO, J.M., «Nueva religiosidad: ¿posibilidad o amenaza?»: *La nueva Ciudad de Dios*. Jornadas Agustiniánas (Centro Teológico San Agustín. Madrid 1998) 43-69; DÍAZ SALAZAR, R. - GINER, S. y VELASCO, F. (eds.), *Formas modernas de religión* (Alianza. Madrid 1994).

⁶ *Magnum opus et arduum* (ciu., praef.: PL 41,13; OCSA 16. *La Ciudad de Dios* [1^o] (BAC 171. Madrid 1977³) 3. 4. Cf. FORTIN, E. L., «*Civitate Dei, De*»: DSA, 268-278; GILSON, E., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios* (Ed. Troquel S. R. L. Buenos Aires 1954), esp. C.II. *La Ciudad de Dios*, 48-84.

⁷ ciu., 10, 32,1: *ista liberandae animae universalis uia, quae non est alia quam religio christiana*. Y en 10, 31:...*de uera religione credamus...* Cf. MADEC, G., *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des oeuvres de saint Augustin* (IEA. París 1996), esp. 2. *La Cité de Dieu*, 100-103: 103, n. 20; SCHRODT, P., «Religión»: DSA, 1136-1138.

niegue su oportunidad, dado el auge tan claro como cierto del hecho religioso. Diré más, tal vez estemos con él ante la vía que convierte a *De ciuitate Dei* no sólo en obra clásica, que eso lo es desde que san Agustín la escribió, sino en meritoria contribución también a la buena marcha del diálogo interreligioso, uno de cuyos preocupantes desafíos lo determina en la actualidad, y cabe suponer que así persista por mucho tiempo, la fundamental cuestión de cómo vivir nuestro cristianismo en un mundo de experiencias religiosas distintas a las nuestras⁸.

Sería imprudente olvidar que el de las religiones empieza siendo *diálogo de salvación*. Así lo asume el cristianismo de tradición católica, donde tiene merecida plaza junto a la *Nostra aetate* del Vaticano II la egregia figura de Pablo VI, tan sensible al diálogo y a cuanto para él fuese un apoyo al arte de dialogar: ahí está para corroborarlo su famosa encíclica *Ecclesiam suam*⁹. Otra prueba de largo alcance podría ser *Diálogo y Anuncio* (1991)¹⁰, documento interdicasterial menos conocido de lo que se merece. Por supuesto que también encaja, ya puestos en ruta, el no menos valioso de la Comisión Teológica Internacional titulado *El Cristianismo y las religiones* (1996), donde se afirma que «el cristiano de hoy debe aprender a vivir, en el respeto por la diversidad de las religiones, una forma de la comunión que tiene su base en el amor de Dios por los hombres y que se funda en su respeto ante la libertad del hombre»¹¹.

Vivimos sin duda tiempos muy distintos a los del gran Hiponense, aquel «Doctor de los doctores» que Bossuet decía¹², lo cual no debe ser óbice para que en sus muchos escritos, también *De ciuitate Dei*, se le puedan y deban encontrar a esta época dialógica de lo interreligioso profundas raíces y antecedentes de extraordinaria lucidez. Aquellos *Christiana tempora*¹³ del célebre sintagma agustiniano en la obra

⁸ KRESS, R., «La indiferencia religiosa: definición y criterios»: C 185 (1983) 166-181.

⁹ Vid. HERA, E. de la, *Pablo VI al encuentro de las grandes religiones* (Desclee De Brouwer. Bilbao 2001).

¹⁰ Vid. DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Paulinas. Madrid 1991) 321-326.

¹¹ Vid. Pozo, C. (ed.), *Comisión Teológica Internacional, Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Presentación de Mons. R. Blázquez, prólogo del Card. J. Ratzinger (BAC 587. Madrid 1998) 557-604; LANGA, P., «El boom del pluralismo religioso»: *Etiam* 1 (2006) 217-249: 220, nota 3.

¹² Vid. GERLIER, P. M. Cardinal, «Préface»: H. RONDET (y otros), *Saint Augustin parmi nous* (Éditions Xavier Mappus. Le Puy-Paris 1954) 9.

¹³ Vid. 14. *Tempora Christiana. Expresión du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?*, en MADEC, G., *Petites études agustiniennes*. Préface de J. Pepin (IEA.

que precisamente nos ocupa, no lo tuvieron fácil en medio de una sociedad pagana y permisiva como la de entonces, igual, después de todo, que la de tantas épocas. Y fue aún más difícil, si cabe, durante los avatares del saqueo de Roma, decisivos para que san Agustín el Hiponense tirase de pluma y empezase a redactar su genial obra.

Christiana tempora designa, según Mandouze¹⁴, más que la era cristiana (a la que por lo común en la historia nos remitimos), la que, luego de la conversión del emperador Constantino, había registrado la progresiva cristianización del Imperio romano. A esos *Christiana tempora* precisamente se imputó la culpa de la caída de Roma en el 410¹⁵. Una extravagancia contra la que el de Hipona escribió a menudo, aunque con mayor énfasis y de modo más firme, contundente y como de propósito, eso sí, en *De ciuitate Dei*¹⁶.

Ahora bien, la expresión *Christiana tempora* discurre con frecuencia uncida a eso que san Agustín denomina *verdadera religión*, o sea la religión cristiana. Y con ella de modo indirecto, por ende, también a la pagana. En las *Retractaciones* figura que «los adoradores de una multitud de dioses falsos, cuyo nombre, corriente ya entre nosotros, es el de paganos, [están] empeñados en hacer responsable de semejante desastre a la religión cristiana»¹⁷. Dicho en otros términos, todo ello hace suponer que estamos ante lo que de implícita manera cabría denominar religión pagana, cuya actitud, a juicio de quien lo denuncia, distaba de ser dialógica y contemporizadora con la cristiana. Por eso mismo *De ciuitate Dei*, a la vez que tratado de la religión, es grandiosa y monumental apología del cristianismo. Lo que supone un modo concreto de ver la religión, y una manera excepcional también de hacer teología. Es más, Agustín nunca concede a los cultos de los dio-

París 1994) 233-259. Reflexiones a partir de lo que ya dejó dicho H.-I. Marrou en el cap. XI de la *Nouvelle Histoire de l'Église*, I. *Des origines à saint Grégoire le Grand*, par J. Daniélou et H. Marrou (París 1963) 361.

¹⁴ *Saint Augustin et la religion romaine*: RechA, 1 (1958) 187-223.

¹⁵ Vid. MANDOUZE, A., *Saint Augustin et la religion romaine*, 214, n.133. Abundando en interpretaciones de *Christiana tempora*, vid. también INGLEBERT, H., *Les romains chrétiens face à l'Histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive [IIIe-Ve siècles]* (IEA. París 1996), esp. Livre VII: *Augustin d'Hippone et la Cité de Dieu*, 395-502: esp. D) *Les tempora christiana*, 413s.

¹⁶ Muy esclarecedoras todavía las reflexiones de LEBRETON, J., «Saint Augustin dans l'Afrique envahie», en: RONDET, H., *Saint Augustin parmi nous*, 243-258. Oportunas también las de LANCEL, S., *Saint Augustin* (Fayard. París 1999), c.31. *La Cité de Dieu*, 547-576, esp. 548s: *Le choc de la prise de Rome*.

¹⁷ Vid. La nota 1.

ses de Roma el nombre de religión, vocablo que, en cambio, reserva para la «verdadera religión» o religión cristiana¹⁸.

2. EN EL CONTEXTO DEL *DE UERA RELIGIONE*

La idea de la religión llega pronto a los escritos agustinianos¹⁹. Baste citar *De uera religione* y *De ciuitate Dei*. Redactado el primero en Tagaste por el 390, o sea cuando el autor no era todavía presbítero, su tesis básica propugna que Dios Trinidad debe ser honrado con la religión verdadera, la cual, por cierto, ni paganos ni herejes poseen, sino sólo la Iglesia católica, única ortodoxa, esto es, «depositaria íntegra de la verdad»²⁰. He aquí la primera combinación entre religión verdadera y verdad, otro argumento que se las trae²¹. Así lo resume nuestro protagonista en las *Retractaciones*, al final de sus días: «En él [*De uera religione*] —dice— se discute de muchas formas y copiosísimamente que sólo ha de ser adorado con religión verdadera el único Dios verdadero, esto es: la Trinidad²², Padre, Hijo y Espíritu Santo; y con cuánta misericordia suya ha concedido a los hombres, durante la presente economía temporal, la religión cristiana, que es la religión verdadera; y cómo el hombre debe ser preparado con dulzura para el mismo culto de Dios»²³.

Si Agustino Trapè declara que la pequeña obra maestra *De uera religione*²⁴ contiene en germen muchas ideas luego desarrolladas en *De*

¹⁸ Vid. SCHRODT, P., 1136.

¹⁹ Para una amplia selección de pasajes al respecto, vid. el *Enchiridion*, de Francisco MORIONES, OAR, adonde remite desde su *Teología de San Agustín* (BAC 649. Madrid 2004), esp. C. II. *Camino real de Salvación*, 15-28: en concreto, 18-23.

²⁰ Vid. MADEC, *Introduction aux «Révisions»*, 160; TRAPÈ, A., *San Agustín*: DI BERARDINO, A. (dir.), *Patrología, III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Present. J. Quasten (BAC 422. Madrid 1981) 405-553: 429.

²¹ El XL Encuentro de Estudiosos de la Antigüedad Cristiana, previsto para los días 10,11 y 12 de mayo de 2012 en el *Augustinianum* (Roma), se propone tratar el tema *Lex et religio nel tardoantico*, un título que arranca de la frase ciceroniana de *Pro Cluentio* 58,159, tendrá en cuenta los cambios introducidos por el orosiano *ubique patria, ubique lex et religio mea est* (Orosio 5,2,2), y que indudablemente se ocupará de conceptos como *lex*, *christiana tempora*, *populus*, *religio licita* o *illicita*, y también, por supuesto, de la *religio vera* (o *catholica* u *orthodoxa*).

²² Vid. CAMISASCA, M., «Auctoritas et ratio nel *De vera religione* di S. Agostino» (I): SA 2, 539-545; RAIMONDI, M., «Auctoritas et ratio nel *De vera religione* di S. Agostino » (II): SA 2, 547-552.

²³ *retr.*, 1, 13 (OCSA 40, 687-688, esp. 687, n. 121).

²⁴ Vid. VAN FLETEREN, F., «Vera religione, De»: DSA, 1311-1313.

*ciuitate Dei*²⁵, Goulven Madec, en cambio, yendo en ello más lejos aún que el fundador del *Augustinianum*, opina que *De ciuitate Dei* viene a ser un *De uera religione* o, dicho más precisamente, un *De falsa et uera religione*. Algo llamado a ser pura evidencia para lectores de la Antigüedad, época en que no había ciudad sin culto, pues esta era entidad indisolublemente político-religiosa²⁶. De ahí el estrecho nexo que sobre la religión guardan, a la postre, ambos escritos. Nos gana por eso el ánimo, con sólo acudir al título, el núcleo mismo de lo interreligioso, ya que el simple rótulo suministra implícitamente y a bote pronto una verdadera o falsa religión.

De momento, el asunto a considerar es que en *De uera religione* tenemos como autor a un Agustín joven, laico todavía, de 36 años no más. Quien mueve la pluma en *De ciuitate Dei* es ya, por el contrario, un obispo maduro, al borde casi de los 60, puesto que inicia la redacción de tan inmortales páginas a partir de 412, apenas dos años después del saqueo de Roma²⁷. Y según para qué libros de la obra, hasta podría tratarse ya de un obispo setentón. Aclaro esto porque, a lo dicho, cumple añadir el nada irrelevante dato para un teólogo verdadero y que de tal se precie —o sea, del que adelanta y progresa y avanza cada día mediante sabia lectura de los signos de los tiempos—, de una redacción escalonada, que va desde el susodicho 412 hasta prácticamente el final de sus días: consta, por ejemplo, que *De ciuitate Dei* era ya escrito concluso cuando su autor andaba ocupado en las *Retracciones*, allá por el 426-427.

Visto que la ocasión próxima en *De ciuitate Dei* no fue sino el saqueo de Roma por Alarico, a resultas del grave desorden por éste causado en los espíritus y de la recrudesencia de recriminaciones paganas por él provocada contra el cristianismo, no estará de más si añadimos que san Agustín estaba particularmente atento a los propósitos anticristianos del entorno en el que Volusiano²⁸ se movía, y lo

²⁵ Vid. TRAPÈ, A.- RUSSELL, B.- COTA, S., *Introduzione: Sant'Agostino, La Città di Dio. I (Libri I-X)*. [Città Nuova Editrice. Roma 1978] IX-CLII; VENANZI, *Bibliografia*, CLIII-CLXXXIII. TRAPÈ, *Introduzione -Teologia*, IX-XCVIII.

²⁶ Vid. MADEC, G., *Petites études augustiniennes*, esp. 12. Le *De ciuitate Dei* comme *De uera religione*, 199-213: esp. 193. Y también, 238s.

²⁷ Al que seguirían los de España y África creando una atmósfera de terror y de inseguridad que perduró en toda la vida de san Agustín. Cf. LEBRETON, 254 ss.

²⁸ Vid. CILLERUELO, L., n. com. 3. *Volusiano y Agustín*: OCSA, 11 a (*Cartas 2.º*) 124-187. Trad. y notas de L. Cilleruelo (BAC 99. Madrid 1987³) 843-846; LANGA, P., n. compl. 49. «Los cónsules Volusiano y Aniano»: OCSA 33. *Escritos antidonatistas* (2º) (BAC 507. Madrid 1990) 669-670.

estaba gracias al conde Marcelino, que le imploró responder rápidamente a las objeciones paganas: «te pido —suplica— que escribas algunos libros que han de aprovechar increíblemente a la Iglesia, especialmente en estos tiempos»²⁹. Marcelino, en efecto, será el destinatario de la inmortal *De ciuitate Dei*³⁰.

Dos grandes partes vertebran esta joya literaria que tenemos entre manos. Polémica la primera, pues explota la teoría varroniana de la teología tripartita: poética, política, física, para refutar el politeísmo, practicada sea en vista del bienestar terrestre (libros I-V), sea en el celeste (libros VI-X). La segunda, en cambio, describe la historia de las dos Ciudades antagonistas, sus orígenes (libros XI-XIV), desarrollos (libros XV-XVIII), y fines (libros XIX-XXII). Saber este plan se antoja extraordinariamente importante, porque prueba que tenemos entre manos antes que nada un tratado sobre el estatuto de la religión en la ciudad, evidencia en aquellos tiempos, ya digo, cuando no había ciudad sin culto. Porque la antigua ciudad era indisolublemente política y religiosa.

El traumatismo intelectual causado por el saqueo de Roma se cifraba, pues, en la manifestación de una ruptura: según los paganos, el pillaje a la Ciudad ponía de manifiesto que el pacto entre la Villa y sus dioses se había roto, más que nada por culpa del cristianismo. De ahí que fuera necesario pronunciarse apologeticamente. A efectos hoy de una posible aplicación de su doctrina tendríamos que distinguir bien, por tanto, entre la primera parte, válida para las consideraciones y posible refutación del politeísmo —religiones politeístas—, y la segunda sobre las dos Ciudades, de ámbito estrictamente monoteísta y, por ello, de posible provecho para los eventuales análisis de la religión cristiana en sus múltiples facetas. Por ejemplo, la de una posible relación entre los poderes políticos y la religión.

Agustín estimó necesario disipar la confusión entre poder político y religión mostrando que la verdadera Ciudad es aquella en que se celebra el culto verdadero del verdadero Dios. La religión, siendo así, va entendida como ingrediente básico de esa verdadera Ciudad y, en consecuencia, de ese culto verdadero. Según antes decía, san Agustín no hizo sino desarrollar los fundamentales argumentos del *De uera religione*: la verdadera religión en cuanto camino de la vida buena y

²⁹ e. 136, 3.

³⁰ Vid. LAMIRANDE, E., *Ciuitas dei*: AL 1, 958-970; O'DALY, G. J. *P.Ciuitate dei* (*De -*): AL 1, 970-1010; PAC 1,672s.

bienaventurada; la confrontación platonismo - cristianismo; el culto que los ángeles tributan a Dios sin miramiento propio, contrariamente a los falsos dioses que son los demonios; las edades de la humanidad y la oposición de dos pueblos desde Adán hasta el fin de los tiempos. He ahí algunos de los puntos tratados.

La historia que *De ciuitate Dei* encierra no es sino la de un culto auténtico rendido a Dios, que ha existido desde los orígenes y que ha tomado el nombre de religión cristiana después de la venida de Cristo. Así lo deja entender su autor en la recensión del escrito: «La misma realidad, que se llama ahora religión cristiana —puntualiza un clarificador y anciano hiponense en las *Retractaciones*—, existía ya en los antiguos ni ha faltado nunca desde el origen del género humano hasta que vino el mismo Cristo en la carne, por quien la verdadera religión, que ya existía, comenzó a llamarse cristiana»³¹. Incontestable claridad la suya, pues. Los textos van sacando invariablemente a la luz dos conceptos entre sí relacionados, el de la verdadera religión y el de la religión cristiana. Tan unidos discurren, que para el de Hipona hasta se identifican.

De uera religione, según esto, viene a brindarnos como la clave de lectura del *De ciuitate Dei*. Diríase que fuera su diapasón para interpretar adecuadamente todo el pentagrama que *De ciuitate Dei* ofrece. Para bien comprender esta segunda obra, se ha de asumir que en la noción de ciudad que ella propone no son, a la postre, ni Hegel ni Heidegger ni tantas firmas ilustres quienes deban marcar el rumbo ideal en el análisis. Más bien, si acaso, Platón y Plotino³², a quienes vendría bien añadir Varrón³³ y Cicerón³⁴, y sobremanera la realidad socio-

³¹ *retr.*, 1, 13, 3; cf. *e.* 102, 12-15 (carta sobre seis cuestiones contra los paganos, entre ellas la del tiempo de la religión cristiana), donde Agustín escribe a Deogracias sobre la salud de la religión (cf. *e.* 102, 15) un texto que revisará en las *Retractaciones* así: «La salvación de esta religión, única verdadera, por la cual se promete la salvación verdadera verazmente, a ninguno que ha sido indigno le ha faltado jamás; y a quien le ha faltado, no ha sido digno» (*retr.*, 2, 31: OCSA, 40, p. 790). ¡Profundo pensamiento, éste!

³² Vid. MARROU, *La théologie de l'histoire*: AM (París 1954) III, 200.

³³ Siguen teniendo vigencia las consideraciones de OROZ, J., «Introducción a una «Theologia» agustino-varroniana, vista desde la «Ciudad de Dios»»: ID., *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*. Univ. Pontif. de Salamanca (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 110. Salamanca 1988) 73-84. Y sobre todo, 68-70. Asimismo, CARY, Ph., «Varrón»: DSA, 1310s.

³⁴ Vid. MADEC, *Petites études augustinienes*, 189. Asimismo, OROZ, 47-61: esp. 57s, donde, para destacar la importancia que Cicerón y su pensamiento tuvieron en la

cultural de la época: la *ciuitas* de Roma y de su Imperio³⁵. Esto es de capital importancia teniendo en cuenta, como ya llevo dicho y repetido, que en la Antigüedad no hay ciudad sin culto. Tampoco sería descabellado, claro es, admitir otros ingredientes ajenos a la filosofía. Porque la religión desborda hoy el ámbito de lo puramente religioso y filosófico para interesar muchas otras zonas del pensamiento. Pero no perdamos el hilo conductor y volvamos a la época del Obispo de Hipona, aquella que precisamente vive las circunstancias que vuelven no sólo posible sino necesaria la obra objeto de esta exposición.

La ciudad, en efecto, es una realidad político-religiosa. De ahí que la catástrofe del saqueo de Roma provocase en los espíritus el traumatismo ideológico del que san Agustín hace mención hasta en los sermones³⁶. Lo curioso es que Alarico, y esto conviene matizarlo, no era pagano; tampoco católico, desde luego; pero sí cristiano³⁷. O sea, que estaríamos apurando un sentido muy concreto de entender la religión dentro del cristianismo. Para san Agustín no es ciudad verdadera sino aquella que adora al verdadero Dios. Toda ciudad idolátrica, por tanto, no es, a su entender, verdadera, al menos en el sentido antiguo y comúnmente recibido de la palabra. De esta curiosa premisa van a partir, con mayor o menor acierto, no pocos planteamientos medievales proclives a la mancomunada colaboración de la religión y el poder político, extremo éste del que ahora mismo huelga tratar por exceder los límites de mis reflexiones.

En tal sentido, por lo demás, Agustín se coloca en los antípodas de Varrón, para quien las ciudades eran las que institúan sus «res diuinae»; «lo primero en existir fueron las ciudades, y luego éstas crearon la religión». El de Hipona, en cambio, discurre a la inversa: es la religión verdadera la que se ocupa de instaurar la Ciudad de Dios: «La religión verdadera no proviene de ciudad terrena alguna. Es ella precisamente la que da origen a la ciudad celeste. Su inspirador y su maestro es el Dios verdadero, que otorga la vida eterna a sus auténticos adoradores»³⁸.

elaboración de la obra que nos ocupa, se remite a ANGUS, S., *The sources of the first ten books of Augustine's De Civitate Dei* (Princeton 1906) 16-25.

³⁵ Vid. RATZINGER, J., *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*: AM (París 1954) II, 973.

³⁶ Vid. PERLER, O. – MAIER, J. L., *Les voyages de saint Augustin* (París 1969) 397-405, «Les sermons relatifs á la prise de Rome par Alaric en 410».

³⁷ Vid. CAPÁNAGA, V., *Introducción*: OCSA 16. *La ciudad de Dios* (1º) [BAC 171. Madrid 1977] 7*-103*, esp. 1. *Horribles noticias nos han llegado de Roma*, 3*ss.

³⁸ *ciu.*, 6, 4,1 (OCSA 16, 380). Cf. OROZ, J., 73-84.

Lo que el filósofo de la religión romana Varrón sí hace aquí es suministrar a san Agustín documentación fundamental sobre la religión romana. El de Hipona, ya digo, procede luego a desarrollar con amplitud unas tesis que *in nuce* habían sido ya diseñadas y avanzadas en *De uera religione*. Y es que *De ciuitate Dei*, de modo parejo al *De uera religione*, está fundada sobre los asuntos de la felicidad, de la filosofía y de la religión. Porque Varrón con sus *Antigüedades divinas* no brinda simplemente un catálogo de divinidades. Desarrolla sobre todo, más bien, una interpretación teológica fundada sobre las tres teologías: poética, política y física, heredadas del antiguo estoicismo³⁹. Los dos escritos, en efecto, denuncian la colusión del platonismo y del paganismo, así como la insoportable contradicción entre una buena teología y una mala práctica religiosa, contradicción que no encuentra salida posible más que en el cristianismo y, a fuer de concreto, en la Ciudad de Dios, «la verdadera religiosidad y el culto divino, en el cual únicamente se halla la verídica promesa de la felicidad eterna»⁴⁰.

3. DE CIUITATE DEI EN SUS LIBROS

San Agustín resume el plan de la obra en estos metodológicos términos: *De ciuitate Dei* comprende «veintidós cuadernos [22 libros], demasiados para reunirlos en un solo volumen. Si quieres [Firmo]⁴¹ tenerlos en dos, has de dividirlos de modo que uno contenga diez libros y otro doce. En efecto, en los diez primeros refuto las vacuidades de los paganos, y en los restantes demuestro y defiendo nuestra religión; aunque, cuando me pareció más oportuno, también hice esto en los primeros y aquello en los otros. Si, por el contrario, prefieres tenerlos en más de dos volúmenes, es preciso que pienses en cinco. El primero contendrá los cinco iniciales, en los que discutí contra los que pretenden que el culto, no ya de los dioses, sino de los demonios, es útil para la felicidad en la vida presente; el segundo los cinco siguientes, escritos contra los que piensan que se debe rendir culto, mediante ritos sagrados y sacrificios, a tales dioses o cualesquiera otros, infinitos en número, con vistas a la vida que vendrá tras la muerte. Los tres

³⁹ Vid. PÉPIN, J., *Mythe et allégorie. Les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (París 1976) 308-392; OROZ, 76. 79s; DESCHAMPS, L., «Une réminiscence du *De Vita Populi Romani* de Varron dans la *Cité de Dieu*»: SA 1, pp. 501-506.

⁴⁰ *ciu.*, 1, 36 (OCSA 16, 77).

⁴¹ Vid. Luis, P. de, nota 2 (OCSA 11 b. Madrid 1991) 559.

volúmenes siguientes han de tener cada uno cuatro libros. He distribuido esa parte de modo que cuatro mostrasen el origen de aquella ciudad; otros tantos, su marcha, o como preferí decir, su desarrollo, y los cuatro últimos, los fines respectivos»⁴².

De clasificar la obra en dos volúmenes, pues, obtendríamos un tratado de la religión con dos caras, referida una concretamente al vacío de la religión pagana, o sea a lo imposible del politeísmo, al sinsentido en suma de las religiones politeístas, digamos. Y relativa otra al quid de una sola religión, la verdadera, la religión cristiana. Si, por el contrario, llevados de un espíritu más detallista, quisiéramos pormenores, habría entonces que precisar, poco más o menos, así: los cinco primeros libros exponen las razones tendentes a probar que el culto de los demonios, o sea los paganos, es completamente inútil. Los cinco siguientes, en cambio, a precisar contra las religiones politeístas en lo tocante al más allá.

Dentro ya de una segunda parte, los cuatro primeros se ocupan del origen, raíz y fundamento de la ciudad de Dios; los cuatro siguientes, de su marcha, desarrollo y actividad en la vida presente. Y por fin, los cuatro últimos de la obra, en torno a los fines respectivos, ya de la ciudad de Dios, ya de la ciudad del hombre, determinando, por supuesto, las convergencias y divergencias, distensiones y tensiones entre ambas⁴³.

De ciuitate Dei, como le ocurre a *De uera religione*, está fundada sobre los temas de la felicidad, de la filosofía y de la religión. Ambas denuncian la colusión del platonismo y del paganismo, así como la insoportable contradicción entre una buena teología y una mala práctica religiosa, contradicción que no halla su solución sino en el cristianismo, más exactamente aún, en «la ciudad de Dios, la verdadera religiosidad y el culto divino, en el cual únicamente se halla la verdadera promesa de la felicidad eterna»⁴⁴.

En cuanto búsqueda de la sabiduría, ni la filosofía difiere de la religión, «porque se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que son una misma cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos tam-

⁴² e. 1* A, 1 (OCSA 11 b, p. 559s). Expresiones casi idénticas en *retr.*, 2, 68, 2. Cf. LANCEL, 555.

⁴³ Vid. LANGA, P., «La Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre: convergencias y tensiones»: EA 25 (1990) 505-524.

⁴⁴ *ciu.*, 1, 36 (p. 77).

poco participan con nosotros de los sacramentos»⁴⁵. No hay más que el cristianismo para promover esta identidad, gracias a la economía de la salvación (*dispensatio temporalis*) por la cual Dios viene en ayuda tanto de cada hombre en particular como en conjunto del género humano: «Esta es en nuestro tiempo la religión cristiana, y en conocerla y seguirla está la salvación segurísima y certísima»⁴⁶.

Precisan las *Retractaciones* que la verdadera religión comenzó a llamarse cristiana a partir de la venida de Cristo en la carne, si bien es cierto que ya existía desde los orígenes del género humano⁴⁷. Ella responde, en efecto, a la acción providencial de Dios en la economía de la salvación para la instauración del pueblo espiritual, para la reforma y la restauración del género humano en vistas de la vida eterna⁴⁸. Lo repite aún *De ciuitate Dei*: «Como la de cualquier hombre, así la recta erudición del género humano, que pertenece al pueblo de Dios, se desarrolla a través de ciertas etapas de tiempos, como en edades escalonadas. Así se levanta de lo temporal a la consecución de lo eterno y de las cosas visibles a las invisibles»⁴⁹.

4. LA RELIGIÓN EN *DE CIUITATE DEI*

4.1. En el propósito del autor al redactar la obra

La Carta 169 a Evodio⁵⁰, escrita en el año 415, responde a dos cuestiones que éste había presentado al autor. He aquí lo que, sobre *De ciuitate Dei*, dice de la fecha:

⁴⁵ *u. rel.*, 5,8.

⁴⁶ *u. rel.*, 10,19. «Diré con plena seguridad que, ya en esta era cristiana, no ha lugar a duda sobre la religión que se debe abrazar y sobre el verdadero camino que guía a la verdad y bienaventuranza» (3,3). «El fundamento para seguir esta religión es la historia y la profecía, donde se descubre la dispensación temporal de la divina Providencia a favor del género humano, para reformarlo y restablecerlo en la posesión de la vida eterna» (7,13). Pertinentes las reflexiones de CIARLANTINI, P., «*Mediator*: Paganismo y cristianismo en «De Civitate De», VIII, 12 – XI, 2 de San Agustín»: RA 24 / 73-74 (1983) 9-62. En sucesivos números de la revista, cf. otros capítulos de esta interesante tesis doctoral. LAZCANO, R., *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*. Prólogo de Pedro Langa Aguilar (Colección Guía Bibliográfica 5. Editorial Revista Agustiniiana. Guadarrama [Madrid] 1999), esp. 4.2. *La Ciudad de Dios*, 147-158. Y para las entregas de CIARLANTINI, cf. nn. 1684. 4519. 4520.

⁴⁷ Cf. *retr.*, 1,13,3.

⁴⁸ Cf. *u. rel.*, 7, 13. MADEC, 199.

⁴⁹ *ciu.*, 10, 14 (p., 629).

⁵⁰ Cf. PAC 1, 366-73; O'DONNELL, J. J., *Evodio de Uzala*: DSA, 551.

«Añadí dos libros nuevos a los otros tres de *La ciudad de Dios*, contra sus enemigos, los adoradores de los demonios. Creo que en esos cinco libros he discutido bastante contra aquellos que creen que debemos adorar a sus dioses por la felicidad de la vida presente y se oponen al nombre cristiano por creer que les impedimos su felicidad. En adelante, según prometí en el primer libro⁵¹, tengo que hablar contra aquellos que juzgan necesario el culto a sus dioses por la vida que sigue a la muerte, sin saber que cabalmente por esa vida somos nosotros cristianos»⁵².

Veamos qué añade al respecto la Carta 184 A, dirigida en el 418, y desde Hipona, a Pedro y Abrahán, que llevan «un Doctor interior, por cuya gracia sois lo que sois»⁵³. El tema se ocupa de los niños que mueren sin bautismo y de la conversión de los paganos:

«A dos especies se reducen estos infieles, que solemos llamar gentiles o paganos, con una palabra ya corriente. La primera antepone a la religión cristiana las supersticiones que esos incrédulos estiman. La segunda no se adscribe a nombre ninguno de religión. Tengo unos libros que titulé *La Ciudad de Dios*, cuya noticia supongo habrá llegado a vosotros y cuyo remate deseo poner en medio de mis ocupaciones, si Dios quisiere. Algunos de ellos van contra la primera especie de paganos, a los que se refiere el Apóstol cuando dice: *Lo que sacrifican los gentiles, lo sacrifican a los demonios, no a Dios* (1 Co 10,20), o al menos cuando escribe: *Adoraron y sirvieron a la criatura más que al creador* (Rm 1,25). Terminé ya diez libros no pequeños. Los cinco primeros refutan a aquellos que defienden como necesario el culto de muchos dioses y no el de uno solo, sumo y verdadero, para alcanzar o retener esta felicidad terrena y temporal. Los otros cinco van contra aquellos que rechazan con hinchazón y orgullo la doctrina de la salvación y creen llegar a la felicidad que se espera después de esta vida, mediante el culto de los demonios y de muchos dioses. En los tres últimos de estos cinco libros refuto a sus filósofos llamados nobles. De los que faltan, sean los que sean, ya he terminado tres, y traigo entre manos el cuarto. En ellos explicaré lo que nosotros mantenemos y creemos acerca de la ciudad de Dios. No sea que parezca que sólo he querido refutar lo ajeno y no defender lo nuestro en esa obra»⁵⁴.

⁵¹ Cf. *ciu.*, 1, 36.

⁵² e. 169, 1,1.

⁵³ e. 184 A, 1,1.

⁵⁴ e. 184 A, 3,5.

4.2. desde las claves para interpretar la historia

Para el estudio de la Antigüedad tardía, las obras de san Agustín vienen a ser un paso necesario y peligroso. Su importancia es cuantitativa y cualitativa. Lo primero, porque escribió tanto que cinco siglos después del Renacimiento siguen descubriéndose obras suyas⁵⁵. Y lo segundo, en cuanto que es, sin duda, el más grande espíritu de finales de la Antigüedad latina. Su genio propio y su cualidad de último gran testigo de la armonía entre cultura clásica y fe cristiana⁵⁶ explican que haya devenido en la más alta autoridad eclesiástica de Occidente. Todavía a fines del siglo XVII, tiempos de Bossuet y de los jansenistas, surgen problemáticas que dominan los debates.

Aunque en san Agustín esto pudiera parecer secundario, no lo es. Y menos para el análisis de la *La Ciudad de Dios*. Ha quedado esteotipado para los restos, sin duda, como teólogo y no como historiador. Pero también como quien concibió la idea de las dos ciudades antes del 400. Y el que distinguía ya por el 390-391 entre el *pius populus* y el *impius populus*, desde Adán hasta san Juan Bautista⁵⁷. Influido por san Ambrosio y Optado de Milevi, aceptó también la conjunción ideológica entre el imperio romano y el cristianismo. Antes del 400, no obstante, rehusaba la intervención política del poder imperial en asuntos religiosos, lo que no era ni eusebiano, ni ambrosiano. Peter Brow mostró en 1971 que Agustín, ante la persistencia donatista, aceptó en el 400-401 la idea de la alianza entre el estado romano y el cristianismo, rehusando la de un imperio romano cristiano. Ahora bien, esta posición política sobre el imperio romano cristiano de su tiempo no pudo tener consecuencia sobre sus concepciones de la historia pasada de Roma, es evidente⁵⁸.

Pudiera uno pensar que la parte histórica en *De ciuitate Dei* no es sino accidental, y ligada al saqueo del 410. Ello es admisible y sería justo pensar así, pero si 410 es un accidente, el eco que en Agustín y en otros provocó, era necesario. Después de un siglo eusebiano,

⁵⁵ Ahí están las nuevas cartas descubiertas por J. Divjak (CSEL 88; BAC 99 / OCSA 11 b [Cartas -3º], 551-730); y los sermones nuevos descubiertos en un manuscrito de Maguncia por F. Dolbeau. Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermones nuevos*. Traducción y edición de José Anoz (Editorial Revista Agustiniana. Madrid 2001).

⁵⁶ Cf. LANGA, P., *San Agustín y la cultura* (Ed. Revista Agustiniana. Madrid 1998).

⁵⁷ Cf. *u. rel.*, 27,50, v. gr.

⁵⁸ Cf. INGLEBERT, H., *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome, 395-502*: 395, nota 1.

¿cómo podría haber sido de otro modo? Y en tiempos de Honorio y Alarico, ¿cómo no afrontar la cuestión del sentido de la historia de Roma en la economía divina?

5. DOS RAZONES ESENCIALES EXPLICAN *DE CIUITATE DEI*

La primera, seguro, el eco colectivo de 410: había que darle un sentido a la historia para rendirla soportable. Segunda, la personalidad de Agustín, quien, pese a santa Mónica su madre, es, de hecho, un convertido, porque él fue por largo tiempo platónico o maniqueo. Como Justino, Tertuliano, Lactancio o Mario Victorino, dotado de una perfecta educación clásica de rétor y de filósofo antes de convertirse. El autor de las *Confesiones* se integra, así visto, en una historia colectiva: Agustín, romano cristiano, propuso una interpretación de Roma y del cristianismo que da cuenta del 410, sí, pero también de la historia humana.

De ciuitate Dei, según esto, es ciertamente una lectura personal de la historia romana y de la historiografía cristiana sobre tal asunto, porque Agustín retoma la tradición de los Apologistas latinos del siglo III al objeto de suplir una teoría eusebiana devenida caduca. Desde el punto de vista de las ideas sobre la historia romana, sólo el *Apologeticum* de Tertuliano parece haberle inspirado de veras para su magna obra. Como para la idea de Iglesia, pudo influir Ticonio. Sobre relaciones entre el Imperio y el cristianismo, la influencia de san Ambrosio parece más clara que la de Optato de Milevi. Pero cumple, sin embargo, señalar que en *De ciuitate Dei* Agustín planteó el problema en términos muy diferentes.

Otra razón para no minimizar en la obra que nos ocupa la historia romana es que ella era el arquetipo de la historia humana. Agustín conocía la historia judía, la griega, y un poco la oriental, es cierto. Mas en su caso y según su opinión, explicar Roma bastaba para comprender el designio divino sobre la historia humana. Por supuesto que no es posible reducir *De ciuitate Dei* a la sola historia romana, pues otras historias hay terrestres, y hasta tenemos también la cósmica de las dos ciudades, desde la Creación hasta la Jerusalén celeste. Pero lo que asimismo resulta evidente es que, para el Obispo de Hipona, sólo la historia bíblica y la de Roma son significativas. De ahí la base para tener en cuenta y preguntarse sobre los criterios en la interpretación agustiniana de la historia romana.

Y lo primero que sale a la luz es que donde Agustín de Hipona expone e interpreta la historia de Roma es en *De ciuitate Dei*. Lo cual no es óbice para reconocer que también han sido abordadas temáticas próximas al argumento en cartas y sermones agustinianos contemporáneos a la redacción de esta magna obra. Lógico, pues, que ello deba contar, aunque sólo fuere por pertenecer a géneros literarios diferentes del empleado en *De ciuitate Dei*. Las divergencias o convergencias que un posible análisis constate pueden iluminar muchos puntos de vista del autor. Serán aportaciones fuertemente limitadas a la postre, ya que *De ciuitate Dei* va a ser siempre el escrito que suministre la materia esencial de una búsqueda semejante. De todos modos, y pese a lo dicho, no dejarán de planear en la interpretación del genial escrito del Hiponense sombras de dudas a la hora de las conclusiones: ¿Filosofía de la historia? ¿Teología de la historia? ¿En qué medida la Iglesia y el Imperio romano pueden inscribirse, a partir de ejemplos traídos por Agustín a *De ciuitate Dei*, en categorías como la ciudad de Dios, la ciudad terrestre, la ciudad del diablo?⁵⁹

Y ya en metodología, tampoco habrá de omitirse que *De ciuitate Dei* no sólo trata de historia romana, sino también de historia de las religiones, de filosofía y de teología. Una vez aquí, se impone la pregunta del por qué las diversas clases de historia que van desfilando: sagrada, bíblica, profana, pagana, etc.⁶⁰ El imperio cristiano, por ejemplo, no es para el Obispo de Hipona sino una parte, sólo una parte, de los *christiana tempora*. Se comprende, siendo así, que Agustín critique sobre todo la religión y la historia romana de la antigüedad. Es decir, que estudie la época de la República no porque ella sea republicana, sino por ser anticristiana. Quiere demostrar él la incapacidad moral, espiritual y material del paganismo. Sobre todo poner de relieve la época en que dicho paganismo era la religión romana incontestada al objeto de que, así, resplandezca mejor, más a la vista de los lectores de la inmortal *De ciuitate Dei*, su impotencia⁶¹. Frente a los senadores paganos y su tesis de una providencia pagana protectora de Roma, nuestro autor replica con una historia providencial cristiana. Dicho de otro modo: las religiones eran diferentes; las mentalidades, en cambio, las mismas. El cuadro teológico que Agustín diseña re-

⁵⁹ Vid. INGLEBERT, H., aportando más hipótesis en la p. 397.

⁶⁰ Vid. INGLEBERT, H., 415 ss, ofreciendo los diferentes tipos de historias que Agustín utiliza en *De ciuitate Dei*.

⁶¹ Vid. INGLEBERT, H., 399-419: esp. 413 (los *tempora christiana*).

flexionando sobre la historia, en suma, halla su razón de ser y significado gracias a la providencia divina. Cuestión aparte, propia por lo demás de otro estudio, sería saber cómo Agustín utilizó sus fuentes para re-escribir una historia cristiana de Roma.

6. DOS PROBLEMAS A CONSIDERAR

Surgen seguidamente al hilo del análisis. El primero es relativo a la bibliografía. Cualquier tema teológico agustiniano despierta el interés de los estudiosos y repercute sin tardanza en grandes rimeros bibliográficos. Algunos, de enormes proporciones. Uno, en concreto, es precisamente nuestro asunto. Su bibliografía es torrencial, lo que viene a ser indicio de cuánto se ha trabajado y trabaja en torno a esta prodigiosa obra agustiniana. Abarcarla toda es imposible. Sólo queda el recurso de algunas matizaciones básicas. Una no pequeña tiene que ver con la teoría de la historia en Agustín, argumento de múltiples facetas y fuente de infinitos debates sobre si llamar, a las ideas sobre la historia expresadas en *De ciuitate Dei*, filosofía de la historia o teología de la historia, y otros puntos afines sobre cuya dificultad acabo de insistir.

También se ha intentado luego, en este mismo orden de cosas, delimitar las nociones de ciudad de Dios, ciudad terrestre, y ciudad del diablo⁶², así como saber en qué medida la Iglesia y el Imperio romano pueden inscribirse en estas categorías, a partir de los ejemplos y de los juicios sacados de Agustín. Si ello no fuese posible, hay que reconocer, al menos, que no hay otro referente superando al de Agustín. El agustinismo, por ejemplo, es una cosa, y el pensamiento en Agustín es otra; y lo que sus comentaristas puedan aportar, otra; porque no han conocido el Imperio romano que Agustín conoció y en el que se movió⁶³. Es el caso, verbigracia, del *tertium quid* refutado ya en su día por Marrou⁶⁴. El asunto de las relaciones entre Ciudad de Dios y Ciudad del hombre y el posible dualismo que para ciertos críticos ahí pueda entreverse constituye otro problema paradigmático. El rechazo de un planteamiento fundamentalmente dualista condujo a proponer en

⁶² Vid. LANGA, P., «La Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre», 505-524.

⁶³ Vid. LANGA, P., «La Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre», 512, nota 39.

⁶⁴ MARROU, H.-I., «*Ciuitas Dei, ciuitas terrena, um tertium quid?*»: *Studia patristica* (Berlín 1957) II, 342-350; INGLEBERT, H., 397; LANGA, P., «La Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre», 512-513.

la doctrina agustiniana una tripartición implícita de ciudades que, según Leisegang, por citar otro nombre, vendría a ser como una jerarquía de inspiración platónica. Lo cierto, sin embargo, es que contra tal opinión tardaron poco en alzarse otras voces⁶⁵. Y en esas andamos.

El pensamiento agustiniano de la historia, en resumen, se ha revelado a menudo más complejo y sutil que el espíritu del sistema de aquellos que lo han estudiado o estudian. Es el caso del Medio Evo. Las distorsiones de que a veces fue víctima san Agustín, como las de Ottón de Freising, oscurecieron a menudo el debate, según probó en su día el gran Henri-Irénée Marrou⁶⁶. Para el cardenal de Lubac, *De ciuitate Dei* no contiene sino una teología de la historia de la salvación. A su juicio no existe, en términos absolutos, agustinismo político alguno⁶⁷. E. Gilson, por su parte, sostiene asimismo que Agustín es un teólogo de la historia y no un filósofo de la historia⁶⁸.

El segundo problema es de índole metodológica. Es decir, que el objeto especificando la ciencia exige en el caso que nos ocupa una metodología apropiada a *De ciuitate Dei*, obra en sí misma muy particular. No se olvide, en efecto, que su autor trata en ella no solamente de historia romana, sino también de historia de las religiones, de filosofía y de teología. Muchos frentes, pues. En la literatura cristiana latina, tanto por la variedad de los argumentos abordados como por la duración de la composición, son las *Instituciones divinas* de Lactancio las que más se acercan a *De ciuitate Dei*. Pero se ha comprobado que Lactancio no coloca el problema de la historia de Roma fuera de la esfera de la historia religiosa de Roma. En cambio, Agustín de Hipona sí procuró afrontar el reto de la interpretación de la historia profana de Roma. Y por último, también tendríamos la cuestión de saber si Agustín pudo introducir modificaciones entre el 412 y el 425, arco cronológico bajo el que cae la redacción de la obra. Un acontecimiento por lo menos justifica, sí, a priori este interrogante: la publicación en 417 de las *Historias contra los paganos*⁶⁹ de Oro-

⁶⁵ Vid. LANGA, P., «La Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre», 512, nota 39, donde aludo a Granz y Meuthen, amén de los estudios de Mandouze y Borgomeo que se ocupan del asunto.

⁶⁶ Vid. *Théologie de l'histoire* (París 1968).

⁶⁷ «Augustinisme politique?»: *Théologies d'occasion* (París 1984) 255-308.

⁶⁸ *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (París 1952) 69-70.

⁶⁹ «Sus siete libros de historia contra los paganos se convirtieron en modelo para historiadores medievales, incluidos Beda, Ottón de Freising, Hugo de Fleury y cronistas de los siglos XI y XII» (FRIEND, W. H. C., *Orosio, Pablo*: DSA, 990); FORTIN, E. L.: DSA, 276.

sio⁷⁰. Es decir, que, como se ve, la complejidad y el devenir deben ser tomados en cuenta⁷¹.

7. EL LENGUAJE DE LOS TEXTOS

San Agustín avanza en *De uera religione* cómo la religión cristiana persuadió a los hombres de verdades de imposible divulgación, según Platón. Es más, sin ánimo de ofender a cuantos se enfrascan en su lectura, es preciso asegurar que ya en esta era cristiana no hay duda de qué religión cumple abrazar ni sobre el verdadero camino que guía a la verdad y bienaventuranza⁷². Ahora bien, en cuanto a dónde y cómo buscar la religión verdadera, el recién bautizado de Tagaste lo tiene claro: «no ha de buscarse —dice— ni en la confusión del paganismo, ni en las impurezas de las herejías, ni en la languidez del cisma, ni en la ceguera de los judíos, sino en los que se llaman aún entre esos mismos cristianos católicos ortodoxos, esto es, los custodios de la integridad y los amantes de la justicia»⁷³.

El origen de los errores en religión proviene de anteponer la criatura al Creador. De ahí la necesidad de servir más bien al Creador que a la criatura y de hacerlo «sin desvanecernos con nuestros pensamientos, y (convencidos de que) ésta es la perfecta religión»⁷⁴. La cual, en nuestro tiempo, no es otra que «la religión cristiana, y en conocerla y seguirla está la salvación segurísima y certísima»⁷⁵. Incluso las mismas reglas para interpretar correctamente la divina Escritura ayudan a que se abrace la sacrosanta religión⁷⁶.

El epílogo en *de uera religione* constituye un intenso y repetido exhorto a la religión verdadera⁷⁷: «Deslíguese nuestra religión —pre-

⁷⁰ Vid. FRIEND, W. H. C., *Orosio, Pablo*: DSA, 987- 990.

⁷¹ Vid. INGLEBERT, H., 397.

⁷² Vid. *u. rel.*, 3, lin. : 1: OCSA 4 (BAC 30, Madrid 1956) 71-72- Asimismo, 7, lin.: 12: «Hemos de abrazar la *religión cristiana* y la comunión de la Iglesia que se llama católica, no sólo por los suyos, sino también por los enemigos» (OCSA 4, p. 85).

⁷³ *u. rel.*, 5, lin.: 35 (OCSA 4, 80s. nota 5: *Religión y sabiduría* [V, 8]). Para San Agustín, la filosofía ofrece un carácter sagrado o religioso, opuesto a todo laicismo. El hombre es un ser religioso, y su pensamiento debe hallarse penetrado de religiosidad. Lo cual no significa que en abstracto sea imposible que se dé una filosofía elaborada con elementos puramente racionales (OCSA 4, 211).

⁷⁴ *u. rel.*, 10, lin.: 17 (OCSA 4, 90s, nota 7 [*retr.*, 13, 2]).

⁷⁵ *u. rel.*, 10, lin.: 28 (OCSA 4, 90. 93, nota 2).

⁷⁶ Cf. *u. rel.*, 50, lin.: 44 (OCSA 4, 193, nota 1. Véase la n. compl. 57: *La esclavitud de los fantasmas*).

⁷⁷ Cf. *u. rel.*, 55, lin.: 13-122 (OCSA 4, 201-207).

cisa concluyente su joven autor— de las vagas imaginaciones»⁷⁸. No veneremos en ella las obras humanas ni sea religión para nosotros el culto de los animales o el culto divino de los difuntos⁷⁹. Lejos asimismo de nuestra religión el venerar a los demonios o el abrazar el culto de la tierra y de las aguas, o el adorar los cuerpos etéreos y celestes, o el rendir culto a la vida vegetal⁸⁰. Ni siquiera estaría bien hacerlo a la misma alma racional perfecta y sabia⁸¹. Y en cuanto a los ángeles buenos y todos los ministerios santos de Dios a ellos semejantes «¿a qué temer la ofensa de cualquiera de ellos al negarles todo culto indebido, cuando precisamente ellos nos ayudan a elevarnos a Dios y, religando nuestras almas con El —de donde se origina la palabra religión—, nos limpian de todo extravío y superstición?»⁸². La conclusión que de lo cual se desprende no tiene vuelta de hoja: «Relíguenos, pues, la religión con el Dios omnipotente, porque entre nuestra alma, con que conocemos al Padre y a la Verdad, esto es, la luz interior que nos la da a conocer, no hay de por medio ninguna criatura»⁸³.

Los textos alcanzan más altas cotas de precisión y desarrollo en *De ciuitate Dei*, donde se advierte bien a las claras, en el uso y manejo de los mismos, un carácter sensiblemente apologético. Conceptos, expresiones, giros como defensa, dar réplica, salir al paso de, conjurar, sufrir algún contratiempo, acusar con gritos a la religión, odio contra la cristiana, y tantos otros típicos/tópicos de la clásica diatriba o del oportuno alegato ponen de relieve que Agustín acude a la entraña misma de la religión para probar la terminología precisa de *religión verdadera*. He aquí, por ejemplo, de qué manera concluye el primer libro de la obra y cómo adelanta el resto de lo que se propone tratar en defensa de la religión cristiana: «Me quedan todavía varias cosas que replicar a quienes achacan los desastres del Estado romano a nuestra religión, por obra de la cual existe prohibición de sacrificar a sus dioses. Voy a hacer mención de todas aquellas desgracias que vengan a cuento, tanto por su número como por la magnitud, y que puedan parecer suficientes, soportadas por Roma o las provincias a ella sometidas».

⁷⁸ *u. rel.*, 55, lin.: 13 (OCSA 4, 201).

⁷⁹ Cf. *u. rel.*, 55, lin.: 19.21.23 (OCSA 4, 201-203).

⁸⁰ Cf. *u. rel.*, 55, lin.: 29.32.34.38.43 (OCSA 4, 202-203).

⁸¹ Cf. *u. rel.*, 55, lin.: 43 (OCSA 4, 203).

⁸² *u. rel.*, 55, lin.: 98 (OCSA 4, 205).

⁸³ *religet ergo nos religio uni omnipotenti deo, quia inter mentem nostram, qua illum intellegimus patrem et ueritatem, id est lucem interiorem, per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est* (*u. rel.*, 55, lin.: 122; OCSA 4, 207).

das, antes de la prohibición de sus sacrificios. Sin duda alguna que nos las cargarían todas a nosotros, si nuestra religión se hubiera ya hecho luz ante ellos o les hubiera puesto el veto a sus cultos sacrílegos»⁸⁴. Y es que la nuestra, dirá, es la religión verdadera, «la única salvadora y verdadera religión»⁸⁵.

Por de pronto, jamás los dioses paganos dictaron normas de buena conducta, cosa, por contra, que sí ocurre en las iglesias, erigidas precisamente con este fin, allá por doquiera se vaya extendiendo la religión cristiana⁸⁶. En cuanto a dioses y degradación de Roma concierne, bueno será que la sociedad vaya tomando nota y comprenda que las empresas temporales no dependen del favor o de la hostilidad de los demonios, sino de la decisión tomada por el verdadero Dios. De ahí la necesidad de que los romanos, esto es, el genio romano, digno de elogio, abandone el culto de los dioses: «ponte a elegir tu camino —apostrofa el de Hipona a dicha *genialidad* de los romanos— y hazlo de forma que consigas la gloria sin error alguno. Pero no en ti, sino en el Dios verdadero. Hubo un tiempo en que tu gloria sobresalió entre los pueblos. Pero, por un oculto designio de la Providencia divina, te faltó el poder elegir la verdadera religión»⁸⁷.

La invasión de los ostrogodos bajo Radagaiso, adorador de los demonios y derrotado en un solo día, le da pie al pastor de almas hiponense para probar que, gracias a la religión cristiana y por respeto a ella, los que se refugiaron en lugares sagrados, se libraron de la quema sin daño alguno; pese a lo cual, los paganos romanos que así se vieron favorecidos no quieren dar a Dios gracias por lo que admirable y misericordiosamente de él han recibido. El axioma no se deja esperar concluyente: «Los que no se cierran en su testarudez (desagradados al Dueño verdadero y Gobernador de los acontecimientos), sino que reflexionan con sabiduría (*prudenter attendunt*), no abandonan la verdadera religión por las presentes calamidades; al contrario, permanecen fieles en la espera de la vida eterna»⁸⁸.

⁸⁴ *ciu.*, 1, 36, lin.: 3 (OCSA 16, p. 76); 4, 1.

⁸⁵ *una est salubris et uera religio* (*ciu.*, 4, 1: OCSA 16, 221).

⁸⁶ *sicut nos ostendimus ad hoc ecclesias institutas, quaqu uersum religio christiana diffunditur* (*ciu.*, 2, 6, lin. 8: OCSA 16, 88s: bibl.-nota 5).

⁸⁷ Cf. *ciu.*, 2, 29, lin.: 8: *o índole Romana laudabilis [...] tunc enim tibi gloria popularis adfuit, sed occulto iudicio diuinae prouidentiae uera religio quam eligeres defuit* (OCSA 16, 143s); asimismo 2, 23, lin.: 20.

⁸⁸ *his qui non peruicaciter contendunt, sed prudenter adtendunt, nec propter praesentes necessitates uera religio deseratur, et magis aeternae uitae fidelissima expectatione teneatur* (*ciu.*, 5, 23, lin.: 25: OCSA 16, 359).

Estima de igual modo necesario san Agustín refutar y enseñar a quienes reclaman el culto de los dioses de los gentiles, destruido por la religión cristiana, no por amor de esta vida, sino por la que vendrá tras la muerte⁸⁹. Lo mismo que a Varrón, quien concede anterioridad de lo humano sobre lo divino «por la sencilla razón de que lo primero en existir (según él) fueron las ciudades, y luego éstas crearon la religión. Pero la religión verdadera no proviene de ciudad terrena alguna. Es ella precisamente quien da origen a la ciudad celeste. Su inspirador y su maestro es el Dios verdadero, que otorga la vida eterna a sus auténticos adoradores»⁹⁰.

Metido más adelante en honduras de teología natural y filosofía⁹¹, el de Hipona se pregunta si es digno que el hombre rinda culto a aquellos espíritus de cuyos vicios es preciso liberarse. Estaríamos, pues, ante la impiedad del arte mágico que se apoya en el patrocinio de los espíritus malignos⁹². Frente a tales prácticas piadosas, por llamarlas de alguna manera, claro, san Agustín opone el ejemplo de cómo los cristianos honran a los mártires⁹³. Notable de veras su recurso a la retórica para ensamblar a caballo de la antítesis notas características sustantivas de la verdadera religión y, por el contrario, las de su antónima —o sea la religión de los demonios—, en el siguiente texto antológico: «Por la verdadera religión nos vemos libres de la perversidad que nos hace semejantes a los demonios [...], nos manda (esa misma verdadera religión) no ceder a la ira, sino más bien oponerle resistencia (cf. Mt 5,22; St 1,19) [...]; nos ordena no favorecer a nadie por la aceptación de obsequios [...]; nos manda amar incluso a nuestros enemigos; [...] nos ordena deponer todo movimiento del corazón e ímpetu de la mente, todas las agitaciones y tempestades del ánimo en las que se dice se agitan y debaten los demonios [...] precisamente toda religión consiste en la imitación de quien veneras»⁹⁴.

Al más puro estilo de los esclarecidos apologistas del coro patrístico de primera hora, un san Justino, por ejemplo, un Milciades, un Atenágoras, un Cuadrato, etc., Agustín de Hipona, bien asido a la ejem-

⁸⁹ Vid. *ciu.*, 6, 1, lin.: 1 (OCSA 16, 370).

⁹⁰ *uera autem religio non a terrena aliqua ciuitate instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit ciuitatem* (*ciu.*, 6, 4, lin.: 16; OCSA 16, 380).

⁹¹ Cf. *ciu.*, 8, 17, lin.: 27; 8, 17, lin.: 30; 8, 17, lin.: 32; 8,17, lin.: 34; 8, 17, lin.: 37 ; 8, 19, lin.: 23; 8, 23, lin.: 43 ; 8, 23, lin.: 91; 8, 27, lin.: 3.

⁹² Cf. *ciu.*, 8, 17, lin.: 37; 8, 19, lin.: 23; 8, 23, lin.: 43; 8, 23, lin.: 91.

⁹³ Cf. *ciu.*, 8, 27, lin.: 3.

⁹⁴ *ciu.*, 8, 17 (OCSA 16, 518s).

plar conducta de los mártires cuando se les achacaba la religión cristiana como un crimen, replica con la heroica conducta de aquellos testigos de la fe diciendo: «como sabían (los mártires) que ella (la religión cristiana) los salvaba y glorificaba para siempre, no eligieron liberarse de las penas temporales negándola; antes bien, confesándola, proclamándola, predicándola, soportando por ella todos los tormentos fiel y varonilmente, y muriendo con piadosa serenidad, pusieron en vergüenza las leyes que la prohibían y las hicieron cambiar»⁹⁵.

El libro IX de la grandiosa obra que aquí analizo deja claro que a ningún demonio en absoluto, sino sólo a Cristo, le conviene el oficio de mediador de los hombres para la vida eterna⁹⁶. Por supuesto que el de la mediación es tema que desborda el ámbito en el que se mueve *De ciuitate Dei* para conformar, dentro de la literatura agustiniana, un radio de acción mucho mayor, con ser ya el de la mencionada obra grande de suyo. En esta, de hecho, hallamos el enunciado clásico de la teología de la mediación, cuando así podemos leer: «ya que un Dios feliz y beatificante, al hacerse partícipe de nuestra humanidad, nos suministró el resumen de la participación de su divinidad»⁹⁷.

Más abundante y lúcido, si cabe, se muestra el autor ilustrando en el libro X dos argumentos capitales: el referido al culto del verdadero Dios —con mayor número de textos para la prueba que aquí expongo— y el atingente a los ángeles y la creación del hombre. En lo relativo al primero, «la misma palabra *religión* —dice— no parece significar con precisión un culto cualquiera, sino el culto de Dios»⁹⁸, [en el sentido de que] «se debe sólo a Dios, el que es verdadero Dios, y hace dioses a los que le adoran»⁹⁹. Frase digna del bronce, valedera para la noción de religión en cualquier época, lugar y supuesto.

⁹⁵ *ciu.*, 8, 19 (OCSA 16, 522).

⁹⁶ Cf. *ciu.*, 9, 9 (OCSA 16, 566); 9,15 (p. 576; Sobre la Mediación de Cristo, n. com. 52, p. 832). Cf. CIARLANTINI.

⁹⁷ *Quia beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebeuit participandae diuinitatis suae* (*ciu.* 9, 15, 2: OCSA 16, 579). Vid. CAPÁNAGA, V., n. com. 52 (p.832s), donde hace ver que la mediación de Cristo está formulada según el principio de la participación doble: la del Hijo de Dios que se hizo partícipe de la naturaleza humana y la de los hijos de los hombres que se han hecho capaces de participar de la divinidad uniéndose a Cristo. Vid. VAN BAVEL, T., *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin* (Fribourg in S. 1954). Y sobre todo la obra de CIARLANTINI.

⁹⁸ *ciu.*, 10, 1, lin.: 67 (p. 599s)

⁹⁹ *ciu.*, 10, 1, lin.: 90 (p.600, nota 6). CAPÁNAGA, V. citando el *Enchiridion* 1,2, asegura que san Agustín, en un alarde de palabra por dar con el justo valor para hon-

Y un poco más adelante, insiste: «Reeligiéndole a él, de donde procede el nombre de *religión*, tendemos a él por amor para descansar cuando lleguemos [a verle como él puede ser visto]; y de este modo somos felices, porque en aquella meta alcanzamos la perfección»¹⁰⁰. Aunque no es segura la significación etimológica del término *religio*, sobresalen especialmente tres hipótesis: la que hace derivar el concepto (siguiendo a Cicerón en su *De natura deorum* 2,28,27) de *relegere*, o sea releer y repasar las ceremonias del culto divino para hacerlas bien; la que prefiere, antes que nada, hacerla derivar de *religare*, esto es, vincular o relacionar con Dios a los hombres, con el conocimiento, el amor o el obsequio y culto: Y en fin, los que se acogen a *reeligere* o, en otras palabras, a reelegir a Dios, o lo que viene a ser igual: volver a Él, después de haberse de Él separado con obras malas. Macrobio tiró por *relinquere*, ya que la religión es cosa de entrega y tradición que los antepasados nos dejaron. San Agustín, por su parte, recuerda la opinión de Cicerón, pero en dos ocasiones prefiere el verbo *religare*¹⁰¹.

«Ahora bien, cuando se manda a uno, que sabe amarse a sí mismo, que ame al prójimo como a sí mismo, ¿qué otra cosa se le manda sino que le recomiende, cuando puede, que ame a Dios? Este es el culto de Dios; ésta, la verdadera religión; ésta, la piedad recta; ésta, la servidumbre debida sólo a Dios»¹⁰². Precisamente a propósito del Arca del Testamento y milagros divinamente realizados para recomendar la autoridad de la ley y las promesas, el obispo de Hipona concluye que dichas maravillas son poca cosa para Dios, pero importan para amedrentar saludablemente y enseñar a los hombres. Más adelante, tras recordar que los filósofos, platónicos sobre todo, son alabados por haber sido más sensatos que los demás enseñando que la divina Providencia gobierna hasta las pequeñas cosas de la tierra, así prosigue: «¡Cuánto mayor testimonio dan de la divinidad los prodigios que tienen lugar a la hora de su predicación, cuando se recomienda la religión que pro-

rar dignamente a Dios, prefiere *theosebeia* a *eusebeia*, porque es la *pietas* referida al temor y honra de Dios.

¹⁰⁰ *ciu.*, 10, 3, lin.: 27 (p. 604)

¹⁰¹ Vid. *retr.*, 1, 13,9 revisando *u. rel.*, 55,111. Asimismo, vid. *u. rel.* 55,113. Cf. CAPÁNAGA, V., n. com. 55 (p. 833s). Con abundante bibliografía, vid. *religio* en SIEBEN, H. J., *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)* [Walter De Gruyter – Berlín – New York 1980] 382s.

¹⁰² *hic est dei cultus, haec uera religio, haec recta pietas, haec tantum deo debita seruitus* (*ciu.*, 10, 3, lin.: 47: OCSA 16, 605).

híbe sacrificar a todos los celestes, terrestres e infernales, estableciendo que se sacrifique sólo a uno, que es el único que ama, y amado hace felices!»¹⁰³.

En sucinto recurso a la soteriología, san Agustín prueba que el camino universal de la liberación del alma es la religión cristiana. Porfirio no lo encontró por buscar mal. Fue descubrimiento de la gracia cristiana. Y «esta es la religión que posee el camino para la liberación del alma; por ningún otro fuera de éste puede alcanzarla. Este es, en cierto modo, el camino real, único que conduce al reino, que no ha de vacilar en la cima del tiempo, sino que permanecerá seguro con la firmeza de la eternidad»¹⁰⁴. El apologista de Hipona insiste aún: «Vivía todavía Porfirio bajo el dominio de las cosas humanas cuando este camino universal de la liberación del alma, que no es otro que la religión cristiana, era atacado libremente por los adoradores de los ídolos y de los demonios y por los reyes de la tierra Y era preciso afirmar y consagrar el número de los mártires, esto es, de los testigos de la verdad, para demostrar por ellos que es preciso soportar todos los males temporales por la fidelidad a la religión y la exaltación de la verdad»¹⁰⁵.

Con plena justicia, la religión verdadera reconoce y proclama Creador de todos los seres animados, tanto cuerpos como almas, al mismo que creó el mundo entero. El principal de ellos sobre la tierra, y hecho por Dios a su imagen, es el hombre¹⁰⁶. Al aire también de la cristología, desde el punto de vista del paralelismo entre las dos ciudades, nuestro autor descende al problemático tiempo de la última persecución, la que ha de tener lugar por parte del anticristo, desconocido para todos, mas cuya persecución «será el mismo Cristo con su presencia quien la aplastará»¹⁰⁷.

Cuándo ocurrirá todo eso, ni se sabe. «Como es sentencia evangélica, nada tiene de particular que quienes rinden culto a muchos y falsos dioses, no se sientan impedidos por ella para, ateniéndose a la respuesta de los demonios, que honran como dioses, asegurar el tiempo

¹⁰³ *ciu.*, 10, 17, lin.: 39 (OCSA 16, 638s).

¹⁰⁴ *ciu.*, 10, 32, lin.: 1 (OCSA 16, 673s). «La filosofía religiosa de Porfirio, en cuya especulación tiene tanta parte el buscar el camino, nos indica la profunda necesidad que sentían los paganos de entonces de Cristo-Camino», dice Capánaga (OCSA 16, 673, nota 53).

¹⁰⁵ *ciu.*, 10, 32, lin.: 45 (OCSA 16, 675).

¹⁰⁶ *ciu.*, 12, 28 [27?], lin.: 1 (OCSA 16, 814).

¹⁰⁷ *ciu.*, 18, 53 (OCSA 17, 533).

que había de permanecer la religión cristiana»¹⁰⁸. Es a todas luces mentira insensata de los paganos imaginarse que la religión cristiana no había de durar más de trescientos sesenta y cinco años. Holgadamente completos desde que fue instituido el culto del nombre de Cristo, ¿qué otro argumento buscar ya? «Aún sin poner el comienzo de este culto en el nacimiento de Cristo, ya que de infante y de niño no tenía discípulos; sin embargo, cuando comenzó a tenerlos, se dio a conocer, sin duda, la doctrina y religión cristiana por su presencia corporal, lo cual tuvo lugar después de su bautismo en el río Jordán por el ministerio de Juan»¹⁰⁹.

Y loca mentira de los paganos es de igual modo la que resulta desde el cálculo de los cónsules. Por ejemplo, siendo cónsul Malio Teodoro, cuando, según el oráculo de los demonios o invento de los hombres, «ya no debió existir la religión cristiana»¹¹⁰. El recurso a la ironía y a la memoria se advierte por este lúcido análisis: «Sí sabemos —puntualiza el santo— que en nuestra famosísima y tan sobresaliente Cartago de África, Gaudencio y Jovio, lugartenientes del emperador Honorio, el día diecinueve de marzo destruyeron los templos de los dioses falsos e hicieron pedazos sus simulacros. Y desde entonces hasta el presente, en un espacio de casi treinta años, ¿quién no echa de ver cómo se ha aumentado el culto del nombre de Cristo, sobre todo desde que se hicieron cristianos muchos de aquellos que eran apartados de la fe por la que parecía verdadera profecía, que luego vieron vacía y ridícula al cumplirse aquel número de años?»¹¹¹.

De nuevo con cristología y soteriología en mano, y los ojos en el cielo, fin de la ciudad de Dios, san Agustín viene una vez y otra a los males y miserias que aquejan a la Humanidad por causa de la primera caída, de los que nadie se libra, para concluir: «De semejante vida, tan infernal, tan miserable, sólo puede librarnos la gracia de Cristo Salvador, Dios y Señor nuestro. Esto es precisamente lo que significa el nombre de *Jesús*, ya que se traduce como *Salvador*; sobre todo, con

¹⁰⁸ *ciu.*, 18, 53, lin.: 24 (OCSA 17, 534).

¹⁰⁹ *ciu.*, 18, 54, lin.: 6 (OCSA 17, 536).

¹¹⁰ *ciu.*, 18, 54 (OCSA 17, 539).

¹¹¹ *ciu.*, 18, 54, lin.: 64 (OCSA 17, 539). «Siéntanse los paganos y hacen sus cálculos: oyen a los fanáticos que les dicen: Ya llegará el tiempo en que no habrá cristianos, y el de venerar a nuestros ídolos como antes» (*En. Ps.* 40,1). El santo, como se ve, vino más de una vez a esta patraña de los paganos para desbaratarla. Además de CAPÁNAGA (OCSA 17, 539, nota 116), cf. COURCELLE, P., «*Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin*»: *RechAug* 1 (1958) 149-186.

vistas a que, después de ésta, sea una vida, y no una muerte más miserable y eterna la que nos reciba en su seno. Pues aunque en esta vida haya grandes consuelos de los males, mediante las cosas santas y los santos, sin embargo, no siempre se otorgan estas ventajas a quienes las solicitan, no vaya a suceder que por este motivo se practique la religión, que debe buscarse más por la otra vida, donde no habrá mal alguno, y para esto se concede a todos los mejores la ayuda de la gracia en estas calamidades para que se toleren con un corazón tanto más esforzado cuanto más fiel»¹¹². La elocuencia textual, en suma, es concluyente.

8. CODA

La Sagrada Liturgia coloca en la misa del 31 de diciembre una oración colecta que resume de modo magistral cuanto san Agustín dejó escrito en *De ciuitate Dei* sobre la religión. Dice así: «Dios todopoderoso y eterno, que has establecido el principio y la plenitud de toda religión en el nacimiento de tu Hijo Jesucristo, te suplicamos nos concedas la gracia de ser contados entre los miembros vivos de su Cuerpo, porque sólo en él radica la salvación del mundo». De modo que el nacimiento de Jesucristo es principio y plenitud de toda religión, pues sólo en Cristo radica la salvación del mundo.

De ciuitate Dei vio la luz para disipar la confusión originada entre poder político y religión y mostrar que la verdadera Ciudad es aquella en la que se celebra el culto verdadero del verdadero Dios. Retomó y desarrolló lo adelantado en *De uera religione*: la verdadera religión como camino de la vida buena y bienaventurada. Su historia, pues, no es otra que la de un culto auténtico de Dios, que ha existido desde los orígenes y ha tomado el nombre de religión cristiana después de la venida de Cristo. Así lo precisa en las *Retractaciones*: «He dicho también: «En el tiempo presente la religión cristiana es aquella cuyo conocimiento y práctica trae con toda seguridad y certeza la salvación»¹¹³; esto lo dije según el nombre, no según la realidad misma que ese nombre significa. Porque la misma realidad, que se llama ahora religión cristiana, existía ya en los antiguos ni ha faltado nunca desde el origen de género humano hasta que vino el mismo Cristo en la carne, por

¹¹² *ciu.*, 22, 22, lin.: 115 (OCSA 17, 918).

¹¹³ *ciu.*, 10, 19; e. 102,12-15.

quien la verdadera religión, que ya existía, comenzó a llamarse cristiana»¹¹⁴. La primera parte en *De ciuitate Dei* culmina, en efecto, con la presentación de Cristo Mediador¹¹⁵ como camino único y universal de salvación, que cumplió el sacrificio total de la humanidad¹¹⁶. La segunda desarrolla la historia de la economía de salvación, la acción de Dios a través de las edades de la humanidad, a través de la historia profética de Israel, hasta el advenimiento de Cristo en su Iglesia, como en el *De catechizandis rudibus*¹¹⁷.

La noción bíblica de *Ciuitas Dei*, en el espíritu de Agustín, encuentra naturalmente la de la República, vista ya en su realidad romana, ya en su idealidad (Platón, Cicerón). De ahí que explote a su manera cuanto, en literatura clásica, puede servir a su dialéctica: religión, historia, filosofía, poesía. Su fuente principal, en los diez primeros libros, es sin duda, el inmenso compendio de las *Antiquitates*¹¹⁸ de Varrón¹¹⁹. Lo cual le ha valido el reproche de haberse dejado llevar por combatir formas de religión cumplidas, obsoletas digamos, y que «no viven

¹¹⁴ retr., 1, 13,3 (OCSA 40, 688s). Sobre Cristo-fundador de la Ciudad de Dios, cf. PIÑOL, J., «Cristo, Fundador y Rey de la Ciudad de Dios, en la obra homónima de San Agustín»: *Augustinus* 49 (2004) 273-376.

¹¹⁵ Cf. 1 Tim 2,5: «Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos (*Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*). Vid., DENK, F., *Die Geschichte der Deutung von 1 Tim 2,5: Unus est mediator Dei et hominum homo Christus Iesus* (Diss. Viena 1954). San Agustín viene a este versillo paulino en los sermones 19,3; 26,7; 112,1; 156,5; 174,2; 293,7. Asimismo, LANGA, P., «San Pablo a la luz del san Agustín antidonatista»: CANET VAYÁ, O.S.A., V. D. (dir.), *San Pablo en san Agustín. XII Jornadas Agustinianas. Colegio San Agustín. Madrid, 7-8 de marzo de 2009* (Centro Teológico San Agustín. Madrid 2009) 69-99; ID., «La humildad en la cristología de san Agustín»: REINHARDT, E. (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón* (EUNSA. Ed. Univ. de Navarra, S. A. Pamplona 2000) 301-330.

¹¹⁶ Vid. *ciu.*, 10, 32. Asimismo, CIARLANTINI, P., «La mediación de Cristo en la patrística»: RA 23 (1982) 325-379; ID., «Mediator. Paganismo y Cristianismo en *De ciuitate Dei* VIII, 12 – XI, 2, de San Agustín»: RA 24 (1983) 9-62; 25 (1984) 5-69; 325-401; 26 (1985) 5-47; 301-332; MADEC, G., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*. (Collection «Jésus et Jésus-Christ» dirigée para Joseph Doré n.º 36) [Desclée. Paris 1989] 301-307.

¹¹⁷ Vid. MADEC, G., *Introduction aux « Révisions »*, p. 101.

¹¹⁸ El verdadero título de tal obra es *De Antiquitatibus Rerum Humanarum et Diuinarum*.

¹¹⁹ Vid., CARDAUNS, B., *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum diuinarum* (Wiesbaden 1976); CARY, Ph., Varrón: DSA, 1310-1311; PÉPIN, J., «La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica»: *Augustinus* 2 (1957) 331- 365; ID., «Crítica agustiniana de la teología de Varrón»: *Augustinus* 4 (1959) 155-187.

más que en los libros de las antigüedades»¹²⁰. Pero decir tal es olvidar que los paganos cultivados a los que Agustín se dirige, especialmente el círculo de Volusiano¹²¹, eran ellos mismos anticuarios y teólogos parecidos a quienes escenifican las *Saturnales* de Macrobio.

El esquema de la teología tripartita permitía al Hiponense atacar el paganismo en sus mismos principios¹²². «Para san Agustín —concluye con razón José Oroz— la *theologia* no es tan sólo un conocimiento racional de la divinidad, de los dioses. Es algo más. Tiene para él un sentido más noble, más profundo: es el conocimiento del único y verdadero Dios, en cuyo conocimiento y amor consiste la felicidad del alma»¹²³. Y, en definitiva, la religión.

Los intelectuales paganos, por otra parte, estaban imbuidos de las objeciones porfirianas contra el cristianismo. Ello explicaría por qué Agustín desarrolla, en los libros VI-X, el tema de la buena doctrina platónica, ilustrada principalmente por Plotino, simplificándola según la distinción tradicional de la filosofía en física, lógica, ética, a fin de acomodarla a la doctrina trinitaria cristiana y disociar así el politeísmo bajo sus más elaboradas formas: demonología de Apuleyo¹²⁴ y de Hermes Trismegisto (l. VIII)¹²⁵, y teurgia sobre la cual Porfirio¹²⁶ se muestra dubitante¹²⁷. Su principal interlocutor al respecto es Porfirio,

¹²⁰ Vid. CUMONT, F., *Les religions orientales dans l' Empire romain* (París 1929) 186.

¹²¹ Vid. LANGA, P., n. com. 49. «Los cónsules Volusiano y Aniano», 669-670.

¹²² Vid. MADEC, G., *Introduction aux « Révisions »*, 102; ID., «15. *Nobis propinquiore* (*De ciu. Dei*, 8,9). La vérité du platonisme»: ID., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques* (IEA. París 1996) 114-120. Cf. OROZ, J., «Introducción a una «Theologie» agustino-varroniana vista desde la «Ciudad de Dios», 73-84.

¹²³ «Introducción a una «Theologie» agustino-varroniana vista desde la «Ciudad de Dios», 73-84: 84.

¹²⁴ Vid. *ciu.*, 18.18.1: cf. OROZ, J., «Apuleyo y San Agustín. Precisiones a un pasaje»: ID., *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, 143-146.

¹²⁵ «Por lo que se refiere a la filosofía, que asegura enseñar algo con que los hombres lleguen a la felicidad, esta clase de estudios floreció en aquellas tierras hacia los días de Mercurio, a quien llamaron Trismegisto. Ciertamente, mucho tiempo antes que los sabios o filósofos de Grecia, pero también después de Abrahán, de Isaac, de Jacob y de José; y después también de Moisés. Porque, cuando Moisés nació se dice que vivía el gran astrólogo Atlas, hermano de Prometeo, abuelo materno de Mercurio el mayor, cuyo nieto fue este Mercurio Trismegisto» (*ciu.*, 18. 39: OCSA 17, 496). Sobre esta figura legendaria de Egipto, Hermes Trismegisto, cf. CAPÁNAGA, V., nota 99 (OCSA 17, 496).

¹²⁶ Vid., SIMEONE, C. M., «Testimonios correspondientes a Porfirio y Mario Victorino manejados por San Agustín»: *Epimelia. Revista de Estudios sobre la Tradición* 10 (2001) 69-81.

¹²⁷ «Porfirio mismo promete una cierta purificación del alma por medio de la teúrgia, pero lo hace en una disquisición en cierto modo indecisa y tímida; y aún negando que

que reconoce no haber encontrado el camino universal de salvación o no haber querido reconocerlo en el Cristo mediador¹²⁸.

Estamos, en definitiva, ante una *apología del cristianismo concebido como Ciudad de Dios*¹²⁹. El fruto que en ella espera el autor es la conversión. Expresamente lo afirma en el año 428 invitando a Firmo a que se bautice: «El fruto (de estos libros que amas [o sea los *De ciuitate Dei*]) no consiste en que resultan gratos al lector, ni en que aumentan el caudal de conocimientos del ignorante, sino en que persuaden a entrar ya, sin dudar más, en la ciudad de Dios y a perseverar en ella»¹³⁰. No se trata, en consecuencia, de una *filosofía de la historia* en el sentido acreditado por Hegel. Sí es, en cambio, posible interpretar la segunda parte¹³¹ como una *teología de la historia*¹³², pero entonces cumple subrayar que aquello que a san Agustín le interesa es estrictamente *la historia de la economía de la salvación* repartida según el esquema de las seis edades de la humanidad y que, después de la encarnación del Verbo, tal esquema está ya en su última época: la del cumplimiento de las profecías relativas a la Iglesia¹³³. En *De ciuitate Dei*, por el contrario, no hay interpretación providencialista de la historia que valga¹³⁴: dicho de otro modo, nada de teología de la historia, tal como la entenderán Joaquín de Fiore y san Buenaventura¹³⁵.

De ciuitate Dei es, en resumidas cuentas, un tratado de la religión. Proclamar solemnemente a la religión como vía universal de salvación¹³⁶ pone de manifiesto que el punto cenital de la obra está alcan-

este arte pueda otorgar a nadie el retorno a Dios» (*ciu.*, 10, 9, 2: OCSA 16, 616s; CAPÁNAGA, n. com. 56 y 56 a, p. 834). Cf. VAN FLETEREN, F., «Porfirio»: DSA, 1075-1079.

¹²⁸ Vid. *ciu.*, 10, 32, 1-3 (OCSA 16, 673-681); MADEC, G., *Introduction aux « Révisions »*, p. 102.

¹²⁹ Vid. LANCEL, S., *Saint Augustin*, 547-576.

¹³⁰ e. 2*, 3 (OCSA, 11 b [BAC 99b, Madrid 1991] 563).

¹³¹ Libros 11-22.

¹³² Vid., PADOVANI, U. A., «La Città di Dio di S. Agostino: teología e non filosofia della storia, S. Agostino». Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte: *Rivista di filosofia neoscolastica*, Suppl. Espec. vol. 23 (1931) 220-263.

¹³³ Vid. LUNEAU, A., *Histoire du salut chez les Pères de l'Église: la doctrine des âges du monde* (París 1964). Asimismo, MADEC, G., *Introduction aux « Révisions »*, p. 103, nota 17 aportando más bibliografía.

¹³⁴ Vid. MARKUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of S. Augustine* (Cambridge 1970).

¹³⁵ Vid. RATZINGER, J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Munich 1959).

¹³⁶ La que justamente Porfirio decía no haber encontrado (*ciu.* 10, 32,1).

zado. La segunda parte¹³⁷ sólo es *confirmatio* que describe génesis, desarrollo, fines de las dos Ciudades antagonistas, según el esquema aconsejado en el género epidíctico¹³⁸. Ella describe la «historia de nuestra religión»¹³⁹ en similar *narratio* a la que Agustín preconiza como primera catequesis. La apología se viste así de catequesis¹⁴⁰. Es el mismo argumento que el de la gran carta cristológico-catequética dirigida a Volusiano, Carta 137, donde figuran resumidos la historia de salvación en Israel¹⁴¹; el tema del cumplimiento de todas las profecías por Cristo y la Iglesia¹⁴²; el doble mandamiento del amor de Dios y del prójimo, resumen de la Ley y los Profetas, mas también toda la filosofía: «Aquí está toda la cosmología [...]. Aquí también la ética [...]. Aquí la lógica»¹⁴³, e incluso «aquí está igualmente la salvación de la república laudable, porque no puede fundarse ni mantenerse la ciudad perfecta sino sobre el fundamento y vínculo de la fe, de la concordia garantizada, cuando se ama el bien común, que no es otro que Dios, bien sumo y verdadero, y en Él se aman sincera y recíprocamente los hombres cuando se aman por aquel a quien no pueden ocultar con qué intención se aman»¹⁴⁴.

En carta a Firmo, remiso en recibir el bautismo, con cuya demora pretextaba incluso que podía beneficiar a la religión¹⁴⁵, Agustín no se anda por las ramas y templea corto y rápido: «En ningún lugar está asegurado el progreso en la religión sino dentro de ella»¹⁴⁶. Bien asido a san Pablo (Ga 5,6) y al Eclesiástico (Si 5,8-9), le aconseja que

¹³⁷ Libros 11-22.

¹³⁸ Es decir, del discurso o poema cuyo tema es la alabanza o el vituperio de una persona. Vid. STUDER, B., «Zum Aufbau von Augustins de ciuitate Dei»: *Augustiniana* 41 (1991) 937-951.

¹³⁹ *ciu.* 18,40 (OCSA 17, 498).

¹⁴⁰ Vid. VAN OORT, J., *Jerusalem and Babylo. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities* (Leiden 1991), c. 3: «The City of God as an Apology and a catechetical Work».

¹⁴¹ Vid. *e.* 137, 15.

¹⁴² Vid. *e.* 137, 16.

¹⁴³ *e.* 137,17 (OCSA 11 a. *Cartas* (2º) 124-187. Trad. y notas de L. Cilleruelo (BAC 99. Madrid 1987³) 122.

¹⁴⁴ Vid. *e.* 137,17. Cf. MADEC, *Introduction aux « Révisions »*, p. 103. Y sobre todo, CILLERUELO, n. com. 3. *Volusiano y Agustín*, en: OCSA 11 a. *Cartas* (2º) 124-187 (pp. 843-846).

¹⁴⁵ «Pero la religión sale beneficiada con esta tardanza, pues cabe esperar un mayor respeto ante la fe de quien, cuando quiere acercarse a los excelsos secretos del santo misterio, se acerca sólo lentamente a lo más profundamente oculto»: palabras de Firmo citadas por san Agustín en la *e.* 2*, 6 (OCSA 11b, 565s).

¹⁴⁶ *e.* 2*, 6 (OCSA 11b, 566).

no tarde en convertirse al Señor y, a renglón seguido, continúa exhortándole con Virgilio¹⁴⁷: «Rompe con toda dilación y alcanza el campamento fortificado¹⁴⁸; no uno que tengas que asaltar, sino aquel en que, según tú, luchas con fortaleza contra el enemigo, que aparta de la religión cristiana por el terror, primero acusándola, ahora incluso alabándola hipócritamente»¹⁴⁹.

Lo había expuesto con ardor juvenil definiendo la verdadera religión como contraria en absoluto a cualquier asomo de politeísmo: «Siendo norma de toda vida buena y dichosa la verdadera religión, con que se honra a un Dios único y con muy sincera piedad se le reconoce en cuanto principio de todos los seres, que en Él tienen su origen y de Él reciben la virtud de su desarrollo y perfección -escribe sin rodeos en *De uera religione*-, se ve muy claramente el error de los pueblos que quisieron venerar a muchos dioses, en vez del único y verdadero, Señor de todos, porque sus sabios, llamados filósofos, tenían doctrinas divergentes y templos comunes»¹⁵⁰. Volvió después de algunos años a la carga, ya subido él a las cumbres de la madurez, desarrollando el tema precisamente en *De ciuitate Dei* con la hondura y elegancia teológicas del apologista genial, a base de sublime armonía religiosa en el razonamiento y de no menos exuberante erudición científica en el análisis, a cuya síntesis estas reflexiones mías deben su redacción.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

ACI	ACI Prensa (= Aciprensa): Portal católico
AM	<i>Augustinus Magister</i>
AL	<i>Augustinus Lexikon</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
C	<i>Concilium</i>
CD	La ciudad de Dios (Revista)
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Viena 1866ss
CTSA	Centro Teológico San Agustín. Madrid

¹⁴⁷ Vid. MACCORMACK, S., «Virgilio»: DSA, 1330-1332; RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, C., «El alma virgiliana de San Agustín»: RC 11 (1930) 62-78, 248-264. Para la referencia de este y sucesivos artículos luego reimpresos en libro, y más bibliografía del argumento, cf. LAZCANO, R., *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*, nn. 519-521. 3485, y la voz Virgilio en la p. 531.

¹⁴⁸ *Aeneida* 9,13.

¹⁴⁹ e. 2*, 6 (OCSA 11b, 567).

¹⁵⁰ u. rel., 1,1 (OCSA 4, 69).

- DSA FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Monte Carmelo. Burgos 2001
- EA Estudio Agustiniiano. Valladolid
- IEA *Institut d'Études Augustiniennes*. París
- lin. línea
- n.com. nota complementaria
- OCSA Obras completas de San Agustín (en la BAC)
- PAC *Prosopographie chrétiennes du Bas-Empire, I: Afrique (303-533)*, par André MANDOUZE. París 1982
- PL J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series latina*, París 1844-1864
- RA Revista Agustiniiana. Madrid (Guadarrama)
- RC Religión y Cultura. Madrid
- RechA *Recherches Augustiniennes*. París
- SA *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma, 15-20 settembre 1986. Istitutum Patristicum Augustinianum (= SEA, 24). Roma 1987, 3 vols.
- SEA Studia Ephemeridis Augustinianum. Roma
- VIS Oficina de Prensa de la Santa Sede. *Vatican Information Service*
- VN Vida Nueva. Madrid

**LOS MÁRTIRES, ARGUMENTO
EN *LA CIUDAD DE DIOS* (L. I-X)**

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, OSA
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

RESUMEN:

Según indica el mismo san Agustín, en los cinco primeros libros de *La Ciudad de Dios* refuta a quienes sostienen que hay que rendir culto a los dioses pensando en los bienes de esta tierra, y en los cinco siguientes a quienes defienden que hay que tributárselo pensando en los bienes de la vida futura. En este contexto, el santo contempla dos de esos bienes: la *salus* y la *gloria*, mostrando cómo el Dios de los cristianos, a diferencia de los dioses paganos, es capaz de otorgar uno y otro bien tanto en esta vida como en la futura. Los mártires le sirven parcialmente de prueba.

PALABRAS CLAVE:

Mártires, *salus*, *gloria*, *fides*, *pietas*, apologética, misión, pelagianos.

ABSTRACT:

As it was indicated by the same St. Augustine, in the first five books of *The city of God* he refutes those who argue that we must worship the gods on behalf of the goods of this land, and in the following five, he argues those who advocates that the worship must be tribute on behalf of the goods of afterlife. In this context, the he includes two of those goods: *salus* and *glory*, showing how, unlike pagan gods, the God of the Christians is able to give one or the other in this life as in the future one. Martyrs serve him partially as evidence.

KEY WORDS:

Martyrs, *Salus*, *gloria*, *fides*, *pietas*, apologetic, mission, pelagians.

1. INTRODUCCIÓN

En el número extraordinario de la revista *La ciudad de Dios* en homenaje a san Agustín en el XVI centenario de su nacimiento, Ursicino Domínguez del Val publicó un artículo sobre el uso del martirio como argumento apologético en la obra *La ciudad de Dios*¹. Es el único estudio que, a nuestro saber, se haya dedicado a las mártires en la obra maestra agustiniana. El autor contemplaba el martirio como prueba de valor apologético desde una perspectiva teológica. Nuestro estudio se distingue del suyo en cuatro aspectos: su objeto son los mártires, no el martirio; considera la apologética, pero no se limita a ella; su perspectiva es menos teológica y más filológica; en vez de abarcar la entera obra agustiniana, se centra básicamente en sus diez primeros libros².

El s. IV fue, en la antigüedad, el gran siglo de los mártires por dos motivos diferentes. Primero, porque, en su década inicial, los produjo en abundante número, difícil de cuantificar; luego, porque, en las décadas siguientes y de forma progresiva, los veneró y los celebró sobremedida. Los mártires llegaron a formar parte significativa de la vida de la Iglesia y, en la medida en que esta iba conquistando cada vez más espacio, de la vida de la sociedad entera. Su veneración cambió no sólo el paisaje interior del alma de los fieles cristianos, sino también el exterior de la geografía física africana por la proliferación de «memorias» dedicadas a ellos, y hasta la geografía social por el notable aflujo de fieles a esos lugares de culto³. Nadie, por alejado que

¹ *El martirio como argumento apologético en la «Ciudad de Dios»*, en *La ciudad de Dios* 167/1 (1954) 527-542.

² Hemos dicho «básicamente» porque, debido a la similar temática, incluimos en el análisis también un texto del capítulo sexto del libro 22, el último de la obra, amén de algunas otras referencias puntuales tomadas de otros libros.

³ *Ciu.* 1,26: «earumque martyria... ueneratione celeberrima frequentantur». Sobre las memorias de mártires como centro de peregrinaciones, cf. *ep.* 78,3; más en general, A. SOLIGNAC, *Pèlerinages*, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*

estuviese de la Iglesia, podía evitar topar, de una u otra manera, con ellos.

Los mártires y *La ciudad de Dios* son fruto de una misma coyuntura: el desencuentro del paganismo y del cristianismo. Un desencuentro inevitable siempre que conflúan en lugar y tiempo ambas propuestas religiosas. Pero los tiempos condicionan las formas del conflicto y las búsquedas de soluciones. El desencuentro que subyace a la obra agustiniana no es de naturaleza política sino intelectual: el obispo de Hipona no se enfrenta al poder imperial, sino a la intelectualidad pagana y a cristianos desencantados de su fe. Por ello el conflicto no se va a dirimir con las armas, sino con la dialéctica, con la palabra. Por ello también, si los mártires dejaron su sangre, el obispo nos legó su obra inmortal.

Cuando san Agustín emprende el *magnum et arduum opus* —como él califica *La ciudad de Dios*—, el tribuno Marcelino acaba de decretar, en la célebre Conferencia de Cartago del 411, la supresión oficial del cisma donatista. Un cisma que había surgido y se había desarrollado en un contexto de notable piedad martirial. Es cierto que también la Católica veneraba con devoción a esos héroes de la fe⁴, pero sin los tintes de fanatismo que solía acompañar la devoción donatista. Un fanatismo que, a decir de san Agustín, llegaba hasta el punto de procurarse a sí mismos, directa o indirectamente, la muerte para alcanzar el noble y prestigioso título de mártir.

Como cristiano, el obispo de Hipona estaba al corriente de las persecuciones que, aun en su tiempo, seguían sufriendo los cristianos o, más en concreto, los católicos en algunos lugares más allá de las fronteras del Imperio⁵. Como pastor, convirtió el martirio en motivo de exhortación y, previamente, en objeto de reflexión. Una reflexión que, con el pasar del tiempo, tomaba nuevos derroteros para responder a las nuevas situaciones. En efecto, la polémica antidonatista iba a ser desbancada de su lugar de privilegio en la atención del obispo de Hipona por otras dos que aparecían simultáneamente: la antipagana y la antipelagiana, ambas fruto del impactante hecho histórico de

12/1 (1984) 888-893, y J. H. VOGT, *Pellegrinaggi (peregrinatio)*, en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova-Milano 2008, vol. 3 (PZ) 4008-4010.

⁴ El mismo lenguaje de san Agustín refleja ese afecto hacia ellos. Cuando los presenta como «nuestros» mártires, el posesivo es portador de una nota afectiva. Por otra parte, lo afirma expresamente cuando escribe: «no sé qué amor hacia los mártires es el que nos lleva a querer ver sus cicatrices» (*ciu.* 22,19,3).

⁵ En Persia los cristianos y en Gotia los católicos (cf. *ciu.* 18,52,2).

la caída de Roma. La primera, porque el desastre acrecentó las críticas paganas contra la religión cristiana; la segunda, porque ciertos planteamientos juzgados heterodoxos salieron a la luz con ocasión de la emigración que provocó la caída de la capital del imperio. Aquella salta más a la vista, pero esta no está ausente de *La ciudad de Dios*⁶.

La ciudad de Dios es una obra intencional y realmente apologética. Así lo declara su autor cuando afirma al inicio del primer capítulo del libro primero que de la ciudad terrena provienen enemigos contra los cuales hay que defender la ciudad de Dios⁷. La caída de Roma ante el poder de los godos de Alarico provocó un aluvión de críticas y de dudas; críticas paganas a la religión cristiana, y dudas de los cristianos sobre ella. Los paganos se obstinaron en hacerla responsable del desastre y comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una virulencia y mordacidad desacostumbradas⁸; otros, ya cristianos, comenzaron a cuestionar e incluso a abandonar su fe en Jesucristo⁹. Las críticas llegaron por supuesto —y antes que a otros muchos lugares— a la cercana África romana. Entonces, el obispo de Hipona, «ardiendo en celo por la causa de Dios»¹⁰, asumió sobre sus ya cargadas espaldas la tarea de dar cumplida respuesta a las mismas para rebajar los humos de los indignados paganos, levantar el ánimo de los cristianos desalentados y, de paso, rebatir las doctrinas pelagianas, aunque sin mención explícita.

⁶ No piensa así P.-M. Hombert quien juzga que los textos que cabría interpretar en clave antipelagiana cuadran perfectamente en el planteamiento global de la obra (cf. *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996, pp. 217-218).

⁷ Cf. *ciu.* 1,1.

⁸ Cf. *retr.* 2,43,1. Hacer responsable a los *tempora christiana* de todas las calamidades y particularmente del declive y caída del Imperio Romano es una acusación pagana que aparece repetidamente en la obra agustiniana ya antes de la caída de Roma. Cf., al respecto, P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, en *Recherches augustinienes* 1 (1958) 149-186: 178-183; G. MADEC, «*Tempora Christiana*». *Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?*, en *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*. Festschrift P. DDr. A. Zumkeller, OSA zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Cornelius Petrus Mayer, Willigis Eckermann. Cassiciacum 30, Würzburg 1975, 112-136: 126-128.

⁹ Cf. *ciu.* 5,23: «y no se abandone la verdadera religión por las presentes dificultades»; s. 81,8.

¹⁰ Cf. *retract.* 2,43,1.

2. EL PLANTEAMIENTO

En el concreto contexto religioso en que surgió *La ciudad de Dios*, la cuestión que se planteaba no era la existencia de la divinidad, sino saber cuál era merecedora de ser considerada como tal. La alternativa estaba entre los múltiples dioses de la teología política, civil y natural pagana y el Dios de los cristianos, encarnado en Jesucristo. Criterio de discernimiento era el *usus*, es decir, la utilidad que el uno o los otros representaban para sus adoradores, los bienes que eran capaces de proporcionarles. Este criterio estructura la primera parte de la obra: los cinco primeros libros están dirigidos contra quienes piensan que se debe dar culto a los dioses para obtener bienes de esta vida, y los cinco siguientes, contra quienes piensan que se ha de conservar ese culto con vistas a la vida posterior a la muerte¹¹. En esa primera sección el autor sostiene que los dioses romanos no han dado ni pueden dar la felicidad terrena a sus adoradores; en la segunda, lo mismo respecto de la felicidad eterna. Y, como reverso de la moneda, que lo uno y lo otro, sólo lo puede conceder el Dios de los cristianos.

En su discurso el santo introduce repetidamente a los mártires, y se entiende. De una lado, porque ellos eran también objeto de la crítica. Se les acusaba de haber sido incapaces de salvar a Roma y a los romanos que los veneraban; ni siquiera san Pedro y san Pablo, cuyos cuerpos descansaban en Roma¹². De otro, por las características de la primera parte de la obra, que contrapone bienes temporales a bienes eternos. En este contexto, ellos ofrecían un ejemplo claro de cómo la pérdida de los primeros queda sobradamente compensada por la adquisición de los segundos. De aquí el énfasis puesto por el santo en la condición de los mártires tras la muerte. Por último, la introducción en el discurso de determinados héroes paganos que afrontaron libre-

¹¹ El plan de la obra lo presenta el mismo san Agustín explícitamente en *retract.* 2,43 y *ep.* 184 A,3,5. A él alude también, con más o menos precisión, en múltiples pasajes de la obra: *ciu.* 1,1; 1,35; 1,36; 2,2; 4,1-2.34; 5,12.26; 6 pref. 6,1; 10,1.18.32; 11,1; 15,1; 17,24; 18,1.54; 19,1.

¹² S. 296 (s. Bibl. Cas. I,333),6: «Dicen los hombres: en Roma está sepultado el cuerpo de san Pedro, en Roma está sepultado el cuerpo de san Pablo, en Roma están sepultados los cuerpos de san Lorenzo y los cuerpos de otros santos mártires. Y, no obstante, Roma está hecha una calamidad, y sometida al saqueo; está afligida, pisoteada y entregada a las llamas. Son innumerables las muertes causadas por el hambre, la peste, la espada. ¿Dónde están las memorias de los mártires? ¿Dónde están las memorias de los apóstoles?». Cf. P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes I* (1958) 149-186: 178-183.

mente la muerte invitaba a establecer la comparación con los mártires cristianos y a señalar en qué se fundaba la superioridad asignada a estos últimos. En la primera parte de la obra los mártires tienen un significado mayor del que cabría deducir de sus menciones explícitas. Hablar sobre ellos era para el santo una forma implícita de hablar del Dios por el que ellos perdieron su vida, al servicio, por supuesto, de su plan apoloético. Aquí se enmarca nuestro estudio.

3. DATOS SOBRE LOS MÁRTIRES

La información que san Agustín aporta en *La ciudad de Dios* sobre los mártires del pasado no peca de prolija. No muestra complacencia alguna en describir las torturas que tuvieron que padecer¹³. No da más referencias geográficas que un genérico «en todo el orbe de la tierra»¹⁴. Apuntes de carácter sociológico no hay ninguno, salvo la indicación de su innumerable multitud¹⁵. Sin embargo, merece ser reseñado un hecho objetivo: que algunas mártires no recibieron la muerte de manos de los perseguidores¹⁶, sino que se la procuraron a sí mismas para no caer en poder de ellos¹⁷, y otros tres, sujetos a interpretación: que los mártires contribuyeron notablemente a la expansión del cristianismo¹⁸, que lograron que desapareciesen las religiones falsas¹⁹ y que se derogasen las leyes anticristianas²⁰. La información es más abundante en perspectiva religiosa. Dejando de lado por ahora lo referente a sus virtudes y al premio que les procuraron, positivamente pone el énfasis en señalar que fueron testigos de la verdad, en que vivieron en ella y por ella combatieron y murieron²¹, y negativamente en rechazar que los cristianos les tributen culto como si los consideraran dioses.

¹³ Cf. *ciu.* 22,6,1; más breve, también en 18,52; de forma más genérica en 18,50.

¹⁴ Cf. *ciu.* 22,6,1.

¹⁵ Cf. *ciu.* 5,14; 22,6,1. Falta el dato, frecuente en otros autores, de que entre ellos había mujeres y niños (cf. MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, 37,3-5; LACTANCIO, *Divinae institutiones*, 5,13,13-14).

¹⁶ Cf. nota 121.

¹⁷ Cf. *ciu.* 1,26.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ Cf. *ciu.* 4,29. Los mártires son aquí presentados como «varones santos y verdaderamente piadosos que murieron por la verdadera religión, para eliminar las falsas de entre los vivos».

²⁰ Cf. *ciu.* 8,9.

²¹ *Ciu.* 10,32: «Y era preciso afirmar y consagrar el número de los mártires, esto es, de los testigos de la verdad»; 4,30: «de los que morían por la verdad y vivían con la verdad»; 8,27,1: «...de los santos hombres de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte de sus cuerpos; 20,9,2: «... los que combatieron por la verdad hasta la muerte».

Este último dato, lejos de ser una información más o menos circunstancial, entra de lleno en el discurso del santo. Tratando de la teología natural según la clasificación de Varrón, introduce la crítica al evemerismo pagano. En este contexto, la celebración del culto cristiano en las memorias de los mártires y la mención de estos en él había llevado a los paganos a equiparar el culto que les tributan los cristianos con el que ellos tributaban a sus dioses²². San Agustín rechaza esa equiparación de la forma más enérgica. Los cristianos —escribe— ni les levantan templos, ni les instituyen sacerdocios, ritos sagrados o sacrificios porque no los consideran sus dioses, dado que su Dios es el de ellos. Honran, sí, sus memorias, pero en cuanto hombres de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte física. No es de excluir que esa concepción errónea se hallase también en cristianos menos formados. De hecho el santo argumenta: «¿Qué *fiel* ha oído alguna vez que el sacerdote, puesto ante el altar, aun el levantado sobre el cuerpo de algún santo mártir para honor y culto de Dios, haya dicho en sus oraciones: ‘Te ofrezco este sacrificio, Pedro, Pablo, o Cipriano’?»²³. Reconoce que es verdad que los fieles quieren que sus alimentos sean santificados por los méritos de los mártires, pero añadiendo de inmediato «en el nombre de Señor de los mártires». Todos los actos de veneración realizados por personas religiosas en los *loca* de los mártires los presenta como ornato de sus memorias, no como ritos sagrados o sacrificios a ellos en calidad de dioses²⁴. Y ello porque es inconveniente, indebido e ilícito. «Nosotros, pues, no honramos a nuestros mártires con honores divinos ni con delitos humanos, del modo que ellos —los paganos— adoran a sus dioses; no les ofrecemos sacrificios ni convertimos sus inmoralidades en ritos sagrados»²⁵.

Esta réplica de san Agustín aparece relacionada con un oráculo profético de Hermes Trismegisto: «Entonces esta tierra (Egipto), sede santa de lugares sagrados y templos estará saturada de sepulcros y de muertos». Lo que, al parecer de san Agustín, duele al profeta pagano es que las memorias de los mártires cristianos sustituyan a sus templos y lugares sagrados. Sólo que, a quienes leían el oráculo desde las

²² *Ciu.* 8,27,2: «¡Lejos de ellos comparar de alguna manera a estos (hombres divinizados del paganismo), aunque los tengan por dioses, con nuestros santos mártires, a los que no tenemos por tales!».

²³ *Ciu.* 8,27,1; cf. también *c. Faust.* 20,21. Aunque lógicamente sólo el fiel que asistía al culto cristiano estaba en condiciones de responder a la pregunta, no un pagano.

²⁴ *Ib.*

²⁵ Cf. *ciu.* 8,27,2; 22,10; cf. también *s.* 273,7,8; 318,1.

categorías paganas y con animadversión hacia los cristianos, les llevaba a pensar que, mientras los paganos adoraban a los dioses en los templos, los cristianos adoraban a muertos en los sepulcros. Con otras palabras, lo que hacían era trasplantar al cristianismo el everemismo pagano²⁶: los mártires son venerados como dioses y, en consecuencia, estos dioses cristianos resultan ser hombres divinizados²⁷.

Los mártires cristianos, pues —insiste el obispo de Hipona—, no son dioses ni los fieles los tienen por tales²⁸. Comparados con los dioses de los paganos, les son superiores. En efecto, ni un dios ni un semidios, aunque se trate de Platón, admite comparación con un mártir de Cristo²⁹. Pero comparados con el Dios de los cristianos, le son obviamente inferiores, en cuanto ajenos al ámbito de la divinidad. De hecho, como hombres y como mártires deben su ser a Dios³⁰. Son hombres en los que Dios ha manifestado su poder escogiéndolos para salvaguardar la vida física de los romanos que sobrevivieron a la masacre de agosto del año 410 y recompensando generosamente sus virtudes.

²⁶ Al everemismo hace referencia san Agustín repetidamente en *La ciudad de Dios*. Cf. *ciu.* 2,5.15.18; 3,4.15; 4,27; 8,18.26; 18,5.14.18.19; 22.6.10; s. 273,3; cf. también *cons. eu.* 1,23,32, y G. Bardy, *Euhémérisme*, Bibliothèque Augustinienne (en adelante BA) 33, Paris 1959, p. 785.

²⁷ Cf. *ciu.* 8,26,1.

²⁸ En este mismo contexto hay que colocar cuanto el santo ha dicho previamente sobre la superstición, una degeneración de la religión auténtica, a juicio de Lucilio Balbo, un interlocutor en el *De natura deorum* de Cicerón, y del mismo Cicerón, aunque este no acertara a establecer los criterios que separarían la religión de la superstición. Personas instruidas, tanto uno como otro deseaban eliminar esta última pero no se atrevían a tocarla. En cambio, Dios la hizo desaparecer no sólo en los corazones religiosos, sino hasta en los templos mismos de la superstición por la libre servidumbre de sus fieles. Lo que nos interesa aquí es el apunte de que esa intervención destructiva Dios la llevó a efecto no sólo, pero también, mediante la *fides* de los mártires que murieron por la verdad y vivieron con la verdad (cf. *ciu.* 4,30). Lejos de ser dioses, los mártires son instrumentos en manos del único Dios.

²⁹ Cf. *ciu.* 2,14.

³⁰ Cf. *ciu.* 8,27.

4. LOS ARGUMENTOS DE SAN AGUSTÍN

4.1. Si hay que rendir culto a los dioses por los bienes de la vida presente...

En el origen de *La Ciudad de Dios* está —repetimos— la acusación vertida por los paganos de que la religión cristiana era la responsable de la catástrofe que había sacudido a Roma. Ni los mártires ni Jesucristo³¹ mismo fueron capaces de librarla de furor de los invasores³². En su defensa, san Agustín, a la vez que desempolva la historiografía pagana para mostrar el sinnúmero y gravedad de las calamidades sufridas en el pasado por Roma, de las que sus dioses no fueron capaces de librarla, aduce el hecho indiscutible, que aún estaba en la memoria de todos: los bárbaros habían perdonado la vida a muchos paganos en atención a Jesucristo. Los que insolente y descaradamente insultan a los seguidores de Cristo son los mismos que no habrían evitado la muerte si no hubieran fingido serlo ellos también³³. Los bárbaros cristianos infringieron el *modus operandi* habitual en las guerras y perdonaron la vida, indistintamente, a paganos y a cristianos³⁴ por respeto al nombre de Cristo o en lugares particularmente dedicados a él³⁵. En otras palabras, los paganos que lograron escapar de las manos enemigas lo debieron a que fueron tenidos por cristianos o a que se refugiaron en los *loca* de los mártires³⁶.

San Agustín no atribuye a los mártires el haber conservado la vida, la *salus*³⁷, de esos paganos; se limita a hacer notar que Cristo salvó a los que se refugiaron en *loca* en que estaban sepultados. En este momento inicial de la obra, el santo parece querer comportarse como frío cronista, desde la distancia religiosa y afectiva. Al respecto, son sig-

³¹ Cf. *ciu.* 1,1; 1,3; 2,29,1; 3,17,1. Para la crítica referida a los mártires, cf. antes nota 12.

³² Los mismos cristianos se preguntaban por qué no salvaron su vida los justos (cristianos) (cf. *exc. urb.* 2,2), y, a la vez, por qué la salvaron paganos «ímpios e ingratos» (cf. *ciu.* 1,8,1; *cura mort.* 2,3).

³³ Cf. *ciu.* 1,1.

³⁴ Cf. *ciu.* 1,1.

³⁵ Cf. *ciu.* 1,1: «o en los *loca* enteramente consagrados al nombre de Cristo».

³⁶ Cf. *ciu.* 1,34. Sobre las expresiones referentes al lugar de los entierros, cf. Y. DUVALL, *Après des saints, corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris 1988, pp. 137.

³⁷ El aprecio en que los romanos tenían a la *salus* se deriva del hecho de que en tiempos antiguos la consideraron una diosa. Pero no aparece como tal en el elenco de divinidades mencionadas por san Agustín en nuestra obra.

nificativos varios datos. En primer lugar, contra lo que es frecuente en él, no habla aquí de *memoriae*, sino que se sirve exclusivamente del término más genérico *loca*, que indica el lugar de enterramiento, y, en relación con los apóstoles, de *basilicae*, términos no tan expresivos, como *memoria*, que tiene una connotación más específicamente religiosa³⁸. Aunque aquí y en otros pasajes de la obra³⁹, separe a los mártires de los apóstoles, también mártires, lo que dice de unos lo refiere también a los otros. Cabe señalar asimismo que los mártires aparecen únicamente como «titulares» de tales *loca*, sin ninguna alusión a su relación con Cristo y sin que les asigne función alguna. Es igualmente significativo que renuncie a calificar como santos a los mártires mismos⁴⁰ y a sus *loca*⁴¹, y que aquí prescinda del adjetivo posesivo *nostri*, que conlleva un matiz afectivo, habitual en él en otros contextos⁴².

Con sus datos el santo ha querido mostrar que el primer bien referente a esta vida, la *salus* física, que los dioses de los paganos no garantizaron a sus seguidores, lo garantizó el Dios de los cristianos, incluso a sus enemigos, al conceder el invasor la inmunidad a quienes se refugiaron en los recintos en que yacían los cuerpos de los mártires. El santo la atribuye a Cristo, pues los invasores respetaron los *loca* de sus mártires en honor a él⁴³. El dato prueba un mayor poder y misericordia en el Dios de los cristianos que en los dioses de los paganos. El poder en el hecho mismo de la salvación, la misericordia en haber mantenido en vida incluso a quienes, en su ingratitud⁴⁴ y usurpando hipócritamente su nombre⁴⁵, renegaban de él, y en haber permitido que fueran lugares de refugio los lugares de culto más espaciosos para que la *salus* alcanzase a más personas. Esa mayor misericordia resalta más por la comparación que el santo establece con la praxis de

³⁸ Cf. *ciu.* 8,27.

³⁹ Cf. también *ciu.* 2,14; 4,30; 5,14; 17,7.

⁴⁰ Cf. *ciu.* 8,26.

⁴¹ Así lo hace en *ep.* 22,3.

⁴² En nuestra obra sólo lo utilizará a partir del libro octavo, donde los argumentos están ya desvinculados de los sucesos concretos de la caída de Roma. Cf. *ciu.* 8, 19,26.27; 10,21; 22,10.11.

⁴³ *Ciu.* 1,1: «...no atribuyen a nuestro Cristo, sino a su Destino las acciones buenas hechas, para honrar a Cristo, en beneficio de ellos».

⁴⁴ *Ciu.* 1,1: «ingratos ante los manifiestos favores de su redentor... Y ahora en su soberbia desagradecida y despiadada locura con corazón torcido se oponen a su nombre»; 1,34: «hasta a vosotros, ingratos, os otorgó ...».

⁴⁵ *Ciu.* 1,1: «muchos de ellos usurparon falazmente su nombre... si no hubieran fingido ser siervos de Cristo».

asilo establecida ya por Rómulo y Remo en los comienzos de Roma, porque estos la asumieron pensando en acrecentar el número de ciudadanos, mientras los bárbaros lo hicieron a sabiendas de que mantenían en vida a abundantes enemigos⁴⁶. Siguiendo el criterio del *usus*, lo que procedía, pues, era tributar el culto al Dios de los cristianos. Tal era el mensaje para los paganos y también para los cristianos tentados de volver a los viejos dioses. Si el Dios de los cristianos no salvó a todos, los dioses de los paganos no salvaron a nadie.

Pero ¿qué decir de otro bien referente a esta vida, la *gloria*, el deseo de la cual impulsó tantas acciones heroicas en la historia romana⁴⁷? A ese deseo dedica el santo buena parte del libro quinto.

En este libro el santo se pregunta por el origen de la gran extensión y duración alcanzada por el imperio romano. Primero rechaza que haya que asignarla al Destino y luego la atribuye al verdadero Dios. Este otorgó poderío tan enorme a los antiguos romanos para premiar sus virtudes y para castigar las graves inmoralidades de otros pueblos⁴⁸.

⁴⁶ Cf. *ciu.* 1,34.

⁴⁷ La *gloria* es un valor de gran significación a lo largo de toda la historia romana. Según Tertuliano, obtenerla se convierte para muchos en «un deseo enfermizo» (*Ad martyras*, 5); según san Agustín, la vida de los romanos se consideraba bien adecuada a la gloria humana, aunque sólo en el tiempo presente (cf. *ciu.* 5,18,3). Su significado lo resume de forma elemental y simple Quintiliano en *Inst. orat.* 1,3,6-7. Siguiendo a Cicerón (*De inuentione* 2, 166), el obispo de Hipona la define en estos términos: «gloria est frequens de aliquo fama cum laude» (*Io. eu. tr.* 100,1; 105,3). Según el mismo autor pagano, la gloria no es sólo la más poderosa fuerza motivadora de la acción humana y la más deseable de las bendiciones humanas, sino también el único consuelo que el hombre tiene para su propia mortalidad (cf. *Phil* 5,18,49-50 y *Phil.* 14,12,32, respectivamente). San Agustín, aunque considera el afán de gloria humana un vicio que impide conseguir la auténtica *gloria apud Deum*, reconoce que tuvo efectos positivos de carácter moral entre los antiguos romanos, al evitar otros vicios como la avaricia y la lujuria (cf. *ciu.* 5,13) y librar del poder destructor de la *superbia* (cf. L. J. SWIFT, *Pagan and Christian heroes in Augustine's City of God*, en *Augustinianum* 27 (1987) 509-522: 509-513. 521). Endre von Ivanka señala cómo el deseo de gloria, no perfecto pero superior a los otros, fue el motor que movió al imperio romano y lo distinguió de los grandes imperios orientales impulsados por el afán de placer y riquezas, y el de Alejandro Magno estimulado por el afán de dominio (*Römische Ideologie in der «civitas Dei»*, en *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954) 3, Paris 1955, 3, 411-417). Para una presentación más amplia del concepto romano de *gloria*, cf. A. J. VERMEULEN, *Gloria*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* 11, 196-226: 199-205 (en adelante, RAC).

⁴⁸ Más adelante añade otra razón por la que Dios recompensó a aquellos virtuosos romanos: para que sirvieran de ejemplo a los ciudadanos de la ciudad eterna y advirtieran el amor que han de tener a la patria eterna con la mirada puesta en la vida eterna, si, pensando sólo en la gloria humana, tanto amaron la patria terrena los ciudadanos de ésta (cf. *ciu.* 5,16-18; cf. una cierta relativización de sus respuestas en *ciu.* 19-21).

De hecho, movidos por el honor, la fama y la gloria, los romanos antiguos velaron por la patria en la que aspiraban a esa *gloria*; impulsados por el *amor laudis*, no dudaron en anteponer la *salus* de la patria a la *salus* propia, reprimiendo la avaricia, la lujuria y otros vicios⁴⁹. Aunque el santo considera un vicio este *amor laudis*, juzga que, si no hizo a los romanos antiguos más santos —«tanto más se asemeja uno a Dios, cuanto más lejos está de esa inmundicia»⁵⁰—, sí menos libertinos⁵¹.

Pero el santo no se queda ahí. A esos héroes paganos contrapone, primero, los apóstoles, que prefirieron la *gloria* que otorga Dios a la que otorgan los hombres (cf. Jn 5,44) y a los que ni duras persecuciones ni crueles tormentos lograron impedir que anunciaran la *salus* para el hombre⁵². Tras hacer un elenco de sus hazañas, indica que fueron recompensados con una *gloria* extraordinaria «en la Iglesia de Cristo», resaltando que no descansaron en ella como si fuera el objetivo de su *uirtus*, sino que la refirieron siempre a la gloria de Dios, por cuya gracia eran lo que eran⁵³. Luego compara a los mismos héroes con los mártires, juzgando que estos les son superiores por tres razones: porque no recurrieron al suicidio, porque soportaron las torturas que otros les infligían *et uirtute uera*⁵⁴, *quoniam uera pietate*⁵⁵, y por su número

Cf. I. BOCHET, *Le livre V du De civitate dei*, en *Lettura del De Civitate Dei Libri I-X. Lectio Augustini XV-XVI-XVII*. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001) (Studia Ephemeridis Augustinianum 86), Roma 2003, 109-139: 125-133.

⁴⁹ Cf. *ciu.* 5,13; 5,18.

⁵⁰ *Ciu.* 5,14.

⁵¹ Cf. *ciu.* 5,13.

⁵² Cf. *ciu.* 5,14.

⁵³ Cf. *ciu.* 5,14. Al especificar «en la Iglesia de Cristo» presupone que fuera de ella eran más bien objetos de ignominia. Es lo que comportaba el predicar a Cristo en medio de quienes los deshonraban y rechazaban su mensaje. Cf. R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004, p. 56.

⁵⁴ San Agustín, pues, no considera auténticas las virtudes de los paganos. Punto de partida es que la *uirtus* auténtica es la que busca los bienes permanentes como la vida eterna, y falsa la que no trasciende el horizonte de la vida terrena. En consecuencia, los héroes paganos, al buscar sólo la gloria humana, pueden tener cierta *uirtus*, pero no verdadera *uirtus*. En este libro quinto no llega a afirmar que sean vicios como lo hará más adelante (cf. *ciu.* 19,9; cf. también *c. Iul.* 4,16-17); es más, diferencia explícitamente la *uirtus* pagana de él (cf. *ciu.* 5,12,3). En su capítulo 19 distingue entre la *uera uirtus* y la *uirtus ipsa*. La *uera uirtus* es gobernada por el amor de Dios y consigue la auténtica felicidad, escatológica; la simple *uirtus* es gobernada por el amor de sí y es incapaz de conseguir la auténtica felicidad. La providencia divina puede decidir recompensarla o no con lo que los hombres habitualmente consideran felicidad terrena, como es el caso de la gran extensión y duración del imperio. San Agustín acepta

y aprecia la *uirtus ipsa* que define, no teleológicamente, como la voluntad de luchar contra el mal del mundo. Desde este punto de vista no difieren la *uirtus* romana y la cristiana. Pero desde el momento en que se acepta el criterio teleológico, solo los cristianos tienen la auténtica *uirtus* porque solo ellos están movidos por el amor de Dios. R. Dodaro señala cómo en *ciu.* 5,18,3 san Agustín indica que las virtudes de los héroes paganos son *utcumque* semejantes a las de los cristianos; un *utcumque* que sólo cabe entender en el sentido de que las virtudes de los romanos más que verdaderas virtudes son simulacros, contra-ejemplos que sirven sólo para demostrar a los cristianos que ser valiente ante la muerte no es ni motivo para ser glorificado, ni una prueba solo de la verdadera *uirtus*. En consecuencia, el valor de los héroes romanos no basta para ser comparado con el de los mártires. Tampoco significa un aprecio de las virtudes de los romanos como todavía suponen muchos estudiosos. El desarrollo más amplio en Ch. TORNAU, *Does Augustine Accept Pagan Virtue? The Place of Book 5 in the Argument of the City of God*, en *Studia Patristica*. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003 (ed. by F. Young/M. Edwards/P. Parvis) 43, Leuven/Paris/Dudley, MA 2006, 263-275: 270-275 y en R. DODARO, *Il timor mortis e la questione degli exempla virtutum: Agostino, de Civitate Dei I-X*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino*. Atti del VII Seminario a Perugia (a cura di L. Alici/R. Piccolomini/A. Pieretti), Roma 1996, 7-48: 17.46). Puede verse también G. BARDY, *Les vertus des anciens romains*, en BA 33, París 1959, pp. 830-831; *Les vertus des païens*, en BA 37, París 1960, pp. 960-962; M.-F. BERROUARD, *Les vertus des païens*, en 73B, París 1989, pp. 408-412; B. HARDING, *Augustine and Roman Virtus*, London/New York 2008; B. GAUL, *Augustine on the Virtues of the Pagans*, en *Augustinian Studies* 40 (2009) 233-249.

⁵⁵ A la *uirtus* la autentifica la *pietas* auténtica. La idea vuelve a aparecer algo más adelante de forma no menos neta: «son auténticas *uirtutes* aquellas que no pueden existir sino en las personas en que se halla la *uera pietas* (19,4; cf. también *ep.* 138,3,17). No poseer el conocimiento del verdadero Dios equivale, pues, a no poseer la *uera uirtus*. La *uera pietas*, no las torturas que hayan debido afrontar, es lo que hace a los mártires cristianos superiores a los héroes paganos. La vinculación entre las *uirtutes* de los mártires y la *uera religio o pietas* no fue una constante en la tradición cristiana del norte de África. Si Minucio Félix (*Octavius*, 37,3-5) y Lactancio (*Diuinae Institutiones* 5,9,1) habían relacionado ambas virtudes, antes las había desvinculado Tertuliano. En efecto, este último, a la vez admirador de la República y del Imperio, no tiene en cuenta el aspecto religioso y propone a los héroes antiguos como modelos para los mártires cristianos, mientras que Minucio Félix, defensor de la monarquía imperial, condena las *virtutes* de la época republicana por considerarlas viciadas por la errónea *pietas* de los paganos (Cf. H. INGLEBERT, *Les héros romains, les martyrs et les ascètes: les 'uirtutes' et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du III^e au V^e siècle*, en *Revue des études augustiniennes* 40 (1994) 305-325: 314.324). San Agustín define la *uera pietas* como el *uerax ueri dei cultus* (*ciu.* 4,23) o como *uerus ueri Dei cultus* (*ep.* 155,4,17), que incluye el reconocerse pecador y, por tanto, necesitado de la misericordia y la gracia de Dios, y que comporta la *sempiterna felicitas* (*ep.* 155,2,5) (Cf. R. DODARO, *Il timor mortis*, p. 66; *Christ and the Just Society*, p. 55-57; 111-112; 196-212; *Augustine's Revision of the Heroic Ideal*, en *Augustinian Studies* 36 (2005) 141-157: 153.156). Sobre la equiparación, aunque con matices, de la *uera pietas* con la *caritas*, cf. C. MAYER, '*Pietas*' und '*vera pietas quae caritas est*'. Zwei Kernfragen der Auseinandersetzung Augustins mit der heidnischen Antike, en *Augustiniana Traiectina*. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986 (éd. par J. den Boeft/J. van Oort), Paris 1987, 119-136.

inmenso⁵⁶. Sin olvidar que antes ha dicho que a los héroes romanos les movía el *amor laudis humanae* y a los mártires el *amor ueritatis*⁵⁷ y el *timor uel amor Dei*⁵⁸.

El santo da por hecho que los mártires buscaban también la *gloria*⁵⁹. Pero la coincidencia en este punto con los héroes paganos, se acompaña de otras divergencias: estos, al pertenecer a la ciudad terrena, buscaban la gloria humana; aquellos, al pertenecer a la ciudad de Dios, buscaban, como los apóstoles, la gloria de Dios⁶⁰. Como les faltaba la fe y esperanza cristianas, los paganos no tenían en perspectiva ni un reino celeste, ni la vida eterna; por tanto, al aceptar como máximo deber mantener incólume la patria, no les quedaba sino amar la gloria humana para pervivir en boca de sus panegiristas (*uiuere in ore laudantium*)⁶¹, confundiendo la *gloria* con la inmortalidad⁶². Tal es la recompensa —dice el santo— que recibieron de Dios por sus *uirtutes*⁶³: recompensa terrena con que se conformaban, que, al ser temporal, no dejaba ser vana. Los mártires cristianos, en cambio, la obtuvieron doble: una temporal y otra eterna. Recibieron una recompensa terrena en forma de *gloria*⁶⁴ —*gloria* genuina, porque otorgada por quienes tie-

⁵⁶ El primer argumento es propio de Agustín —él condena los suicidios considerados como actos heroicos por los paganos (cf. *ciu.* 1,23)— mientras los dos primeros aparecen ya en Minucio Félix y en Lactancio (cf. H. INGLEBERT, *Les héros romains*, p. 317).

⁵⁷ Lo que faltaba a la *uirtus* romana no era el valor, sino la búsqueda de la verdad (cf. R. DODARO, *Il timor mortis*, p. 13).

⁵⁸ Cf. *ciu.* 5,14.

⁵⁹ La *gloria* ha estado siempre asociada a la condición de mártir; *gloriosus* es epíteto que se les aplica habitualmente (A. J. VERMEULEN, *Gloria*, en RAC II, 214.218-219). Sobre la *gloria*, como argumento para no rehuir el martirio, cf. S. CIPRIANO, *ep.* 6).

⁶⁰ Cf. *ciu.* 5,14.

⁶¹ *Ib.*

⁶² Cf. R. DODARO, *Christ and the just Society*, p. 54.

⁶³ Cf. *ciu.* 5,15; 5,17,2; también 5,18,3. Es propio de la *uirtus* de los paganos recibir de inmediato la recompensa de una gloria humana, una especie de inmortalidad sucedánea (Cf. R. DODARO, *Il timor mortis*, p. 66). Escribe G. Bonner: «Was Augustine was concerned to maintain... was that, even in their terms of reference, the pagans had no reasons to complain at being excluded from the Christian heaven... if pagan thinkers choose to regard a vice as a virtue, they have no reason to object if God takes them on their own evaluation» («Perceperunt mercedem suam»: *The Background and Theological Implications of «De civitate» V.1*, en *Studia Patristica* 18/4 (1990) 3-7:6-7 (también en *Augustinus* 31 [1986] 9-14 con el título: «Perceperunt mercedem suam»: *Antecedentes y aplicaciones teológicas del «De civitate Dei» 5,15*).

⁶⁴ El santo ha hablado de la *gloria* extraordinaria que han conseguido en la Iglesia (cf. *ciu.* 5,14). Gloria terrena y visible, aunque limitada al ámbito de la Iglesia. Por otra

nen el justo criterio⁶⁵—, y luego la recompensa celestial, la recompensa *apud Patrem uestrum qui in caelis est* (Mt 6,1; cf. también Jn 5,44) que, por el contexto del pasaje evangélico, hay que entender en términos de *gloria*⁶⁶, que, a su vez, presupone la *salus* definitiva.

La tesis de san Agustín en estos primeros libros es, pues: ni los dioses de los paganos garantizaron la *salus* física a sus cultores ni hay que atribuir al Destino la *gloria* alcanzada por el imperio y los héroes romanos; es al Dios de los cristianos, que garantizó la *salus* física de muchos romanos, a quien hay que atribuir la *gloria* de que gozan en esta tierra tanto los héroes paganos como los apóstoles y mártires cristianos. Pero el texto añade que ese mismo Dios se ha mostrado capaz, además, de otorgar esos mismos bienes, la *salus* y la *gloria*, pero ya eternos, a los apóstoles y mártires que murieron por él. De esta manera, ha anticipado ya el tema anunciado para los cinco libros siguientes.

4.2. Si hay que rendir culto a los dioses por los bienes de la vida futura...

En el marco de la teología natural, en su crítica a la demonología de Apuleyo, san Agustín se ocupa en el libro octavo de las artes mágicas, íntimamente relacionadas con los demonios o divinidades intermedias de los paganos, que él identifica sin más con los demonios o espíritus malignos del cristianismo⁶⁷. Recalca que tales artes no estaban bien vistas socialmente, hecho que prueba con una interpretación personal de testimonios de Virgilio, con la más antigua legislación romana, la Ley de las doce tablas, que, según Cicerón, las prohibía, y con el hecho de que el filósofo Apuleyo fue acusado de haberlas practicado, y no precisamente por cristianos⁶⁸. El santo pone de relieve una notable incoherencia en el paganismo al respecto: a la vez que las

parte, cuando en *ciu.* 2,29,1, dirigiéndose a la Roma pagana, dice que algunos de sus hijos «cuya plena *uirtus* e incluso sus padecimientos por la verdadera fe son hoy nuestra gloria» (*ciu.* 2,29,1), está proclamando la *gloria* de los mártires, que revierte en gloria de la Iglesia. Sin olvidar que las mismas memorias de los mártires son testimonio de esa *gloria*.

⁶⁵ Cf. *ciu.* 5,19. Es la Iglesia santa la que les otorga esa gloria (cf. *ciu.* 5,14). En *c. Faust* 22,56 el santo contrapone la buena fama entre pocas personas buenas y justas, a la fama «popular».

⁶⁶ *Gloria* sólida frente a hueras alabanzas (cf. *ciu.* 5,17,2).

⁶⁷ La tradición pagana admitía demonios buenos y malos; la tradición cristiana, en cambio, los considera a todos malos (cf. *ciu.* 9,19).

⁶⁸ Cf. *ciu.* 8,19.

condena severamente, las considera obras de divinidades dignas de adoración. Incoherencia que toma cuerpo en la persona del filósofo mencionado, que tuvo que defenderse de tal acusación renegando de ellas, al mismo tiempo que las juzgaba acordes con la religión y la piedad. El comportamiento del filósofo delata su cobardía, pues, si consideraba que las artes mágicas eran requeridas por los dioses, debía haberlas confesado y profesado⁶⁹ ante los jueces, incluso acusando a las leyes que las condenaban. Así, en el caso de haber sido condenado por una ley injusta, los demonios habrían correspondido otorgando dones adecuados a su alma, por no haber temido perder la vida por alabar una obra de ellos. A continuación san Agustín contrapone a la cobardía de Apuleyo la valentía de los mártires cristianos. En efecto, cuando se les imputaba como delito la práctica de la religión cristiana, estos no sólo rehusaron negar su religión para eludir tormentos temporales, sino que la confesaron, la defendieron y la ensalzaron; por ella soportaron todo con fidelidad (*fideliter*)⁷⁰ y fortaleza (*fortiterque*) y por ella murieron con piadosa confianza (*pia securitate*), logrando con su muerte dejar en ridículo a las leyes que prohibían la religión cristiana y consiguiendo su abolición⁷¹. Su decisión la impulsó la certeza de que su Dios les premiaría con dones adecuados a su comportamiento, esto es, otorgándoles la *salus* y una extraordinaria *gloria* eternas⁷².

Es cierto que los mártires no lograron la *salus* temporal y su muerte fue tenida por ignominiosa, pero también que se vieron premiados por su Dios con la *salus* y la *gloria* eternas. La confianza (*securitate*) que les impulsó a asumir la muerte no se vio defraudada, al estar fundada en la piedad (*pia*), contrapuesta a la impiedad de los cultores de los demonios (*impíos*)⁷³. La contraposición se establece, de forma clara, entre los mártires y Apuleyo; ellos valientes, él cobarde; pero en el trasfondo aparecen contrapuestos el Dios de los cristianos y los demo-

⁶⁹ *Ib.* «non suolum eas confiteri debuit, sed et profiteri». Implícitamente, el santo indica que renegó de ellas.

⁷⁰ La *fides* fue siempre un concepto central en la vida y pensamiento de los romanos, que siempre la vieron como su especial y característica virtud. Al respecto, cf. C. BECKER, *Fides*, en RAC 7, 801-824: 801.814.

⁷¹ Cf. *ciu.* 8,19.

⁷² *Ciu.* 8,19: «...christiana religio, qua noverant se fieri *saluos* et *gloriosissimos* in aeternum».

⁷³ El apartado comienza precisamente declarando esa impiedad: «... las artes mágicas de las que gustan gloriarse algunos demasiado infelices y demasiado impíos» (*ciu.* 8,19).

nios de Apuleyo: mientras el primero, ofrece garantías, los segundos no. Y aquí está el fundamento de la respectiva valentía y cobardía. La conclusión resulta obvia: la *salus* y la *gloria* eternas están de parte del Dios de los cristianos.

En el libro diez san Agustín trata del culto al verdadero Dios. Niega que los demonios puedan ser verdaderos mediadores, porque el único mediador es Jesucristo. Admite, sin embargo, que Dios ha concedido cierto poder a los demonios, instigadores de las persecuciones contra los cristianos, poder que no considera dañino para la Iglesia. Como prueba aduce que la ciudad de Dios juzga que sus ciudadanos son tanto más *clariores*⁷⁴ et *honoratiores* cuanto más valerosamente (*fortius*) combaten, incluso hasta el derramamiento de su sangre, contra el pecado de impiedad (*impietatis*). Reconoce que el término «héroe» no pertenece al lenguaje eclesiástico, pero simultáneamente afirma que, si lo permitiese, el título adornaría más adecuadamente (*elegantius*) que a los «héroes» paganos⁷⁵ a los mártires cristianos, a los que los fieles podrían llamar «nuestros héroes». Confrontados con los «héroes» paganos, los mártires cristianos llevan ventaja. El término «héroe» —dice el santo— está relacionado etimológicamente con la diosa griega Hera —la Juno latina, diosa del aire— que tuvo un hijo llamado Heros. El hecho explica que los paganos consideren «héroes» a los difuntos que habitan en el aire en compañía de los demonios que dominan en él⁷⁶; los héroes cristianos son, en cambio, quienes han vencido a esos demonios. Con textos de Virgilio y de Porfirio avala la opinión pagana de que las divinidades buenas sólo pueden actuar después de haber aplacado a las malas. Entre estas últimas cuentan a la diosa Juno, a la que los mismos poetas paganos presentan —no del todo inconveniente-

⁷⁴ La *claritas* es un sinónimo de la *gloria*. Explicando que el verbo griego *doxásei*, unos lo tradujeron por *clarificauit* y otros por *glorificauit*, san Agustín señala que la *doxa* griega significa tanto la *claritas* como la *gloria* latinas, y añade: «la gloria hace a uno 'claro', y la claridad, glorioso. Y por eso es la misma cosa la significada por uno y otro verbo» (*Io. eu. tr.* 100,1).

⁷⁵ Como se dirá a continuación, el término héroes, en boca de los paganos, designaba a hombres que fueron divinizados después de su muerte (cf. también *ciu.* 2,14,2; 7,6). Para diferenciarlos de otros personajes distinguidos, pero no divinizados, de los que ya hablamos, ahora entrecomillamos el término («héroes»).

⁷⁶ Cf. *ciu.* 10,21. Sobre el aire como su lugar de residencia, cf. también *ciu.* 7,6; 14,3,2. En *nat. b.* 33 y en *agon.* 3,3 especifica más ese lugar: no en el espacio superior, ocupado por los astros, sino en el inferior en que se concentran las nubes. El apoyo bíblico lo encontraba el santo en Ef 6,12. De todos modos, se trata de una residencia temporal, porque, tras el juicio final, irán al infierno (cf. *ciu.* 7,6; *Gn. litt.* 5,19,38).

mente, apostilla el santo— como enemiga de las virtudes y envidiosa de los hombres fuertes (*fortibus*) que buscan alcanzar el cielo⁷⁷. Las divinidades malas, en cambio —siempre según el parecer de los paganos—, pueden actuar libremente, sin que las buenas se lo puedan impedir. Planteamiento muy distante del que hace «la religión verdadera y verdaderamente santa». Según ella, los mártires cristianos vencen a las potestades del aire de otra manera: no con los dones propios de quienes suplican, sino con virtudes (*uirtutes*) divinas⁷⁸.

La superioridad de los mártires cristianos respecto de los «héroes» paganos tiene una doble base: cosmológica y ética. Desde el punto de vista cosmológico, mientras los «héroes» paganos habitan en el aire, en compañía de Juno, los mártires cristianos, habiéndolo transcendido, habitan en el cielo. Esta constatación implica que han vencido a los demonios, que dominan en el aire, zona de tránsito hacia las esferas celestes. Esa victoria supone, desde el punto de vista ético, la virtud de la fortaleza (*fortius*), *uirtus* ajena a los «héroes» paganos que optan por condescender con la diosa, quedando en su ámbito de influencia, y ajena también a las mismas divinidades paganas buenas, que se someten a las malas antes de emprender lo que se proponen. Pero el santo matiza todavía más: la fortaleza que les procura la victoria no es suya sino del Dios de los cristianos (*uirtutibus divinis*). La superioridad de los mártires testimonia la superioridad del Dios de los cristianos de cuyos dones (*uirtutes*) son producto. Junto a este dato, aparecen las mismas ideas presentes en los textos anteriores: la *salus* y la *gloria* tras la muerte como objetivo; la *pietas* que la consigue y la fortaleza (*fortius*) que la acompaña. La *salus* y la *gloria* están implícitas, respectivamente, en el hecho de alcanzar el cielo y en la victoria⁷⁹ sobre las potestades aéreas; la *uirtus* de la *pietas* en la presentación de los mártires como hombres piadosos; la fortaleza, también en el hecho mismo de su victoria.

Como excepción y por la semejanza temática con los textos que venimos examinando, consideramos también uno del último libro de

⁷⁷ Aunque también se le considere como lugar de felicidad, obviamente, el cielo de la tradición clásica romana no es el mismo que el cielo de la tradición cristiana. Sobre el primero, cf. A. LUMPE, *Himmel*, en RAC 15, 183-184; también CICERÓN, *De re publica*, 6,13.

⁷⁸ Cf. *ciu.* 10,21. El texto concluye: «Es más fácil asignar a Escipión el sobrenombre de Africano por haber vencido a África con su poder, que si hubiera aplacado a sus enemigos con dones, para que le ahorran (el combate)» (*ib.*).

⁷⁹ Para la vinculación entre victoria y gloria, cf. *ciu.* 3,15 (*multis... uictoriisque gloriantem*); cf. también 13,4.

la obra. En él san Agustín compara el culto a Rómulo, que ya al mismo Cicerón causaba extrañeza por el momento en que surgió⁸⁰, con el culto a Jesucristo. El hecho de que el culto a Rómulo fuera incapaz de producir ni siquiera un mártir⁸¹, denota su inferioridad respecto del culto a Cristo que los produjo en gran número y por doquier. El santo añade todavía otros tres datos. Uno, que a los adoradores de Cristo se les prohibió proclamar su divinidad, pero prefirieron morir a dejar de hacerlo, mientras que a los de Rómulo nadie se lo prohibió y ninguno se vio obligado a asumir la muerte para mantener su fidelidad. Otro, que el temor a ofender lo más mínimo al imperio romano llevó a los adoradores de Rómulo a aceptar el culto que él promovía, mientras que ni el temor más fuerte de todos, el de la muerte, apartó a los cristianos de adorar a Cristo⁸². Un detalle sobre el que volveremos: el santo no afirma que no temieran la muerte, sino que, a pesar de temerla, se mantuvieron fieles a Cristo. Por último, que si los cultores de Rómulo no opusieron resistencia a sus conquistadores, tampoco la opusieron los mártires cristianos a sus impíos perseguidores (*impíos persecutores*); pero, mientras aquellos lo hicieron para mantenerse en vida, estos no lo hicieron para conseguir su *salus* temporal, sino, al contrario, pensando en obtener la *salus* eterna. Para ellos luchar por su *salus* equivalía a despreciarla en pro del *Saluator*⁸³ —el que otorga la *salus*—, afirmación que presupone que la *salus* auténtica es la que recibían de él, no la que les quitaban los perseguidores⁸⁴.

El argumento que decanta la victoria a favor de Cristo y el culto a él es que otorga a sus fieles la fuerza para superar el temor más fuerte de todos, el de la muerte —algo que no se puede afirmar de Rómulo— y que esa fuerza les viene de la seguridad que tienen de que les

⁸⁰ Según el autor pagano, era ya tiempo de tan elevado nivel cultural que no admitía fábulas falsas.

⁸¹ Cf. *ciu.* 22,6,2.

⁸² En *ciu.* 4,30 acentúa precisamente la libertad con que los mártires servían a Dios (*libera suorum seruitute*).

⁸³ Cf. *ciu.* 22,6,1.

⁸⁴ De Sagunto había hablado ya en *ciu.* 3,20. La suerte de la ciudad había servido al santo para mostrar que la fidelidad a los dioses y a los juramentos hechos en su nombre no resultaron eficaces al no librarla de ser arrasada. Como la muerte de los mártires cristianos podía representar una objeción a este planteamiento, san Agustín anticipa la respuesta: en el caso de que los saguntinos hubieran sido cristianos y hubieran sufrido la destrucción por su fe en el evangelio, «la habrían padecido con la esperanza con la que habían creído en Cristo, no por un recompensa de duración insignificante, sino por una de una eternidad sin fin».

ofrece la vida en el más allá. A quienes por él renuncian a la *salus* temporal, el *Saluator* les otorga la *salus* eterna. El argumento lo completa el obispo de Hipona con una comparación entre la ciudad pagana de Sagunto y la ciudad de Dios: aquella tuvo que elegir entre la *salus*, la conservación de la vida, y la *fides* a sus pactos con Roma; la ciudad de Dios, en cambio, sabe que la conservación de la *salus* sólo puede mantenerse o adquirirse con y por la *fides*⁸⁵.

5. LA RECEPCIÓN DE LOS ARGUMENTOS DE SAN AGUSTÍN: PAGANOS, CRISTIANOS Y PELAGIANOS

Aunque san Agustín asigna a *La Ciudad de Dios* un carácter netamente apologético antipagano, en su mente están también, como ya apuntamos, los cristianos ortodoxos y los herejes pelagianos. Pero no hay que pensar en una distribución sectorial de destinatarios, pues se entrelazan continuamente. Un mismo argumento puede estar pensado a la vez para paganos y cristianos, o contra paganos y pelagianos.

5.1. En relación con los bienes de esta tierra

El primer argumento aducido por el santo es el hecho objetivo de que hubo quienes, paganos y cristianos, salvaron sus vidas refugiándose en los *loca* de los mártires y en las basílicas de los apóstoles Pedro y Pablo. En el discurso de san Agustín los mártires figuran sólo como complemento del nombre de una circunstancia de lugar. En línea con lo que estaba en juego —a qué Dios había que rendir culto— el sujeto no podía ser otro que el Dios de los cristianos, otro que Cristo. Por ello, el santo —repetimos— no atribuye a los mártires la *salus*⁸⁶, limitándose a indicar que la salvación de vidas tuvo lugar en sus *loca*.

⁸⁵ Cf. *ciu.* 22,6,2.

⁸⁶ El obispo de Hipona no podía dejar resquicio alguno a los paganos que comparaban el culto a los mártires con el culto a sus dioses. En ese contexto, poner a los mártires como mediadores podría ser interpretado por aquellos como reconocimiento de una divinidad similar a la de los demonios del paganismo. En *s. Dolbeau* 26,47, el santo pone en boca de paganos: «Si vosotros dais culto a los mártires y por ellos pensáis encontrar ayuda en Dios, ¡cuánto más debemos darlo nosotros a las fuerzas de Dios por las que la encontramos nosotros!». Al final de la obra, que coincide con los últimos años de su vida, impulsado por nuevas experiencias eclesiales, tras la llegada a Hipona de las reliquias de san Esteban, ya no tendrá dificultad en presentar a los mártires como instrumentos de que se sirve Dios para realizar los milagros (cf. *ciu.* 22,9;

A los paganos, el argumento podía tapparles la boca, pero no necesariamente convencerlos. Para dar razón del hecho, preferían recurrir al Destino antes que a Cristo⁸⁷. Por otra parte, el comienzo del libro segundo deja ver la poca esperanza que tenía de que atendiesen a los argumentos expuestos en el libro anterior quienes estaban anclados en la crítica sistemática⁸⁸. A los cristianos podía convencerles del poder del Dios de los cristianos, pero les dejaba interrogantes sobre su bondad y justicia, pues había permitido que pereciesen quienes les servían y que se salvaran quienes le rechazaban. De hecho, el apologista tuvo que dar razón seguidamente de lo uno y de lo otro⁸⁹. Sin esta explicación, el otro argumento habría servido de poco.

En relación con los bienes de esta tierra, san Agustín ha introducido un segundo argumento: el de la *gloria* terrena. En el discurso del santo los mártires abandonan la función sintáctica de complemento de un nombre indicador de una circunstancia de lugar y obtienen la de complemento indirecto, es decir, la de beneficiarios de una acción, al haber obtenido una *gloria* extraordinaria.

A los paganos el argumento no les tocaba, pues ante ellos los mártires no gozaban de *gloria* alguna. San Agustín es bien consciente de ello cuando precisa que, si gozaban de tal *gloria*, era «en la Iglesia de Cristo». Ante los paganos, su muerte, más que causa de *gloria* lo era de ignominia. No dejaban de ser unos ajusticiados por la legítima autoridad romana. A los cristianos, en cambio, les podía tocar, porque eran precisamente ellos, los que formaban la Iglesia de Cristo, quienes les reconocían tal *gloria*. Tomando pie del caso de los mártires, podían concluir que tributar culto a su Dios, incluso hasta perder la vida por él, no quedaba exento de retribución aun en el plano temporal y terreno. También ellos gozan de *gloria* ante los hombres.

cura mort. 16,20; s. 286,5,5). En *ciu.* 8,27,1 había expresado el deseo de los fieles de que los alimentos que llevaban a las memorias de los mártires fueran santificados por los méritos de los mártires, pero había añadido inmediatamente «en nombre del Señor de los mártires». Sobre el tema, cf. F. HEIM, «Virtus». *Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*, Bern 1991, pp. 119-136.

⁸⁷ Cf. *ciu.* 1,2; cf. también 5,12. La refutación que del Destino hace en el libro quinto, cap. 1-11. Cf. I. BOCHET, *Le livre V*, pp. 113-125.

⁸⁸ Cf. *ciu.* 2,1. No obstante que al final del libro primero mostrase cierto optimismo al señalar que entre los enemigos de entonces se hallasen futuros compatriotas de la ciudad celeste (cf. *ciu.* 1,36). Pero eso a más largo plazo.

⁸⁹ Cf. *ciu.* 1,8-14.

5.2. En relación con los bienes de la otra vida

Desde esta nueva perspectiva, en el discurso de san Agustín, los mártires siguen con la función de complemento indirecto. Pero en ese discurso hay otras funciones sintácticas que, en los textos analizados, recaen siempre en los mismos elementos. Nos referimos, en concreto al sujeto, al objeto directo y a la circunstancia de causa. En la exposición seguimos este otro orden: objeto directo, sujeto y circunstancia de causa.

1) Objeto directo son la *salus* y la *gloria* eternas, de que se benefician los mártires. Comenzamos por la *salus*. Ya en el libro quinto (cap. 14), el santo contrapone a los héroes romanos paganos, que se contentan con una supervivencia en otros, *in ore laudantium*, a los mártires que reciben además una supervivencia eterna, en sí mismos, *apud Deum*. Tal supervivencia es la *salus* para el hombre que anunciaban los apóstoles, mártires también. En el libro octavo (cap. 19), a diferencia de Apuleyo que tuvo que hacer frente a una acusación de magia que pudo haberle costado la vida, los mártires, que no consiguieron la *salus* temporal, recibieron como galardón la *salus* eterna. En el libro décimo (cap. 21), mientras los «héroes» de los paganos son presentados como habitantes del aire, el espacio intermedio, los mártires, como habitantes del cielo, el espacio superior. Dejando de lado esta referencia cosmológica, el cielo tiene una connotación religiosa y soteriológica: religiosamente indica la vida *apud Deum*; soteriológicamente, la vida eterna —la *salus* definitiva—. Por último, en el libro veintidós (cap. 6), si los mártires despreciaron la *salus* temporal, fue porque luchaban por la *salus* eterna que esperaban recibir del *Saluator*.

Junto a la *salus*, la *gloria*, también eterna. Según el libro quinto (cap. 14) —igual que los romanos paganos actuaban movidos por el honor, alabanza y gloria humanos—, también los mártires buscaban la *gloria*, pero, siguiendo a los apóstoles, no buscaban la propia, sino la de Dios. En consecuencia, mientras los héroes romanos pervivían en la *gloria* que le proporcionaban sus panegiristas humanos, los mártires viven de hecho en la *gloria* de Dios. La afirmación no es explícita, pero es conclusión que se deriva del razonamiento de san Agustín⁹⁰. En el libro octavo (cap. 19) los mártires son presentados como *glorio-*

⁹⁰ Cuando dice de los héroes paganos que «recibieron su recompensa» en la gloria que les reconocían sus conciudadanos, deja entender que quedan privados de la *gloria apud Deum* de que gozan los mártires.

*sissimos in aeternum*⁹¹. Según el libro décimo (cap. 21), la ciudad de Dios⁹² considera a los mártires como sus ciudadanos *clariores et honoratiores*.

2) El sujeto de la acción de otorgar la *salus* y la *gloria* eternas es el Dios de los cristianos. En el libro quinto (cap. 13), los mártires, al buscar la gloria de Dios y no la de los hombres (Mt 6,1), recibieron de él como recompensa la vida gloriosa *apud Deum* (cf. Mt 5,16). Según el libro octavo (cap. 19), los mártires conocían la *salus* y *gloria* eternas que les esperaba. En el texto el santo recurre a la forma pasiva (*se fieri*), justamente para indicar que el autor de la transformación no eran ellos, sino su Dios, siendo la religión cristiana la que se lo hacía saber. En el libro décimo (cap. 21), los mártires han podido ascender al cielo y, así alcanzar la vida eterna, porque han vencido a las divinidades del aire no con sus fuerzas, sino con poderes divinos (*uirtutibus diuinis*). Por último, en el libro veintidós (cap. 6,1), si los mártires desprecian su *salus* temporal, es para recibir la *salus* eterna de manos del *Saluator*, de Cristo⁹³.

3) La circunstancia de causa es la *pietas*. El Dios de los cristianos otorga la *salus* y *gloria* eternas a los mártires, por razón de su *pietas*. En el libro quinto (cap. 14) la superioridad de los mártires sobre los héroes paganos no se halla en lo que sufrieron sino, en última instancia, en su *uera pietas*⁹⁴. En el libro octavo (cap. 19), además de señalar la impiedad sin medida (*nimis impios*) de quienes se glorían de las artes mágicas, el santo presenta a los mártires muriendo con la piadosa confianza (*pia securitate*) de que Dios los hacía *salui* y *gloriosissimi*. Confianza verdaderamente *pia* porque fundada en el verdadero Dios. En el libro décimo (cap. 21-22) presenta primero a los mártires como personas piadosas (*piorum*) que buscan alcanzar el cielo y sufren la envidia de las malignas potestades aéreas; acto seguido señala que los hombres de Dios —en el caso, los mártires— expulsan a las potestades aéreas enemigas conjurándolas con la *uera pietas*, no apla-

⁹¹ Un poco más adelante, dirá que Dios los asoció a los santos ángeles en el honor celestial (*caelesti honore*) (cf. *ciu.* 8,27,1).

⁹² Es significativo que aquí no hable de la Iglesia, cuyos miembros están sometidos a la mutabilidad de todo lo humano, sino de la ciudad de Dios, lo que da a la afirmación un valor superior.

⁹³ En *ciu.* 5,18,5, presenta a Cristo como *datores uerae gloriae et ciuitatis aeternae*.

⁹⁴ Poco antes ha indicado que con la fe piadosa (*fide pietatis*) y la invocación del Espíritu santo se refrenan las pasiones más torpes (cf. *ciu.* 8,13).

cándolas. En el libro veintidós (cap. 6,1) calla sobre la *pietas* de los mártires, pero hay que sobreentenderla, por contraste con la *impietas* —esta sí mencionada— de sus perseguidores⁹⁵.

Por otra parte, es la *pietas* la que otorga valor a las otras virtudes y las hace auténticas. Nada nuevo en el pensamiento del santo. La idea no es sino la versión antipagana del principio repetido particularmente contra los donatistas: «al mártir no lo hace la pena, sino la causa»⁹⁶. Según el libro quinto (cap. 14), los mártires superaron a los héroes paganos *uirtute uera, quoniam uera pietate*⁹⁷. La autenticidad de su *pietas* hacía auténtica también su *uirtus*; de hecho, solo la *uirtus* de los mártires es *perfecta*⁹⁸. En consecuencia, la *uirtus* de los paganos, al no ser auténtica su *pietas*, no podía ser verdadera. En el libro décimo (cap. 21) el santo, en vez de *uerae uirtutes*, habla de *uirtutes diuinae*, con mención explícita de la *fortitudo* (*fortius*), virtud que en el libro octavo (cap. 19) formaba par con la *fides* (*fideliter fortiterque*). Cuando en el libro décimo (cap. 32), indica que es preciso tolerar todos los males temporales *pro fide pietatis* está indicando la misma realidad: la tolerancia es inseparable de la *fides* y la *fides* de la *pietas*. En el libro veintidós (cap. 6,2), omite relacionar estas dos *uirtutes*, pero la relación está presupuesta⁹⁹.

La tesis del santo resulta clara: el Dios de los cristianos ha otorgado a los mártires, en posesión de la *uera pietas*, que autentificaba otras *uirtutes* como la *fortitudo* y la *fides*, la *salus* y la *gloria* eternas. También la conclusión que san Agustín desea que sus lectores extraigan: si se ha de rendir culto a los dioses en razón de esa *salus* y *gloria* que trascienden la vida terrena, es el Dios de los cristianos el que lo merece.

Ahora cabe preguntarse por el impacto que pueda haber causado el discurso del obispo de Hipona en los paganos. El vocabulario empleado responde, sin duda, a la intención de llegar a ellos. *Salus* y *gloria* —y asociados a este, *claritas* y *honor*— son términos de la tra-

⁹⁵ El silencio sobre la *pietas* es compensado por el énfasis en la *fides*.

⁹⁶ Cf. Cf. *Cresc.* 3,47,51; *en. Ps.* 68,1,9; s. 274; 275,1; 285,2,7; 335 C (Lambot 2), 5,8; *ep.* 89,2, etc.

⁹⁷ En *ciu.* 5,19, escribe el santo: «nadie puede poseer la auténtica virtud sin la auténtica piedad, esto es, sin el auténtico culto a Dios». Sin la auténtica piedad, por mucho que se la ensalce, sirve sólo a la gloria humana.

⁹⁸ Cf. *ciu.* 2,29,1.

⁹⁹ De hecho, las relaciona repetidamente convirtiendo la *pietas* en complemento de la *fides* (*fide pietatis*) (cf. *ciu.* 2,1; 5,9,1; 5,13; 10,32,1)

dición clásica para designar el éxito: de ellos se ha servido él para indicar la utilidad que ha reportado a los mártires el culto tributado al Dios de los cristianos. *Gloria* que, por otra parte, le permitía enlazar la tradición romana con la judeo-cristiana¹⁰⁰. La *pietas* era igualmente un concepto clave en la ética pagana, así como la *fides* y la *fortitudo*¹⁰¹. Ciertamente que, en boca de san Agustín, tenían un significado diferente¹⁰². Como para los romanos, la *pietas* en este contexto tenía para él el significado de culto a Dios; pero le separaba de ellos el Dios al que el culto iba dirigido: no los dioses de los paganos, sino el Dios de los cristianos, el único *uerus Deus*, y las condiciones morales que insoslayablemente iban asociadas a esa *pietas*, ante todo la humildad. Por otra parte, tanto la *pietas* como la *fortitudo* y la *fides* eran para el santo obispo *uirtutes diuinae*, no humanas; es decir, eran dones de Dios, no logros del hombre¹⁰³.

Pero utilizar el mismo lenguaje de un grupo humano por sí solo no es garantía de eficacia persuasiva ante él. El santo podía mostrar la *gloria* que la Iglesia reconocía a los mártires tras su muerte, pero no su *gloria apud Deum*; tampoco podía, ni él ni nadie, documentar su eterna *salus*. Por otra parte, sobra decir que el recurso a la Escritura era de nula utilidad ante los paganos, que no la aceptaban, y cuyos textos les resultaban casi ininteligibles¹⁰⁴. Es el caso cuando argumenta con Mt 5,16, esto es, con la recompensa del Padre celeste a quienes busquen su gloria. Algo parecido cabe decir de la subjetiva *pia se-*

¹⁰⁰ J.O. VELÁSQUEZ, «*Gloriosissimam civitatem Dei*». Algunas consideraciones en torno a «*gloria*», en *Augustinus* 31 (1986) 285-289. Sobre el concepto de *gloria* en el cristianismo, cf. A. J. VERMEULEN, *Gloria*. en *RAC*, 11, 205-225.

¹⁰¹ En el caso específico de los mártires, la fortaleza es la virtud que libra del miedo a la muerte. San Agustín entiende que las virtudes sociales son transformadas por las virtudes teologales (cf. R. DODARO, *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, en *Augustiniana* 54 [2004] 431-374).

¹⁰² Sobre la *gloria* de los ciudadanos de la ciudad de Dios en cuanto diferente de otros dos tipos de *gloria* existentes en la ciudad terrena, cf. L. J. SWIFT, *Defining «Gloria» in Augustine's «City of God»*, en D. F. DONNELLY (ed.), *The City of God*, New York 1995, 277-288: 279-281. Para los romanos paganos la *fides* era solo una virtud moral; para los cristianos, es también una virtud teologal.

¹⁰³ Por lo que a la virtud se refiere, los ciudadanos romanos poco podían esperar de sus dioses (cf. *ciu.* 2,14,2).

¹⁰⁴ Ch. Tornau juzga que san Agustín construye la situación en la que él habla como una especie de diálogo a tres bandas, semejante a un discurso forense, en el que de lo que se trata es de convencer al juez, que en el caso concreto serían los cristianos. En esta reconstrucción, el discurso con los paganos no es real, sino ficticio. Su adversario es una especie de figura literaria (cf. *Does Augustine Accept Pagan Virtue?*, p. 265).

curitas. Tal seguridad o confianza no dejaba de estar fundada en la propia fe religiosa, la verdadera para Agustín, pero no para los paganos. Si los mártires sabían que les esperaba esa *salus* y *gloria* eternas, ese conocimiento les llegaba de la *religio christiana* y, por eso mismo, estaba cerrado a los paganos. En consecuencia, estos podían seguir sintiéndose tranquilos en sus planteamientos tradicionales.

¿Qué decir de los cristianos? La argumentación de san Agustín, que se coloca en el interior de la fe cristiana, sólo les podía tocar a ellos. De hecho, el obispo se ha limitado a exponer el contenido de la fe de la Iglesia, aunque en lenguaje romano que, por tradición cultural¹⁰⁵, resultaba familiar a los fieles que hubiesen frecuentado las escuelas de entonces. La autoridad del evangelio sólo para ellos tenía peso. El valor a la argumentación de san Agustín le llegaba sobre todo de la oportunidad. Recordemos que los dramáticos acontecimientos de agosto del 410 habían dejado a muchos cristianos sumidos en la perplejidad. En ese contexto, el ejemplo de los mártires que, tras crueles e innumerables sufrimientos, abrazaron la muerte por la verdad de la fe y, a cambio, recibieron la *salus* eterna de manos de su Dios, debía afianzar la fe y eliminar toda tentación de volver a los viejos dioses. Significativamente en *La ciudad de Dios* los mártires aparecen más como testigos de la verdad, que de la caridad y de la unidad¹⁰⁶, aspecto este que prevalece durante la controversia antidonatista¹⁰⁷. Testigos en situaciones de excepcional dureza, pues ellos habían sufrido, desde la libertad, calamidades mayores que las que lamentaban los que sobrevivieron a la catástrofe. Por ello, en el discurso de la obra agustiniana, el ejemplo de los mártires, que habían cambiado la muerte en un medio de pasar a la vida¹⁰⁸, en principio sólo podía ser útil para los cristianos, como invitación a mantener la *uera pietas* que les asegura la sa-

¹⁰⁵ Es dentro de esa común tradición cultural donde tiene lugar la oposición entre paganos y cristianos. Cf. H. INGLEBERT, *Les héros romains, les martyrs et les ascètes*, pp. 305-325; CH. TORNAU, *Does Augustine Accept Pagan Virtue?*, p. 266.

¹⁰⁶ Frente a las repetidas veces que indica que los mártires combatieron por la verdad (cf. antes, nota 21), sólo en un texto señala que lucharon «amando con la fe de la caridad (*caritatis fide*) y con la caridad de la fe (*fidei caritate*), no sólo a los hermanos por los que derramaban su sangre, sino también a los enemigos, que se la derramaban» (*ciu.* 5,18,2). En otro momento dirá que el fuego de la caridad impedía que el temor a la muerte los dejase ateridos (*ciu.* 18,2).

¹⁰⁷ La concepción propia de este período la refleja este texto, referido a los mártires: ... «los corazones que confiesan y mueren por la verdadera fe en la unidad de la caridad» (*bapt.* 2,1,2).

¹⁰⁸ Cf. *ciu.* 13,4.

lus y *gloria* eternas. Ante la perspectiva de estos bienes, perder los de la tierra, aun el primero de todos como es la vida, no había de tener mayor importancia para ellos¹⁰⁹.

Los largos años del ministerio pastoral de san Agustín se vieron siempre marcados por una o varias controversias doctrinales. En consecuencia, la palabra del pastor siempre estuvo en mayor o menor grado mediatizada por la controversia de turno. Afianzar la vida cristiana de sus fieles exigía también precaverles de quienes podían desviarles de la verdadera fe. Ahora bien, cuando el obispo de Hipona escribe *La ciudad de Dios*, el problema intraeclesial centro de sus preocupaciones ya no lo constituían los donatistas, sino los pelagianos. Contra ellos dirigió la mayor parte de su amplia producción literaria que corre paralela a la composición de aquella¹¹⁰. Es, pues, difícil pensar que, al escribirla, se desconectase de esta otra problemática.

A san Agustín le resultaba fácil ver que, aunque desde distintas perspectivas, paganos y pelagianos mantenían una coincidencia fundamental que consistía en no asignar al Dios de los cristianos los logros conseguidos por los héroes tanto paganos como cristianos. Si los paganos los atribuían a sus dioses o al Destino, los pelagianos los ponían en el haber del esfuerzo humano. La polémica antipagana puede haber avivado la polémica antipelagiana. La insistencia del santo en mostrar que se trata de dones de Dios valía como réplica a unos y a otros. La afirmación de que la *salus* y la *gloria* eternas de los mártires, igual que su *pietas*, *fides* y *fortitudo*, son dones del Dios de los cristianos puede ir dirigida a los paganos, como prueba de que el Dios de los cristianos es más rentable que sus dioses con vistas a la *salus* eterna, como a los pelagianos, que las consideraban logros de las capacidades humanas. Lo mismo puede decirse de la afirmación del libro quinto (cap. 14), de que los mártires eran lo que eran por la gracia de Dios; de la forma pasiva (*se fieri*), utilizada en el libro octavo (cap. 19)¹¹¹ en referencia a la transformación futura en *salui et gloriosissimi*; de la atribución, en el libro décimo (cap. 21), a *uirtutes diuinae* de la victoria de los mártires sobre las potestades

¹⁰⁹ Cf. *ciu.* 1,10.

¹¹⁰ Aceptando el año 415 como fecha de composición del libro quinto, san Agustín ya había escrito contra el afán de los pelagianos de glorificar al hombre por sus obras virtuosas (cf. *pecc. mer.* 2,18.30.31; *ep.* 140, 83-84).

¹¹¹ Y ya antes, en *ciu.* 5,14, emplea igualmente este verbo en pasiva, al indicar que los apóstoles encendían a los que tenían a su cuidado en el amor de Dios, por quien iban a ser hechos (*ipsi tales fierent*) como ellos.

aéreas¹¹²; por último, la afirmación, en el libro veintidós (cap. 6,1), de que luchar por su *salus* equivalía a despreciarla por el *Saluator*, implica que la *salus* por la que luchaban la recibían del mismo *Saluator*. Un planteamiento muy alejado del que harían los pelagianos desde sus propios principios¹¹³.

La misma actitud ante la muerte que el santo atribuye a los mártires permite advertir que en su discurso tiene en mente a los pelagianos. En épocas anteriores había sostenido que no habían sentido temor a ella¹¹⁴, pero en *La ciudad de Dios*, coincidiendo con el manifestarse del problema pelagiano, muestra haber cambiado de opinión¹¹⁵. La exaltación del poder de la voluntad del hombre defendida por los nuevos herejes le llevó a sostener, a partir del año 411, que también los mártires temieron la muerte. Lo que los caracterizaba no era carecer de ese temor, sino sentirlo y vencerlo a fin de que no los apartase de la fidelidad a Cristo. Aunque en los textos examinados no hace una formulación tan nítida como en el libro trece (cap. 4), donde sostiene que el temor a la muerte se manifestó de modo eminente (*maxime eminuit*) en los santos mártires¹¹⁶, sí aparece explícito. En el libro veintidós (cap. 6) indica que ni el miedo de la muerte, el más temible de todos, pudo apartarles de tributar culto a Cristo y confesarlo como Dios¹¹⁷. A los que antes había presentado como impávidos soldados,

¹¹² Paganos y pelagianos coincidían en ver al hombre como autónomo, autosuficiente, capaces de vivir heroicamente las *uirtutes*, mientras que, en la visión del obispo de Hipona, el hombre las recibe de Dios. En el análisis del valor con que los mártires afrontaron la muerte, san Agustín introduce su teología de la gracia y, de esta manera redimensiona el ideal heroico cristiano, distinto del romano y ciceroniano (cf. R. DODARO, *Il timor mortis*, p. 8).

¹¹³ No deja de llamar la atención que san Agustín rebaje, por así decir, el mérito de los mártires. De hecho, después de hablar de la heroicidad de los Decio al entregarse a la muerte para conseguir la liberación del ejército romano, señala que, ante tal ejemplo, los mártires no tienen que enorgullecerse como si hubieran hecho algo digno de merecer participar en la patria donde se da la verdadera y eterna felicidad (cf. *ciu.* 5,18). En la misma línea argumental se mueve Tertuliano cuando afirma que los mártires pagan por la verdadera gloria lo que los paganos por la falsa (*Ad martyras*, 4).

¹¹⁴ Cf. s. 304,4; 335 G (Lambot 15); 335 B (Guelf 31), 2; *en. Ps.* 3,9.

¹¹⁵ R. DODARO, *Il timor mortis*, p. 45, n. 135.

¹¹⁶ *Ciu.* 13,4: «...también había que superar el temor a la muerte, en lo que destacaron sobre todo los santos mártires». En otro pasaje dirá que necesitaban el fuego de la caridad para que el temor a la muerte no los dejase ateridos (cf. *ciu.* 18,2).

¹¹⁷ Hablando de Apuleyo (cf. *ciu.* 8,19), san Agustín deja entender que fue el miedo a la muerte la causa de su incoherente comportamiento. Al contraponerle el comportamiento de los mártires que no renegaron su fe, aunque les costó la muerte, la diferencia entre aquel y estos no hay que verla en que aquel tuviera miedo y estos no,

ahora los descubre temerosos. Sólo que el temor, lejos de apoquinarlos, les hace aún más valientes. De ese temor no juzga exentos ni a los apóstoles Pedro y Pablo¹¹⁸. Carecer de él representa un nivel de perfección sólo alcanzado por Cristo que, además de hombre era Dios; en relación a él, los mártires se encuentran en un peldaño inferior¹¹⁹. Para vencerlo, necesitaban implorar la ayuda divina, la gracia de Cristo¹²⁰. Algo con lo que no podían manifestarse de acuerdo los pelagianos.

6. CONCLUSIÓN

La presencia de los mártires en la primera parte de la ciudad de Dios es cuantitativamente más bien discreta, pero cualitativamente significativa. Además del dato histórico de que en sus *loca* se salvaron vidas, hay que señalar su mención relacionada con importantes temas doctrinales como el suicidio¹²¹, el deseo de gloria, las divinidades intermedias, el evemerismo, la función mediadora de Jesucristo y el culto a él.

En línea con el significado original del nombre, los mártires sólo aparecen en función de testigos del verdadero Dios, aquel por el que

sino en que a aquel el miedo le llevó a no confesar y profesar su fe (*confiteri, profiteri*), mientras que a estos ese mismo miedo no les impidió confesarla, profesarla y ensalzarla (*confitendo, profitendo, praedicando*).

¹¹⁸ Cf. s. 296,2; R. DODARO, *Augustine's Revision*, p. 137.

¹¹⁹ Cf. R. DODARO, *Augustine's Revision*, pp. 143-146.

¹²⁰ Cf. R. DODARO, *Il timor mortis*, pp. 26.40-42.

¹²¹ En relación con el suicidio de Lucrecia y de Catón, dos personajes tenidos por ese mismo hecho en alta consideración por los romanos, san Agustín reflexiona sobre el suicidio y sostiene que no hay ninguna razón moral válida para quitarse la vida, pues nunca se debe cometer un pecado para evitar otro (cf. *ciu.* 1,25). Llegado aquí, el santo introduce unos interlocutores anónimos que le objetan casos concretos: «pero algunas santas mujeres, durante las persecuciones, se arrojaron a un río de corriente letal para no caer en manos de los violadores de su castidad, muriendo de ese modo, y su martirio se celebra con la más solemne veneración en la Iglesia católica» (*Ciu.* 1,26). Tanto la decisión de esas mujeres como el consiguiente comportamiento de la Iglesia contradice a los ojos de los paganos lo que san Agustín viene proponiendo. De hecho, el santo se siente incómodo ante la objeción y no encuentra más salida que el recurso a una hipotética autoridad divina que, sobre la base de algunos testimonios dignos de fe, haya impulsado a la Iglesia a honrar de esa manera su memoria. La objeción puede tener procedencia cristiana. Es significativo que el caso que se objeta esté tomado de una obra cristiana, la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (II,8,3-4). ¿No cabe pensar en un problema que hubiera planteado a la comunidad cristiana el número de vírgenes violadas? De hecho, en relación con el tema, el santo se dirige explícitamente a los cristianos; a ellos va dirigido el texto que precede al que contiene la objeción.

aceptaron morir. Su función está subordinada a Él. Cuando san Agustín los saca a colación, no son ellos los que directamente están en su punto de mira, sino el Dios de los cristianos que contrapone a los dioses de los paganos. De él habían sido testigos en el momento de su muerte y seguían siéndolo. En relación con los hombres no les atribuye ni siquiera la función de intercesores; la veneración que les tributan los cristianos es culto a su Dios; de igual manera, en la pluma del santo toda su gloria revierte en gloria a Dios.

De acuerdo con el proyecto de la obra, los mártires sirven como ejemplos del poder de Dios y, por eso mismo, de cuán útil y provechoso es rendirle culto, frente a la inutilidad del tributado a los dioses de los paganos. Aunque esa utilidad se percibe ya en relación con bienes terrenos, se manifiesta sobre todo en relación con bienes futuros. Los bienes que centran el discurso son la *salus* y la *gloria*, bienes cualificados en la escala axiológica de los romanos y bienes que el Dios de los cristianos —es la tesis de san Agustín— puede otorgar en esta vida y otorga en la futura. En los mártires encuentra la prueba. A ellos, es cierto, su Dios no les otorgó la *salus* terrena; pero mostró que puede hacerlo, otorgándosela a los refugiados en sus lugares de enterramiento, fueran paganos o cristianos. Él otorga también la *gloria* terrena: se la otorgó a los antiguos romanos como premio a sus virtudes, aunque imperfectas, y se la otorgó también a los mártires por haber buscado la *gloria*, la de Dios, no la propia. Una *gloria* acotada en este caso, porque sólo se la reconoce la Iglesia¹²², pero más genuina, porque la avala el juicio de los justos. Más importante, sin embargo, es la *salus* y la *gloria* eternas de que disfrutaban *apud Deum*. La referencia a los mártires era casi obligada por dos razones: porque de ellos podía afirmar con seguridad que gozaban de la *salus* y *gloria* eternas y porque, en relación con la masacre que ocasionó la caída de Roma, muestran que la pérdida de los bienes terrenos, cualesquiera que sean, carece de importancia cuando esos mismos bienes se recuperan en su plenitud eterna. Podría pensarse que la habría bastado con mencionar sólo a los apóstoles, que también disfrutaban de la *salus* y *gloria* eternas, bienes que perdieron en el ámbito terreno, pero, en el caso de haberse limitado a ellos, de raza judía, dejaba fuera a aquellos romanos «cuya encumbrada virtud... hoy son nuestra gloria». Hablando a Roma, mencionarle a estos sus ilustres hijos revestía indudable importancia.

¹²² En cambio los héroes romanos «fueron honrados en casi todos los pueblos, impusieron las leyes de su poder a muchos pueblos y hoy están llenos de gloria en la literatura e historia de casi todos los pueblos» (*ciu.* 5,15).

En sus *Retractaciones* el obispo de Hipona advierte que, aunque la primera parte de *La ciudad de Dios* contiene fundamentalmente la refutación de la enseñanza pagana, y la segunda, la exposición de la doctrina cristiana, también en la primera expone enseñanzas cristianas y en la segunda refuta doctrinas paganas. A la luz de esta indicación, cuanto san Agustín ha explicado a propósito de los mártires hay que considerarlo más en perspectiva pro-cristiana que anti-pagana. Con otras palabras, aunque las figuras de los mártires lo tengan también apologético, su valor aparece sobre todo como misionero. Poseen función apologética al mostrar que los mártires no tienen nada que envidiar en valentía a los héroes paganos; es más, los superan por las circunstancias, condiciones y réditos de su muerte, que el santo se ha encargado de resaltar. Y en esta superación está la propuesta misionera del santo, tanto para paganos remisos como para cristianos desfondados. Es la oportunidad para los primeros de pasarse al Dios de los cristianos y para los segundos de mantenerse fieles a él. Lo que él ofrece —y los mártires están para confirmarlo— es un más allá en la misma dirección. La dirección es la *salus* y la *gloria*; el más allá, la eternidad de una y otra. Pero san Agustín sabe bien que los héroes romanos estaban profundamente comprometidos con la *salus* de su patria en el servicio a la cual esperaban alcanzar la *gloria* y, con referencia a los mártires, no se aparta de ese guión. Hablando de ellos, gloria de la Iglesia, proclama que, «al luchar por doquier contra los poderes más hostiles y conseguir la victoria sobre ellos con su muerte llena de fortaleza, ‘con su sangre nos han fundado esta patria’¹²³». También en este aspecto los mártires representan un más allá en la misma dirección. La dirección es la patria, el más allá, su condición de eterna. Y el mensaje misionero lo proclama a continuación en estos términos: «A esta patria te invitamos a venir y te exhortamos a alistarte en el número de sus ciudadanos, cuyo asilo es, por decirlo así, el verdadero perdón de los pecados»¹²⁴.

Si antes indicamos que, detrás de lo afirmado sobre los mártires, hay siempre una afirmación sobre Dios, ahora hemos de añadir que, al hablar sobre los mártires, el santo estaba hablando también sobre la patria que fundaron y en la que viven: sobre lo que en ella se encuentra y sobre el modo de llegar a ella; cómo sólo es posible alcanzarla por don de Dios y cómo el esfuerzo humano, aunque necesario, es insuficiente.

¹²³ VIRGILIUS. *Aeneida* 11,24.

¹²⁴ *Ciu.* 2,29,1. Cf. también 1,34.

EDIFICACIÓN DE *LA CIUDAD DE DIOS*

MODESTO GARCÍA GRIMALDOS, OSA
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

La ciudad de Dios es la sociedad de los hombres y de los ángeles que viven en comunión con Dios y está destinada a participar de su gloria y felicidad. Con este único propósito creó Dios el mundo visible e invisible.

Por lo que se refiere al mundo que cae dentro de la experiencia humana y más concretamente al conjunto de los seres humanos, la ciudad de Dios se encuentra en fase de edificación, en la que el hombre es sujeto activo, ayudado por la gracia de Dios.

Debe edificar sobre el fundamento de Cristo, iluminado por la Verdad, atraído por el Sumo Bien, con los elementos nobles de una vida virtuosa. De este modo, cuando venga Cristo, al final de los tiempos, tomará a su Esposa y la introducirá en el banquete del Reino eterno de Dios para gozar de una dicha inmarcesible.

PALABRAS CLAVE:

Creación, eterno retorno, ángeles, tiempo, eternidad, bien supremo, mal supremo, felicidad, inmortalidad, paz, ciudad terrena, ciudad celestial, alma, cuerpo, pecado, gracia, purgatorio, estado intermedio, resurrección, juicio, cielo, infierno, Iglesia, milenarismo, Reino de Dios, Cristo.

ABSTRACT:

The city of God is the society of men and angels who live in communion with God and it is designed to participate in his glory and happiness. For this single purpose God created the visible and invisible world..

On regard of the world that falls into human experience and more specifically to the set of human beings, the city of God is in process of being built, while man is an active subject, aided by the grace of God. He should build over the foundation of Christ, illuminated by the truth, attracted by the Supreme Good, with the noble elements of a virtuous life. Thus, when Christ, will come at the end of times, He will take His Wife and introduced her at the banquet of the eternal Kingdom of God to enjoy an imperishable joy...

KEY WORDS:

Creation, eternal return, Angels, time, eternity, Supreme Good, Supreme Evil, happiness, immortality, peace, earthly city, heavenly city, soul, body, sin, grace, purgatory, intermediate state, resurrection, judgment, heaven, hell, Church, millennialism, Kingdom of God, Christ.

Esta ponencia recoge y presenta el pensamiento escatológico de san Agustín tan sólo de su obra *La Ciudad de Dios*. El lector puede completar esta exposición consultando otras recientes¹.

La escatología trata del fin de la historia, representado por la Ciudad Santa que descende del cielo engalanada como una novia para su esposo (cf. *Ap* 21,2). Pero la obra terminada nos remite al proceso de construcción de la ciudad, que se está llevando a cabo en el tiempo presente. Por eso, en este trabajo, partimos del proyecto creador y consideramos el impulso que mueve al hombre a contribuir a su desarrollo.

1. LAS DOS CIUDADES

Según san Agustín, el plan original del Creador sólo contemplaba la existencia de una sociedad (o ciudad) de ángeles y de hombres que participaran juntamente de su gloria inmortal. Sin embargo, en virtud del libre albedrío con que Dios dotó a sus criaturas inteligentes, se originaron dos ciudades opuestas, según que prevalezca en sus ciudadanos el amor de Dios o el amor de sí mismos². Porque «dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial»³.

Ambas ciudades, la terrena y la de Dios, son bien distintas, no porque sus miembros sean de diversa naturaleza, que, por proceder de

¹ MATEO-SECO, L. F., «La escatología de san Agustín», en OROZ RETA, J.-GALINDO RODRIGO, J. A. (dirs.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy, II. Teología Dogmática*, Valencia 2005, pp. 959-1042; GARCÍA GRIMALDOS, M., *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana*, Roma 2005, pp. 417-433; MORIONES, F., *Teología de San Agustín*, Madrid 2004, pp. 567-678.

² Cf. *De civ. Dei* XIV,13,1.

³ *De civ. Dei* XIV,28.

Dios, es buena en todos ellos, sino por la diferencia de sus voluntades. Unos se han mantenido en el bien, que es Dios, y otros se han separado de Él, complacidos en su valer personal⁴. Los buenos usan de este mundo para gozar de Dios; los malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo⁵.

La ciudad terrena tiene su fundamento y su fin en las realidades terrenas, pues tiende y apetece una paz y felicidad temporal⁶; en cambio, el bien supremo de la ciudad de Dios es la paz de la vida eterna o la vida eterna en paz⁷, en que los hombres permanecerán inmortales, lejos de todo padecimiento y adversidad⁸.

Los ciudadanos de la ciudad terrena viven según la carne, es decir, según el hombre, mientras que los de la ciudad de Dios viven según el espíritu, es decir, según Dios⁹. Los que viven según el hombre son tan sólo hombres, los que viven según Dios son dioses. Cada una de las dos ciudades logra su paz propia cuando consigue lo que pretende¹⁰. La que vive según Dios está predestinada a vivir siempre con Dios, en la patria definitiva, logrando así el fin último de la historia: la edificación de la ciudad de Dios¹¹; la otra, en cambio, a sufrir castigo eterno con el diablo¹².

Mientras tanto, las dos ciudades se encuentran entrelazadas y mezcladas mutuamente, y conviven sin discriminación, como los peces de la red evangélica. Al llegar a la orilla, los malos serán separados de los buenos en el último juicio, y, en los buenos, Dios será todo para todos, como en su templo¹³. Durante el tiempo de la historia, la ciudad de Dios se identifica con la Iglesia, el Reino de los cielos en la tierra¹⁴; en ella, el pueblo cristiano vive como forastero¹⁵.

Verdaderamente, entre la ciudad celeste, en que se nos ha prometido reinar, y la de aquí abajo (aun dotada de verdaderas virtudes hu-

⁴ Cf. *De civ. Dei* XII,1,2-3.

⁵ Cf. *De civ. Dei* XV,7,1.

⁶ Cf. *De civ. Dei* XV,17.

⁷ Cf. *De civ. Dei* XIX,11; V,15.

⁸ Cf. *De civ. Dei* XIX,20.

⁹ FORTIN, Ernest L., «De Civitate Dei», en FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, pp. 273-274.

¹⁰ Cf. *De civ. Dei* XIV,1-4; XVI,5.

¹¹ Cf. CAPÁNAGA, V., «Introducción», en *Obras de San Agustín XVI*, Madrid 1977, p. 67*.

¹² Cf. *De civ. Dei* I,prol.; XV,1,1.

¹³ Cf. *De civ. Dei* I,35; XVIII,49; XX,9,1-4.

¹⁴ Cf. *De civ. Dei* XIII,16,1; XX,9,1.

¹⁵ Cf. *De civ. Dei* XVI,41.

manas) hay tanta distancia cuanta hay del cielo a la tierra; de la vida eterna, a una alegría temporal; de una sólida gloria a huecas alabanzas; de la compañía de los ángeles, a la de los mortales; de la luz del sol y de la luna a la luz de quien es autor del sol y de la luna¹⁶. «La ciudad celeste es incomparablemente más gloriosa [que Roma]: allí la victoria es la verdad; el honor, la santidad. Allí la paz es la felicidad; la vida, la eternidad»¹⁷.

2. CREACIÓN FRENTE A ETERNO RETORNO

El primer ensayo de reflexión del hombre para comprender su situación en el mundo le lleva necesariamente a preguntarse por los orígenes. Y el intento de ofrecer una explicación satisfactoria, tanto hoy como en la antigüedad, se atiene a dos modelos fundamentales: o el mundo ha existido siempre o ha tenido un origen a partir de la nada, que es lo que se entiende por creación. La segunda hipótesis requiere la intervención de un creador, que los creyentes llamamos Dios. Naturalmente, san Agustín toma partido por la segunda opción.

Dando por supuesta la existencia de los ángeles, san Agustín entiende que su creación —aunque no se afirma explícitamente en la Escritura— puede estar insinuada cuando el Libro Sagrado dice que Dios hizo la luz, pues «fueron ellos hechos luz y llamados día por la participación de la luz inmutable y del día, que es el Verbo de Dios»¹⁸. El Creador los dotó de libre albedrío, aun a sabiendas de que algunos lo iban a utilizar mal, pues «juzgó que era indicio de mayor poder y más perfección sacar bien de los mismos males, que no permitir nunca la existencia de estos males»¹⁹.

La creación del mundo —constata el doctor hiponense— la creemos por revelación del mismo Dios en las Sagradas Escrituras (cf. *Gn* 1,1)²⁰. Pero también se puede argumentar, con fundamento en la mutabilidad de las cosas, pues lo mutable no puede ser eterno, sino que ha tenido que ser hecho.

Algunos filósofos creacionistas piensan que el comienzo absoluto de la creación pone en riesgo la inmutabilidad de Dios, pues sugiere

¹⁶ Cf. *De civ. Dei* V,17,2.

¹⁷ *De civ. Dei* II,29,2.

¹⁸ *De civ. Dei* XI,9; cf. XII,15,1-3.

¹⁹ *De civ. Dei* XXII,1,2.

²⁰ Cf. *De civ. Dei* XI,2,1.

que, en un momento dado de su existencia, Dios tuvo la ocurrencia de hacer el mundo, cosa que no se le había pasado antes por la mente. Por lo que abogan por la creación del mundo desde la eternidad, con lo cual se evitaría la sospecha de un Dios sujeto a cambio. Pero entonces ocurre —replica san Agustín— que, tratando de evitar que se haga mutable al Dios eterno, hacen eternas las realidades variables, como lo es el mundo en general y el alma en particular, la cual alternaría etapas de desdicha con otras de felicidad. Dada la dificultad del problema, aconseja el santo que se admita, aunque no se comprenda, que «el mundo ha podido ser hecho en el tiempo, sin que Dios haya cambiado su designio eterno y su voluntad»²¹; con lo cual concluiríamos que Dios ha creado el mundo permaneciendo Él inmutable.

A quienes se preguntan por qué Dios eligió un determinado momento para crear el mundo, habiendo dejado transcurrir un tiempo ilimitado sin hacer nada, antes de crear el mundo, san Agustín les replica «que no hubo tiempo alguno antes del mundo»²². Igualmente irrelevante le parece la pregunta acerca de por qué no creó Dios antes al hombre, pues tiempo y eternidad son dos dimensiones heterogéneas y, por mucho que adelantemos el momento de la creación del hombre, tratándose de un lapso temporal, nunca se pondrá a la altura de la eternidad sin principio²³. Y concluye que es un misterio insondable cómo Dios, «eterno y sin principio, ha hecho surgir el tiempo a partir de un momento inicial; y al hombre, no en virtud de una decisión nueva e improvisada, sino inmutable y eterna»²⁴.

A la doctrina creacionista se opone una concepción cíclica del mundo o hipótesis del eterno retorno, que propone la repetición incesante de los mismos hechos, por los siglos de los siglos, por ejemplo, de la escena de Platón enseñando en la Academia de Atenas a los mismos discípulos²⁵.

Dice el santo que la concepción cíclica del mundo se basa en dos principios teológicos discutibles: uno, que no es posible la ciencia infinita, ni siquiera en Dios; y dos, que la bondad de Dios no puede haber permanecido ociosa por toda la eternidad, cambiando de actitud en un momento dado y rectificándose a sí mismo. Por ello, apelan al eterno

²¹ *De civ. Dei* XI,4,2.

²² *De civ. Dei* XI,5.

²³ Cf. *De civ. Dei* XII,12.

²⁴ Cf. *De civ. Dei* XII,14.

²⁵ Cf. *De civ. Dei* XII,13,1-2; XII,19.

retorno de lo mismo, encerrando la realidad en la finitud del círculo y abogando por la repetición de las mismas realidades, como forma de conjugar la permanente actividad divina y la ciencia finita de Dios²⁶.

En la impugnación del eterno retorno, Agustín trata de armonizar la aparición de novedad en el mundo con la inmutabilidad de Dios eterno²⁷, sentando «las bases para una filosofía de la libertad y de la persona, es decir, para una filosofía espiritualista»²⁸.

A los filósofos que sustentan una concepción cíclica del mundo, les replica el santo que, frente a la repetición periódica de lo mismo, que ellos propugnan, sí se da la aparición de novedad, lo cual propicia la apertura del círculo hacia el infinito. Pues novedad es que las almas descendan de su celestial felicidad a la miseria de este mundo, y novedad es también que, en la medida en que son capaces de vivir rectamente en este mundo, se vean libres de esta miseria para no retornar más a ella. Si admiten que todo ello cae dentro de la previsión de la divina providencia, tendrán que reconocerle a Dios la posibilidad de suscitar cosas nuevas, que no son nuevas para Él sino para el mundo. Pero además el círculo del eterno retorno se rompe también por el fundamento de la finitud, ya que el número de hombres que aparecen a lo largo de los siglos es innumerable, lo que requeriría: o un número infinito de almas eternas, lo cual choca con su pretensión de un mundo finito; o la creación de almas nuevas que reemplacen a las que ya se han purificado y no volverán a este mundo. Tanto si se plantea el aumento incesante de las almas creadas nuevas que descenden a este mundo, como si se pone un límite al número de las almas que, una vez libres de sus calamidades, ya no descenderán jamás a ellas, el continuo incremento de almas o la fijación del número de almas bienaventuradas son elementos nuevos: el crecimiento y el límite final requieren un comienzo. «Este principio tampoco había existido antes. Para que existiera fue creado el hombre, antes del cual ningún hombre había existido»²⁹.

Una concepción cíclica del mundo es fatigosa, carente de estímulo

²⁶ Cf. *De civ. Dei* XII,17,1-2. Cf. QUINN, J. M., «Eternidad», en FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, pp. 523-524.

²⁷ Cf. *De civ. Dei* XII,21.

²⁸ CAPÁNAGA, V., «Los ciclos cósmicos en *La Ciudad de Dios*», en *La Ciudad de Dios* 167/2 (1955) 101; cf. TRAPÉ, A., «Escatología e antiplatonismo di sant'Agostino», en *Augustinianum* 18 (1978) 242-244.

²⁹ *De civ. Dei* XII,20,4; cf. XII,20,1-4.

lo y despersonalizadora. «Moverse con el fin de conseguir una meta, atraído por el olor de algo mejor, tiene sentido para el hombre. Moverse para seguir moviéndose más y más en pos de un ideal inasequible, seguir y perseguir la liebre por infinitas cumbres y vericuetos sin esperanza de cogerla nunca, y sin otro botín que el cansancio, carece de atractivo para un sensato cazador»³⁰.

No muy diferente del planteamiento de los filósofos clásicos, en nuestra opinión, es el de los hombres de ciencia actuales que exploran boquiabiertos la inmensidad y belleza del cosmos sin encontrar en él a Dios, pues Dios es infinitamente mayor que el universo y que la inteligencia de los sabios de este mundo.

3. EL MOTOR QUE MUEVE LA HISTORIA

Si se pregunta cuál es el resorte principal que implica al hombre a aportar su esfuerzo en el desarrollo del mundo y de la historia, Agustín responderá que es el logro de la felicidad por la consecución del bien supremo. Así pues, definiremos qué entiende san Agustín por bien supremo y cuál es el estado de felicidad que su posesión proporciona.

Esto es lo que dice el santo sobre el bien y el mal supremos: «Nuestro último bien es aquello por lo que deben desearse todos los demás bienes, y él por sí mismo. Y el último mal es aquello por lo que deben evitarse todos los demás males, y él por sí mismo»³¹. En otras palabras: el goce del bien supremo ocasiona la plena felicidad, mientras que incurrir en el mal supremo produce la mayor miseria³².

Le parece vergonzoso que algunos filósofos pongan el bien supremo del hombre en el placer corporal³³, y considera más acorde con la enseñanza cristiana la doctrina de Platón o de Varrón, de que el bien supremo del hombre consiste en vivir virtuosamente, conociendo e imitando a Dios³⁴. Valora positivamente que virtuosos romanos de la antigüedad soportaran grandes sacrificios por el amor a la patria, la libertad y la pasión por la gloria³⁵. La gloria es otro de los grandes anhelos del ser humano. Pero, mientras la ciudad terrena se gloría en

³⁰ CAPÁNAGA, V., «Los ciclos cósmicos en *La Ciudad de Dios*», p. 109.

³¹ *De civ. Dei* XIX,1,1.

³² Cf. *De civ. Dei* VIII,3.

³³ Cf. *De civ. Dei* V,20.

³⁴ Cf. *De civ. Dei* VIII,8; XIX,3,1.

³⁵ Cf. *De civ. Dei* V,18,1-2.

sí misma, la ciudad de Dios se gloria en el Señor. «Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: 'Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza' (*Sal* 3,4). La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda, se sirven mutuamente en caridad, los superiores mandando y los súbditos obedeciendo»³⁶. San Agustín encuentra indigno el subordinar las virtudes a la gloria humana, es decir, al agrado de los hombres o a la propia complacencia, en vez de a la verdad³⁷.

La ciudad de Dios cifra el sumo bien, tanto de los ángeles como de los hombres, en Dios, gloria de la criatura intelectual y causa de su felicidad en la vida eterna o paz perfecta, lejos de todo padecimiento y de toda adversidad³⁸, lo que sólo será posible en el siglo futuro³⁹. Eso no quita para que esta vida, básicamente desgraciada —observa—⁴⁰, esté sazónada de bienes que la hacen amable y que le dan aliciente⁴¹, pues Dios no retiró a los hombres —por causa del pecado— todos los bienes, como son la misma existencia, la propagación de la especie, la formación de los individuos en el seno materno, la admirable unión de alma y cuerpo —incluso en un animal tan insignificante como un ratón—, la sorprendente capacidad del alma racional, la maravilla del cuerpo humano, o los bienes naturales que Dios puso en el mundo para provecho y recreo del hombre, en el cielo, la tierra y el mar⁴².

El disfrute del bien ocasiona el estado de felicidad, algo que constituye un anhelo universal⁴³, enraizado en la misma naturaleza del hombre. Pero el hombre no encuentra en sí mismo el objeto de su felicidad, por lo que ha de trascenderse a sí mismo; tampoco lo encuentra en las cosas del mundo, lo que sitúa en Dios el horizonte del anhelo de felicidad⁴⁴. Sin embargo, los ciudadanos de la ciudad terrena se deleitan en los placeres de este mundo⁴⁵, aunque se les prometió la

³⁶ *De civ. Dei* XIV,28.

³⁷ Cf. *De civ. Dei* V,20.

³⁸ Cf. *De civ. Dei* IX,2; X,1; X,3,2; X,15; XII,1,2-3; XIX,4,1; XIX,11; XIX,20.

³⁹ Cf. *De civ. Dei* III,17,1; V,18,2; XIV,25; XVII,20,2; XIX,5-8.

⁴⁰ Cf. *De civ. Dei* XXII,22,1-4.

⁴¹ Cf. *De civ. Dei* II,20.

⁴² Cf. *De civ. Dei* XXII,25,1-5.

⁴³ Cf. *De civ. Dei* X,1.

⁴⁴ Cf. ARNAU, R., «La doctrina agustiniana de la ordenación del hombre a la visión beatífica» en *Anales del Seminario de Valencia* 2 (II Semestre, 1962) 194-198.

⁴⁵ Cf. *De civ. Dei* XV,15,1; XV,17; XVII,20,2.

felicidad a los hombres con la perfección de la sabiduría, cuando, al fin, se vean libres de la mortalidad⁴⁶. Por eso, la escatología pagana de griegos, romanos y de otros pueblos, siempre ha albergado un secreto deseo de la inmortalidad, aunque reservada tan sólo a algunos hombres privilegiados, elevados a la categoría de dioses, mientras que la suerte del común de los hombres era su disolución en la tierra⁴⁷.

Mas la inmortalidad no basta, por sí sola, para hacer felices a los inmortales, como les ocurre a los demonios, que son eternos en cuanto al tiempo, pero desgraciados: «Mejor es una felicidad temporal que una eternidad miserable»⁴⁸. Ciertamente la felicidad plena requiere la certeza de su eternidad, pues la sola incertidumbre de mantenerla ensombrece la dicha⁴⁹. Por eso, la felicidad eterna será la recompensa que Dios concederá a los buenos, que lleven una vida religiosa, por sus buenas acciones⁵⁰.

El significado de eterna —dice san Agustín— no equivale a duración muy larga pero limitada, ni a pervivencia de la especie mas no de los individuos, sino a la inmortalidad de todos los ciudadanos de la ciudad de Dios⁵¹. Considera una verdad firme la que garantiza al hombre justo «el goce sin término de la compañía de los ángeles, libre de toda molestia, en la participación del Dios supremo»⁵². La felicidad del cielo estará unida a una paz global gozosa, de modo que «la paz de esta felicidad, o la felicidad de esta paz, constituirá el supremo bien»⁵³.

Felicidad y paz son conceptos muy próximos; la paz sería la base o condición de la felicidad, al modo como una casa bien dispuesta y arreglada proporciona una estancia agradable a sus habitantes. Al igual que dijimos de la felicidad, vale decir que la paz es un bien universalmente deseado, sin excepciones en ningún orden de la naturaleza⁵⁴, de forma que hasta los mismos bandoleros tratan de mantenerse unidos

⁴⁶ Cf. *De civ. Dei* VIII,17,1.

⁴⁷ Cf. *De civ. Dei* II,5; III,15,1; VII,34; VIII,5; VIII,26,2.

⁴⁸ *De civ. Dei* VIII,16; cf. XI,11.

⁴⁹ Cf. *De civ. Dei* X,30; XI,11; XIX,10.

⁵⁰ Cf. *De civ. Dei* V,26,2; I,36; II,28; III,17,1; IV,33; XVIII,35,3.

⁵¹ Cf. *De civ. Dei* XXII,1,1.

⁵² *De civ. Dei* XI,12.

⁵³ *De civ. Dei* XIX,27.

⁵⁴ Cf. *De civ. Dei* XIX,12,1-3. GARCÍA GRIMALDOS, M., «La felicidad, según san Agustín», en OROZ RETA, J.-GALINDO RODRIGO, J. A. (dirs.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy, III. Temas particulares de Filosofía y Teología*, Valencia 2010, pp. 174-175.

cuando intentan atacar la paz ajena: «Es un hecho: todos desean vivir en paz con los suyos, aunque quieran imponer su propia voluntad. Incluso intentan apoderarse de aquellos a quienes declaran la guerra, si fuera posible, y, una vez sometidos, imponerles sus propias leyes de paz»⁵⁵.

San Agustín describe bellamente en qué consiste la paz, que se resume en la armonía universal: «La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar». En cuanto a «la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados»⁵⁶.

Cada una de las dos ciudades o sociedades humanas logra vivir en su paz propia cuando ha conseguido lo que pretende⁵⁷. La ciudad terrena, dividida en grupos de intereses enfrentados, busca la paz como consecuencia de la victoria que sigue a la lucha. Aunque se emplee la violencia como medio para implantar la paz, sin embargo la paz en sí es un bien, sobre todo si establece un orden justo⁵⁸. No hay por qué despreciar dicha paz, que también favorece a la ciudad de Dios, que convive mezclada con la ciudad terrena⁵⁹. En cuanto al individuo humano, tanto la paz de su cuerpo como la de su espíritu, o la mutua paz entre alma y cuerpo han de ordenarse a la paz con Dios, de modo que el cuerpo esté sometido al alma, los impulsos instintivos lo estén a la razón y el hombre a Dios⁶⁰.

4. EL FINAL DEL HOMBRE

Nos referimos tanto al desenlace de la vida de los individuos como de la sociedad humana y del mundo. La reflexión general que se hace Agustín es que todo lo mudable no tiene en sí razón suficiente de existir, por lo que ha de tener principio y fin; todo lo compuesto es separable. Ahora bien, el hombre es un «animal racional mortal»⁶¹, que resulta de la unión de alma y cuerpo⁶², de donde se sigue que la muerte

⁵⁵ *De civ. Dei* XIX,12,1; cf. XIX,12,1-3.

⁵⁶ *De civ. Dei* XIX,13,1.

⁵⁷ Cf. *De civ. Dei* XIV,1.

⁵⁸ Cf. *De civ. Dei* XV,4.

⁵⁹ Cf. *De civ. Dei* XIX,26.

⁶⁰ Cf. *De civ. Dei* XIX,14; XIX,27.

⁶¹ *De civ. Dei* XVI,8,1.2.

⁶² Cf. *De civ. Dei* XIX,3,1.

es condición propia de su naturaleza, metafísicamente considerada⁶³, y la certeza de morir hace de esta vida mortal una carrera hacia la muerte⁶⁴. Pero eso no impide que Dios pueda conceder la inmortalidad a seres que de suyo serían mortales, como si dijera: «“Habéis de ser por obra mía lo que es imposible que seáis”»⁶⁵, toda vez que la voluntad del Creador determina la naturaleza de las cosas⁶⁶.

En efecto, el hombre es un ser complejo⁶⁷, caduco en cuanto al cuerpo mientras que el alma es inmortal por naturaleza⁶⁸. De ahí que el Creador infundiera en la naturaleza humana el deseo de inmortalidad, que, sin embargo, el hombre sólo puede alcanzar por gracia⁶⁹. De hecho, Dios situó a los primeros hombres en el paraíso terrenal en un estado de felicidad que habrían transmitido a sus descendientes, hasta que, habiendo completado el número de los predestinados, pasaran a disfrutar la felicidad mayor de los ángeles santos⁷⁰. Les garantizó la inmortalidad por el árbol de la vida, del cual serían privados el día en que pecaran, quedando sujetos a la muerte⁷¹. Para ponerlos a prueba, los creó dotados de una naturaleza intermedia entre los ángeles y los animales, a fin de que, por el libre ejercicio de su voluntad, obedeciendo o desobedeciendo a Dios, se asociaran a los ángeles en una felicidad inmortal, o fueran condenados a morir, y destinados, tras la muerte, a un suplicio eterno⁷².

Desgraciadamente, el hombre desobedeció el mandamiento divino: el alma se separó de Dios, vida suya⁷³, y, como consecuencia, el alma inmortal murió en cierta manera⁷⁴; y también el cuerpo quedó sentenciado a muerte, condena que se hace efectiva cuando es abandonado por el alma, perdiendo toda sensibilidad⁷⁵. La muerte del cuerpo es pena que se transmite a los descendientes del primer hombre⁷⁶, y consiste

⁶³ Cf. *De civ. Dei* I,11; XIII,16,1-2.

⁶⁴ Cf. *De civ. Dei* XIII,10.

⁶⁵ *De civ. Dei* XXII,26.

⁶⁶ Cf. *De civ. Dei* XXI,8,2.3.

⁶⁷ Cf. *De civ. Dei* XII,23.

⁶⁸ Cf. *De civ. Dei* XIII,2; XIII,24,6; XXI,3,2.

⁶⁹ Cf. *De civ. Dei* X,29,1.

⁷⁰ Cf. *De civ. Dei* XIV,10.

⁷¹ Cf. *De civ. Dei* XIII,23,2.

⁷² Cf. *De civ. Dei* XII,21; XIII,1; XXII,1,2.

⁷³ Cf. *De civ. Dei* X,1; XIII,12.

⁷⁴ Cf. *De civ. Dei* XIII,2; XIII,15; XIII,24,6.

⁷⁵ Cf. *De civ. Dei* XIII,2; XIII,15.

⁷⁶ Cf. *De civ. Dei* XIII,3; XX,20,1-3.

en la separación del alma y del cuerpo⁷⁷. La muerte no estaba escrita en la naturaleza con que Dios dotó al primer hombre cuando lo puso en el paraíso, sino que sobrevino como pena del pecado⁷⁸. Tanto la muerte del alma sin Dios, como la del cuerpo sin alma, las considera san Agustín partes de la muerte primera; la primera muerte completa es la muerte de todo el hombre «cuando el alma, sin Dios y sin el cuerpo, padece las penas temporalmente». La segunda muerte tiene lugar cuando el alma, «juntamente con el cuerpo, las sufre sin Dios eternamente»⁷⁹.

Ahora bien, si la muerte es castigo del pecado, ¿por qué han de morir los justos? A esta objeción responde Agustín resueltamente diciendo que conviene que así sea para salvaguardar la fe, pues si el Bautismo fuera remedio automático contra la muerte, la gente no buscaría el sacramento de la regeneración tanto por lo que aporta de vida divina cuanto de vida humana⁸⁰.

5. ESTADO INTERMEDIO

Se da el nombre de estado intermedio al lapso que se interpone entre la muerte y la resurrección, lapso que es temporal desde la perspectiva de los que vivimos en el tiempo, pero que carece de duración temporal desde el punto de vista de los difuntos, pues, al morir, salieron del tiempo⁸¹. El difunto ya ha muerto, ha salido de este mundo, pero aún no ha resucitado, es decir, no ha recuperado su cuerpo. Por su cuerpo, el ser humano se sitúa en el mundo, del que forma parte, y sin el cual no se entiende el mismo hombre, que se encontraría fuera de lugar. De modo que, hasta tanto la historia general de la humanidad y del mundo no haya alcanzado su culminación al final de los tiempos, tampoco habrá llegado a su perfección la corporalidad de cada individuo humano, lo que sucederá al fin del mundo con la resurrección de los muertos.

Aun cuando la separación del alma y del cuerpo haya puesto fin al hombre que ambos formaban, sin embargo el cadáver merece

⁷⁷ Cf. *De civ. Dei* XIII,6.

⁷⁸ Cf. *De civ. Dei* XIII,15; XIII,22,1-3; XIV,1.

⁷⁹ *De civ. Dei* XIII,12.

⁸⁰ Cf. *De civ. Dei* XIII,4.

⁸¹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986, pp. 355-356.

todo el respeto y cuidado, pues el cuerpo pertenece a la naturaleza del hombre⁸².

De los mártires cristianos dice san Agustín que su espíritu vive con Dios⁸³. En cuanto a los demás, las almas de los justos, separadas de los cuerpos, ya han llegado al descanso y su carne reposa en la esperanza de unirse a su cuerpo espiritual, en tanto que las de los impíos están pagando sus penas hasta que los cuerpos resuciten: unos para la vida eterna y los otros para la muerte eterna, llamada segunda⁸⁴.

Cabe una posibilidad intermedia que Agustín considera probable, y es la situación de purificación en que pueden encontrarse algunos difuntos. Se trataría de penas purificadoras temporales por las que a algunos hombres no merecedores del suplicio eterno se les perdonaría en el siglo futuro lo que no se les hubiera remitido en éste⁸⁵, aunque siempre antes del último y temible juicio⁸⁶, pues después del juicio final «no existe un lugar intermedio fuera de la herencia del reino y fuera también de los tormentos»⁸⁷. Las almas separadas de sus cuerpos estarían sometidas al fuego de una tribulación transitoria que consuma los pecados veniales, pero que no arruine todo el edificio, si se encuentra fundado sobre el cimiento de Cristo (cf. *1Co* 3,10-15); y de esta tribulación podría formar parte la misma muerte corporal⁸⁸.

Lo que es seguro es que el tiempo de practicar la justicia y el derecho es el que uno vive en el cuerpo, no después. Y añade que «no se juzgarán las acciones que cambian a mejor o a peor en el tiempo intermedio (*medio tempore*), sino las circunstancias en que se encuentre al final el que ha de ser juzgado»⁸⁹.

6. EL FIN DEL MUNDO

San Agustín no se plantea el final de todo el universo, sino tan sólo del planeta tierra. Así lo precisa cuando dice que el mundo que será

⁸² Cf. *De civ. Dei* I,13.

⁸³ Cf. *De civ. Dei* XXII,10.

⁸⁴ Cf. *De civ. Dei* XIII,8; XIII,19; XIII,20.

⁸⁵ Cf. *De civ. Dei* XXI,13.

⁸⁶ Cf. *De civ. Dei* XXI,16. RUSSEL, J. B., «Infierno, Condenación», en FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, p. 707-708.

⁸⁷ *De civ. Dei* XXI,25,1.

⁸⁸ Cf. *De civ. Dei* XXI,26,1-4.

⁸⁹ *De civ. Dei* XVII,4,9; cf. XVII,4,8.9.

presa del fuego, al final de nuestro tiempo, será el mismo que quedó inundado por las aguas del diluvio, que cubrieron los montes más altos de la tierra. Por eso se preocupa de encontrar un lugar donde los santos dotados de cuerpo puedan permanecer seguros durante la conflagración (cf. 2P 3,3-13), no en el cielo aéreo, sino en los cielos superiores en que tienen su asiento el sol, la luna y las estrellas, que, por tanto, quedarán al margen de dicha conflagración⁹⁰.

Aunque sea a modo de conjetura, el teólogo africano vaticina que cree probable que los acontecimientos finales del mundo procederán conforme al siguiente orden: el retorno de Elías, la conversión de los judíos, la persecución del anticristo, la venida de Cristo a juzgar, la resurrección de los muertos, la discriminación de los buenos y los malos en el juicio, la conflagración del mundo y su renovación⁹¹. Considera una garantía de que sucederán estos acontecimientos el cumplimiento, que ya ha tenido lugar, de los hechos anunciados en el pasado en las Sagradas Escrituras, como son, entre otros, la venida de Cristo en la carne o la destrucción del culto a los demonios⁹².

Conforme al anuncio de los profetas Malaquías (3,23-24) y Zacarías (12,10), Elías precederá al Juez-Salvador, para convertir a Cristo a los judíos que lo escuchen⁹³.

Dice san Agustín que algunos intérpretes cristianos creen que, a tenor del texto del *Apocalipsis* 20,1-7, antes del fin del mundo, Cristo establecerá su reino de mil años en la tierra, resucitando a los que han dado la vida por su causa, y que ésta será la primera resurrección. Él mismo confiesa que hubo un tiempo en que también él fue milenarista, pero que se apartó de esa opinión (hacia el año 400) porque sus defensores sólo pensaban en un reino en que se disfrutarán goces materiales, aunque reconoce que otros escritores, llamados quiliastas, admiten además satisfacciones espirituales⁹⁴.

Al tiempo de escribir *La Ciudad de Dios*, san Agustín entiende los mil años de que habla el *Apocalipsis* como una forma literaria de designar el tiempo de la Iglesia, que va desde la primera venida de Cris-

⁹⁰ Cf. *De civ. Dei* XX,18.

⁹¹ Cf. *De civ. Dei* XX,30,5.

⁹² Cf. *De civ. Dei* X,32,3.

⁹³ Cf. *De civ. Dei* XX,29; XX,30,3.

⁹⁴ Cf. *De civ. Dei* XX,7,1-2. MATHISEN, R. W., «Juicio final», en FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, pp. 777-778; FOLLIET, G., «La typologie du Sabbat chez saint Augustin: son interprétation milénariste entre 388 et 400», *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 371-390.

to hasta el fin del mundo. Entiende que la Iglesia es, en verdad, el Reino de los cielos en este mundo, en el que crecen juntos el trigo y la cizaña (cf. *Mt* 13,39-41), es decir, el que cumple y enseña los mandamientos, junto con el que no los pone en práctica; además, cada uno de los fieles representa todavía un campo de batalla en que se debaten la gracia y el pecado. Verdaderamente, de los que viven en el mundo, sólo reinan con Cristo los que han resucitado con Él en la primera resurrección, que, para Agustín, es la resurrección de las almas, que tiene lugar en este mundo por la fe, el Bautismo y la obediencia. De ellas dice el apóstol Pablo que resucitan, pues su incorporación a Cristo es considerada como un levantarse de la muerte o empezar una vida nueva; y los que no han participado en esta resurrección y perseverado en la vida, entiende que son los muertos que no volvieron a la vida al final de los mil años (cf. *Ap* 20,5), por lo que, tras la segunda resurrección –la resurrección corporal de todos–, pasarán con su misma carne a la muerte segunda. En cuanto a los que han experimentado la muerte física, le parece obvio admitir que ya reinan con Cristo las almas de los mártires, aunque se encuentren todavía separadas de sus cuerpos, así como las almas de los fieles difuntos. Por tanto, se puede decir que la Iglesia reina ya con Cristo en las personas de los vivos y de los muertos, aunque el reinado de Cristo, durante el tiempo de este siglo, sea bien distinto del reinado que instituirá al final, cuando diga a los justos: ‘Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros’ (*Mt* 25,34)⁹⁵.

Durante el tiempo de la Iglesia, el diablo tiene restringida su capacidad de acción para que no pueda extraviar a los débiles; pero, al final, será soltado por espacio de tres años y medio (cf. *Ap* 20,1-3), pues los cristianos que vivan entonces serán de tal valentía que no podrá vencerlos⁹⁶. Ésta será la persecución final que la santa Iglesia tendrá que soportar de parte de la ciudad del diablo⁹⁷, último episodio de la serie de persecuciones que ha aguantado desde Abel, que es figura de la ciudad de Dios, y que fue el primero en sufrir persecución injusta por parte de los impíos, que aman su origen terreno y se deleitan en la felicidad terrena⁹⁸.

Según san Pablo (2*Ts* 2,1-11), el anticristo, como agente del diablo, aparecerá, antes del juicio, y tratará de difundir la apostasía con

⁹⁵ Cf. *De civ. Dei* XX,6,1-2; XX,8-10.

⁹⁶ Cf. *De civ. Dei* XX,8,1-3.

⁹⁷ Cf. *De civ. Dei* XX,11; XX,23,1-2.

⁹⁸ Cf. *De civ. Dei* XV,15,1.

respecto al Señor Dios. El Apóstol se expresa en una forma tan enigmática que da pie a que algunos, a los que parece sumarse el santo, lo apliquen al Imperio romano, que, a su término, daría paso al anticristo. Otras opiniones —refiere Agustín— cifran la presencia oculta del anticristo en los herejes que se esconden en el seno de la Iglesia, como dice san Juan (*1Jn* 2,18-19). El anticristo seducirá a los que no habrían dado fe a la verdad, los cuales serán llamados a juicio para ser condenados⁹⁹.

En contraste con las persecuciones exteriores, que constituyen una prueba de la virtud, las épocas de calma de la Iglesia —observa Agustín— pueden consolar, especialmente a los débiles, pero, como contrapartida, favorecen la relajación de las costumbres, ocasionando que, por culpa de los malos cristianos, se ame menos a Cristo e incluso sea blasfemado el nombre cristiano¹⁰⁰.

7. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

La última persecución de la Iglesia, promovida por el anticristo, será aplastada por el mismo Cristo con el esplendor de su venida (cf. *2Ts* 2,8). Acerca del momento en que ésta tendrá lugar, dice san Agustín que los discípulos le preguntaron abiertamente a Jesús (cf. *Mt* 24,3; *Hch* 1,6), el cual les respondió que no les correspondía a ellos conocer los tiempos que el Padre ha reservado a su autoridad; comenta el santo que si el conocimiento de este tiempo hubiera sido de alguna utilidad a los hombres, el Maestro se lo habría manifestado¹⁰¹.

Al hablar del reino de Cristo en la Iglesia, hacíamos alusión a la primera resurrección, la de las almas. Ahora nos referimos a la resurrección de los cuerpos —la resurrección segunda—, en que los cuerpos, tanto de los bienaventurados como de los desgraciados, se unirán a su propio espíritu para reconstituir la unidad de cada individuo humano. Esta segunda resurrección sucederá al final de los tiempos, al oír los muertos la voz del Hijo del hombre (cf. *Jn* 5,28-29)¹⁰².

La creencia en la resurrección de los cuerpos la hereda el cristianismo del judaísmo, y pone la resurrección de Cristo como fundamento de su fe (cf. *1Co* 15,17). Contrasta con la mentalidad griega de me-

⁹⁹ Cf. *De civ. Dei* XX,19,1-4.

¹⁰⁰ Cf. *De civ. Dei* XVIII,51,2.

¹⁰¹ Cf. *De civ. Dei* XVIII,53,1.

¹⁰² Cf. *De civ. Dei* XX,6,1-2.

nosprecio del cuerpo humano por considerarlo un elemento accidental del hombre, del que había que desprenderse para alcanzar la auténtica felicidad; por eso fue la piedra de tropiezo con que se enfrentó la evangelización del mundo antiguo, pues ofendía, a la vez, el sentimiento del pueblo y la inteligencia de los sabios¹⁰³. Esta separación se produce de forma natural por la muerte, pero, en el momento de la muerte, no todas las almas se encuentran lo suficientemente puras como para acceder a la contemplación y comunión con la Verdad y la Bondad divinas, con lo cual —según los filósofos paganos— debían volver a encarnarse reiteradamente a fin de completar su purificación y gozar así del Bien Supremo.

San Agustín pone de manifiesto las contradicciones en que incurren los planteamientos de los filósofos platónicos, pues, por un lado, Platón enseña que es necesario admitir un incesante ciclo de reencarnaciones con la alternancia de felicidad y desgracia, debido a que, aun viviendo dichosa, el alma separada, olvidada de los trabajos de la vida en la tierra, terminará por echar de menos al cuerpo y deseará volver a unirse a un cuerpo (de hombre o animal, según sus méritos). No obstante, el filósofo ateniense concede que los dioses inmortales permanecerán eternamente unidos a sus cuerpos (por decisión del Dios supremo) para así perdurar eternamente felices, liberados del ciclo de reencarnaciones. En cambio, Plotino postula la ruptura del ciclo de reencarnaciones, una vez que las almas hayan logrado la plena purificación: éstas persistirán en el estado de felicidad, sin necesidad de volver a reencarnarse. Si tomamos de Porfirio¹⁰⁴ —reflexiona Agustín— la permanencia en el estado de felicidad (que es requisito de una verdadera felicidad, sin temor de perderla), y, como consecuencia, admitimos la ruptura del ciclo de reencarnaciones, enseñada por Plotino; si asumimos lo que dice Platón acerca de la necesidad del retorno de las almas a los cuerpos, y, finalmente, vemos razonable (con Varrón) que

¹⁰³ Cf. MARROU, H. I., *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values*, Villanova 1966, pp. 6-7; TRAPÉ, A., «Escatología e antiplatonismo di sant'Agostino», pp. 239-242.

¹⁰⁴ Agustín elogia a Porfirio como el filósofo pagano que más se aproximó al pensamiento cristiano sobre el destino individual del hombre, al distanciarse de Platón y sus discípulos negando la reencarnación de las almas en cuerpos de animales, así como interrumpiendo el ciclo incesante de reencarnaciones, una vez que hayan alcanzado la completa purificación. Sin embargo, la distancia con la fe cristiana en la resurrección sigue siendo insalvable, desde el momento en que niega la posibilidad de la salvación del cuerpo (RICHEY, L. B., «Porphyry, Reincarnation and Resurrection in *De Civitate Dei*», en *Augustinian Studies* 26 [1995] pp. 131-137).

lo natural es que las almas tornen a sus propios cuerpos (no a otros, de hombres, ni menos de animales), es decir, a aquellos en que sopor-taron los males de este mundo y en los cuales sirvieron piadosa y fiel-mente a Dios, habremos formado, con las verdades parciales de los filósofos, la doctrina de la fe cristiana sobre la resurrección de los muertos¹⁰⁵.

San Agustín funda la fe cristiana en la resurrección de los cuerpos en la Sagrada Escritura. Aduce primero los testimonios del Nuevo Testamento y después los del antiguo, pues, aunque el antiguo prece-de al nuevo en el tiempo —dice—, el nuevo lo aventaja en autoridad, porque aquél no es más que un preludio de éste¹⁰⁶.

A los que no creen en la resurrección de los cuerpos porque les parece imposible que los cuerpos terrestres de los santos puedan ser llevados al cielo alegando que «no permite la naturaleza que lo que procede de la tierra subsista más que en la tierra» (en palabras de Ci-cerón), les dice san Agustín que piensen si no es más increíble que las almas espirituales, que pertenecen al cielo, estén animando cuerpos terrestres, sujetas a ellos con un vínculo incorpóreo y como entrelaza-das con ellos de un modo maravilloso¹⁰⁷. Responde a los filósofos pla-tónicos —que rebatían la ascensión de los cuerpos humanos al cielo, basados en el orden natural de los elementos según su peso, en orden ascendente: tierra, agua, aire y fuego— que la propia naturaleza des-barata su argumento —por la vía de los hechos— cuando nos presen-ta, por ejemplo, fuego en las entrañas de la tierra o almas en los cuer-pos humanos¹⁰⁸. Es cierto que, en este mundo, el cuerpo abrumba al hombre (cf. *Sb* 9,15), mas esto no sucede como producto de su natu-raleza, sino de su corruptibilidad; ahora bien, este mismo cuerpo será revestido de inmortalidad¹⁰⁹; en consecuencia, los hombres salvados vivirán felices con los ángeles santos, revestidos de cuerpos espiritua-les, dotados de inmortalidad e incorruptibilidad¹¹⁰.

Los adversarios de la resurrección de los cuerpos pasan a la ofen-siva planteando objeciones que Agustín intenta resolver o, al menos, explicar de forma plausible. Los que pretenden desacreditar la fe en la resurrección de los cuerpos preguntan que, si es cierto lo que dijo

¹⁰⁵ Cf. *De civ. Dei* XXII,26-28; X,30; XIII,17,1-2; XIII,19.

¹⁰⁶ Cf. *De civ. Dei* XX,4; XX,20,1-3; XX,21,1,4; XIII,8; XXII,3.

¹⁰⁷ Cf. *De civ. Dei* XXII,4.

¹⁰⁸ Cf. *De civ. Dei* XXII,11,1-5.

¹⁰⁹ Cf. *De civ. Dei* XIV,3,1.

¹¹⁰ Cf. *De civ. Dei* XIII,24,6.

Jesús, que ‘no perecerá ni un solo cabello de vuestra cabeza’ (*Lc* 21,18), entonces ¿con qué cuerpo resucitarán los fetos abortivos, o los niños, o qué pasará con los cabellos o las uñas separados del cuerpo a lo largo de su vida? La objeción que Agustín considera de más peso es acerca de quién será el sujeto titular de la carne humana digerida y asimilada por el organismo de otro hombre: ¿del que fue comido o del caníbal?¹¹¹.

Se muestra indeciso acerca de la resurrección de los fetos abortivos, aunque razona que sus «cuerpos humanos» (*corpora humana*) fueron animados en el seno materno por sus almas, las cuales permanecerían desencarnadas si no recuperaran sus cuerpos; por lo cual, concluye que, si han de resucitar todos los muertos, éstos también son contados entre los muertos y habrán de resucitar. Se ha de aplicar, pues, a ellos, lo que dice de los niños¹¹², los cuales, cree que resucitarán con el cuerpo que habrían de tener en su madurez, y que ya poseen virtualmente desde el seno materno¹¹³. De todas formas, no se hace problema de la estatura con que habrán de resucitar los muertos, pero sí le parece importante mantener que, en cualquier caso, no quedará en ellos debilidad alguna en la mente o en el cuerpo¹¹⁴. Hombres y mujeres, asegura que resucitarán en su propio sexo, pues ambos son creación de Dios¹¹⁵.

Está convencido de que todos los cuerpos resucitarán en su integridad sin perder nada de lo que les ha pertenecido, y que, en modo alguno, redundará en su fealdad. Toda su masa —calcula— se distribuirá armoniosamente (cabellos, uñas, deformidades) por todo el cuerpo, «porque toda la belleza del cuerpo consiste en la armonía de sus partes con cierta tonalidad de color»¹¹⁶. En suma, los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre¹¹⁷.

Nada de lo que haya pertenecido al cuerpo del hombre se le extra-
viará, sea que haya sido devorado por fieras, o reducido a polvo y ceniza, o evaporado en el aire, o disuelto en el agua, pues nada se oculta a Dios, que todo lo conoce. En cuanto a la carne de un hombre que haya sido asimilada por el organismo de otro hombre (como las carnes que consume el hombre terminan evaporándose en el aire), Dios

¹¹¹ Cf. *De civ. Dei* XXII,12,1-2.

¹¹² Cf. *De civ. Dei* XXII,13.

¹¹³ Cf. *De civ. Dei* XXII,14.

¹¹⁴ Cf. *De civ. Dei* XXII,16.

¹¹⁵ Cf. *De civ. Dei* XXII,17.

¹¹⁶ *De civ. Dei* XXII,19,2.

¹¹⁷ Cf. *De civ. Dei* XXII,19,1-3.

omnipotente la recogerá de donde se encontrare para devolverla al primero en que comenzó a ser carne humana. Lo que san Agustín reivindica es la identidad numérica del cuerpo resucitado, entendida según el sentido tradicional, es decir, física o material¹¹⁸. Resume diciendo que «en la resurrección de la carne, el tamaño de los cuerpos tendrá para siempre las proporciones correspondientes a una juventud perfecta o perfectible, conservada la debida belleza en las proporciones de todos los miembros»¹¹⁹.

En su empeño por defender la integridad del cuerpo resucitado, lo que enseña Agustín es que sobrevivirá nuestra completa y entera individualidad, el individuo que hemos sido, modelado y formado por nuestra propia historia, o mejor: que ha llegado a constituirse por medio de tal historia. San Agustín aparece, así, como precursor del moderno personalismo. «Decir que nuestra individualidad continúa existiendo es también afirmar la permanencia de la entera estructura, tejida a lo largo de toda nuestra vida por el complejo de relaciones establecidas entre nuestro más profundo ser y Dios, entre nosotros y nuestros hermanos los hombres, y finalmente, entre nosotros y el mundo en que hemos actuado, reaccionado, luchado, sufrido, y creado»¹²⁰.

Sobre la calidad del cuerpo resucitado, sigue san Agustín al apóstol san Pablo, quien dice que resucitaremos con un 'cuerpo espiritual' (I Co 15,44), lo que no significa que la carne pierda la sustancia carnal¹²¹. Explica Agustín la paradoja que encierra la locución de un «cuerpo espiritual», valiéndose de la expresión invertida de un «espíritu carnal», que se dice del hombre que actúa carnalmente, incluso en su espíritu, cuando no se ajusta a la voluntad de Dios. Que los justos resucitarán con un cuerpo espiritual significa, pues, que poseerán un cuerpo mejor que el cuerpo de los primeros padres de la humanidad, que estaban dotados de un cuerpo animal, necesitado de alimentos para satisfacer su hambre. El cuerpo espiritual «subsistirá merced a la vida del espíritu»¹²², será inmortal y no tendrá necesidad de alimento, aun-

¹¹⁸ Cf. GOÑI, P., *La resurrección de la carne, según San Agustín*, Washington, D. C. 1961, pp. 142-143.

¹¹⁹ *De civ. Dei* XXII,20,3; cf. XXII,20,1-3; I,12,1-2.

¹²⁰ MARROU, H. I., *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values*, p. 29; cf. 28-29.

¹²¹ Cf. RUSSEL, J. B., «Cielo, Paraíso», en FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, p. 261; GOÑI, P., *La resurrección de la carne, según San Agustín*, pp. 135-136.

¹²² *De civ. Dei* XIII,22.

que sí la posibilidad de tomarlo, y «se someterá al espíritu con suma y admirable facilidad obediencial»¹²³, presentándose al instante donde el espíritu quiera¹²⁴. La diferencia que el espíritu vivificante aporta al cuerpo, para hacerlo espiritual, respecto al alma viviente, que lo hace cuerpo animal, es que el alma animal vive en el cuerpo pero no lo vivifica hasta el punto de quitarle la corruptibilidad, en tanto que, en el cuerpo espiritual, el alma vivifica al cuerpo haciéndolo espiritual y quitando la corrupción¹²⁵.

Considera, el santo, una temeridad el ponerse a hacer conjeturas acerca de la gracia del cuerpo espiritual y sus proporciones, por no tener experiencia de ello; pero le parece que se puede atisbar el gozo de la esperanza cristiana a partir de los bienes que Dios concede al hombre en medio de esta vida miserable, como son el prodigio del alma humana, la maravilla del cuerpo del hombre, la hermosura de cielo, tierra y mar...¹²⁶. San Agustín pensaba que, después de la resurrección, se hará patente toda la secreta armonía del cuerpo humano, lo que contribuirá a que los bienaventurados canten la gloria del Creador a través de la maravillosa perfección de su obra¹²⁷: «todo bienaventurado será como un palacio de cristal inundado por la luz de la gloria»¹²⁸.

8. EL JUICIO FINAL

El juicio final, que el doctor africano califica de público, último y temible¹²⁹, será el juicio sobre el que gire la puerta que cerrará la historia del mundo y lo abrirá a la eternidad. Será el juicio definitivo, lo que no significa que Dios no haya juzgado antes, tanto a los ángeles como a los hombres¹³⁰; ejemplo de ello es lo sucedido a la ciudad de Sodoma, que es imagen del futuro juicio divino¹³¹.

El día del juicio tendrá lugar después de la aparición del anticristo

¹²³ *De civ. Dei* XIII,20.

¹²⁴ Cf. *De civ. Dei* XXII,30,1.

¹²⁵ Cf. ALFECHE, M., «The Rising of the Dead in the Work of Augustine (*1Co* 15,37-57)», *Augustiniana* 39 (1989) 67.

¹²⁶ Cf. *De civ. Dei* X,29,2; XIII,20-21; XXII,21; XXII,24,1-5.

¹²⁷ Cf. MARROU, H. I., *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values*, p. 25.

¹²⁸ CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona*, Madrid 1974, p. 467.

¹²⁹ Cf. *De civ. Dei* I,28,1; XXI,16.

¹³⁰ Cf. *De civ. Dei* XX,1-2; XX,11.

¹³¹ Cf. *De civ. Dei* XVI,30.

y de la segunda resurrección o resurrección de los cuerpos¹³². La Iglesia confiesa la venida de Cristo a juzgar¹³³, iluminada por la revelación divina, ampliamente atestiguada en la Escritura. Agustín encuentra abundantes e incontrovertibles testimonios bíblicos sobre el juicio final, tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento¹³⁴.

Serán juzgados los que aún vivan cuando venga Cristo, así como también los que hayan muerto para entonces, tanto los buenos como los malos. Se abrirá el libro de la vida de todos, en el que constará la conducta que cada uno haya seguido con respecto a los mandamientos de Dios, de forma que cada cual recordará en un instante toda su vida. Aparecerán escritos en él los nombres de los predestinados a la vida eterna, no para que los conozca Dios, sino más bien porque han sido previamente conocidos por Él¹³⁵.

El día del juicio se revelará el justo juicio de Dios, que pagará a cada uno según sus obras (cf. *Rm* 2,5-6), dejando al descubierto la valía de cada uno¹³⁶. Al contrario de lo que ocurre en este mundo, que, a veces, los buenos sufren mientras que los malos son felices, en el juicio final se manifestará la felicidad de los justos y la miseria de los pecadores, pues la divina providencia ha dispuesto para la otra vida sólo bienes para los buenos y males para los impíos¹³⁷. En esta vida —advierte— Dios no siempre otorga los bienes que se solicitan para que no se adúltere el fin de la religión por el interés espurio de los deleites pasajeros; a Dios se le ha de honrar tan sólo por la felicidad de la vida eterna¹³⁸. Después del juicio, los que hayan sido aptos de ser purificados, habrán quedado refinados por el fuego, de forma que habrá desaparecido el pecado entre los santos. En cuanto a los merecedores de condenación, el mismo Señor actuará de testigo, poniendo en evidencia sus propias conciencias¹³⁹. Las dos ciudades, que se encuentran mezcladas en este mundo, serán separadas en el último juicio¹⁴⁰: la Jerusalén celeste resplandecerá de hermosura, de tal forma que no quedarán ni rastros de su vejez, pues los cuerpos de los santos pasa-

¹³² Cf. *De civ. Dei* XX,19,2; XX,14.

¹³³ Cf. *De civ. Dei* XX,1-2.

¹³⁴ Cf. *De civ. Dei* XX,5,1-5; XX,21,1-4; XX,23,1-2; XX,24-26.

¹³⁵ Cf. *De civ. Dei* XX,14-15.

¹³⁶ Cf. *De civ. Dei* XVIII,35,3.

¹³⁷ Cf. *De civ. Dei* I,8,1; XX,28.

¹³⁸ Cf. *De civ. Dei* VII,prol; XXII,22,4.

¹³⁹ Cf. *De civ. Dei* XX,26,1-3.

¹⁴⁰ Cf. *De civ. Dei* I,35.

rán de su antigua corrupción y mortalidad a una incorrupción e inmortalidad nuevas¹⁴¹; en cambio, la ciudad terrena obtendrá la condenación¹⁴². Y la situación derivada del juicio será irreversible para unos y otros¹⁴³.

9. EL INFIERNO

La ciudad terrena, posee aquí abajo cierto bien, que le proporciona una cierta alegría, pero, después de su condenación al último suplicio, no será eterna pues ni siquiera será ciudad¹⁴⁴, por lo cual sería correcto decir que la única ciudad que subsistirá eternamente será la ciudad de Dios.

El infierno es el estado de condenación eterna en que incurren los seres inteligentes –tanto ángeles como hombres– creados por Dios para que libremente se adhirieran a su proyecto de salvación, pero que eligieron su propio designio al margen de Dios. Más que un castigo sentenciado por el Juez supremo en el último juicio, es la consecuencia de la situación en que ellos mismos se han ido colocando al separarse de Dios: es, en definitiva, el desenlace del pecado.

En él se precipitaron los ángeles desertores, que malversaron con su soberbia y envidia el libre albedrío, con que Dios los dotó; pecaron y, en consecuencia, en cierto modo, murieron por haberse apartado de la fuente de la vida, que es Dios, y merecieron la justa pena de la infelicidad eterna¹⁴⁵. Cree san Agustín que la Escritura (cf. *Mt* 25,41) no deja lugar a dudas acerca de que éstos sufren la pena del fuego, preparado para ellos¹⁴⁶.

También los hombres, creados por Dios buenos y felices, inducidos por el ángel soberbio, pecaron¹⁴⁷ y, conforme a la advertencia divina, incurrieron en la muerte: muerte del alma, por su separación de Dios; muerte del cuerpo, que, desde aquel momento quedaba sentenciado a ser abandonado por el alma, y muerte de todo el hombre para siempre, cuando resuciten los cuerpos y sean arrojados al infierno¹⁴⁸;

¹⁴¹ Cf. *De civ. Dei* XX,17.

¹⁴² Cf. *De civ. Dei* VIII,23,3; X,32,3.

¹⁴³ Cf. *De civ. Dei* XI,13.

¹⁴⁴ Cf. *De civ. Dei* XV,4.

¹⁴⁵ Cf. *De civ. Dei* XIII,24,6; XIV,3,2; XXII,1,2.

¹⁴⁶ Cf. *De civ. Dei* XXI,10,1-2; XXI,23.

¹⁴⁷ Cf. *De civ. Dei* XIV,10-11.

¹⁴⁸ Cf. *De civ. Dei* XIII,12.

ésta será la segunda muerte, una muerte sin fin, a la que todos los hombres estaban abocados —pues el primer pecado destruyó un bien llamado a ser eterno— si la gracia de Dios no librara a algunos¹⁴⁹.

La muerte segunda la considera san Agustín el peor de todos los males «porque no consiste en la separación del alma y el cuerpo, sino más bien en la unión de ambos con vistas a la pena eterna»¹⁵⁰, que conlleva la eterna separación de la vida de Dios, en la eternidad del tormento¹⁵¹. Así lo da a entender el profeta Isaías (66,24), que sugiere que los réprobos serán expulsados del gozo del Señor, a las tinieblas exteriores¹⁵². Si la vida eterna es el sumo bien, la muerte eterna es el sumo mal¹⁵³, un suplicio eterno¹⁵⁴.

Lo mismo que la desgracia se opone a la felicidad y la muerte a la vida, se opone la guerra a la paz, por lo que sugiere Agustín que se puede concebir el mal supremo como guerra, pues «¿qué guerra más encarnizada y amarga se puede uno imaginar que la voluntad luchando contra las pasiones, y las pasiones contra la voluntad, de tal forma que ninguno ponga fin a tales hostilidades, con su victoria; y al mismo tiempo, la violencia del dolor luchando contra la naturaleza corporal, sin que jamás se rinda ninguno de los contendientes?»¹⁵⁵.

El hombre entero, en alma y cuerpo, sufrirá el castigo eterno, que el santo designa, con palabras prestadas del profeta Isaías, como la tortura del fuego y el gusano (cf. *Is* 66,24). Él se inclina a entender el fuego como fuego real y material¹⁵⁶, que atormenta al cuerpo, y el gusano, en sentido metafórico, como la tristeza y el remordimiento estéril que aflige al alma¹⁵⁷. Se nota un estremecimiento en san Agustín al citar la triple advertencia del Señor en el evangelio —repitiendo por tres veces casi las mismas palabras—, de que es preferible perder

¹⁴⁹ Cf. *De civ. Dei* XIII,14; XIV,1; XVI,27; XXI,12; XXI,16.

¹⁵⁰ *De civ. Dei* XIII,11,2.

¹⁵¹ Cf. *De civ. Dei* VI,12; XIII,2.

¹⁵² Cf. *De civ. Dei* XX,22.

¹⁵³ Cf. *De civ. Dei* XIX,4,1.

¹⁵⁴ Cf. *De civ. Dei* XII,21.

¹⁵⁵ *De civ. Dei* XIX,28.

¹⁵⁶ Cf. RUSSEL, J. B., «Infierno, Condenación», en FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, p. 708. En cuanto a la pena del fuego de los condenados, Agustín se muestra asertivo por lo que se refiere al carácter material del fuego del infierno, frente a quienes lo interpretaban de forma metafórica; y moderado, sin imponer una determinada explicación acerca de si la pena del fuego afectaba sólo a los cuerpos o también a los espíritus (cf. RIVIÈRE, J., «Peines de l'enfer», BA 9, Paris 1947, p. 424-426 [nota comp. 57]).

¹⁵⁷ Cf. *De civ. Dei* XX,22; XXI,9,1-2.

un miembro (mano, pie u ojo) con tal de entrar en la vida, que ir íntegro al fuego inextinguible (cf. *Mt* 9,42-47)¹⁵⁸, cuya naturaleza y lugar no los conocerá ningún hombre, a menos que se lo revele el Espíritu de Dios¹⁵⁹.

A la objeción de que es desproporcionado un castigo eterno para un pecado temporal, responde Agustín que «no hay que medir el delito por el tiempo empleado en su comisión, sino por la magnitud de su injusticia o de su perversidad», como ocurre también en las sanciones dictadas por los tribunales de los hombres cuando castigan con la pena de la flagelación a quien besa a la mujer ajena, o imponen un periodo más o menos largo de cárcel, al esclavo que pega a su señor... Así como la condena a muerte por un grave delito arranca para siempre al culpable de la compañía de los vivos, así, por la segunda muerte, los hombres serán excluidos de la ciudad inmortal¹⁶⁰.

Dice Agustín que algunos cristianos, movidos por una malentendida compasión, creen que los condenados —incluso los demonios— serán asociados a la felicidad de los ángeles, después de una purificación más o menos prolongada. Pero —añade— la Iglesia ha rechazado esta creencia con toda razón, por ser opuesta al recto sentido de la palabra de Dios¹⁶¹. En realidad —ironiza el santo— lo que están preparándose tales personas «compasivas» es una engañosa impunidad para sus pérdidas costumbres¹⁶².

Arguye san Agustín que, si, en la sentencia que pronunciará el Señor el día del juicio (cf. *Mt* 25,31-46), tomamos en sentido estricto la vida eterna de que habla el versículo 46, no hay razón para que no se entienda de igual forma el castigo eterno de que habla el mismo versículo: 'E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna'¹⁶³. Admite, sin embargo, una graduación de las penas eternas: «Lo que sí se debe afirmar es que el fuego eterno será más doloroso para unos y más ligero para otros, según los méritos —malos por supuesto— de cada condenado, sea porque el ardor del fuego varíe en proporción al castigo merecido, sea porque, aun con una misma fuerza, no perciban todos la misma tortura»¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Cf. *De civ. Dei* XXI,9,1.

¹⁵⁹ Cf. *De civ. Dei* XX,16.

¹⁶⁰ Cf. *De civ. Dei* XXI,11.

¹⁶¹ Cf. *De civ. Dei* XXI,17.

¹⁶² Cf. *De civ. Dei* XXI,18,1-2.

¹⁶³ Cf. *De civ. Dei* XXI,23.

¹⁶⁴ *De civ. Dei* XXI,16.

10. LA JERUSALÉN CELESTIAL

Después del juicio, pasará la figura de este mundo (no por aniquilación sino por mutación) por la conflagración producida por un fuego mundano (de modo semejante a como la inundación del diluvio se debió a las aguas de este mundo), llevada a cabo a escala mundial (como el escenario del diluvio), y comenzarán a existir un cielo nuevo y una tierra nueva. Desaparecerán las cualidades corruptibles de los cuerpos humanos, pero no su sustancia corpórea, que será adornada de las cualidades de cuerpos inmortales: «es decir, el mundo, ya nuevo y más excelente, se acomodará a los hombres, renovados incluso en su carne de una manera más excelente también»¹⁶⁵.

La transformación del mundo en un nuevo cielo y una nueva tierra, que se producirá en la conflagración final, no tendrá como finalidad su purificación —pues el mundo irracional es inocente de pecado—, sino su adaptación al hombre nuevo que resultará de la resurrección, es decir, la mejora (que afectará a la figura, no a la sustancia) de las cualidades corruptibles por otras incorruptibles, disponiéndolo para la eternidad. «Es claro que los nuevos cielos y la nueva tierra son la extensión al mundo material de los frutos de la redención. Como el hombre y por causa del hombre, el mundo pasará del tiempo a la eternidad. No habrá invierno ni verano, ni noche ni día. Ya no habrá nacimiento, crecimiento y corrupción. Todo tendrá la fijeza de lo eterno»¹⁶⁶.

Entonces descenderá del cielo, de junto a Dios, la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén (cf. *Ap* 21,2), descenso del cielo en el que Agustín ve la formación de la ciudad de Dios, por la gracia divina, desde el comienzo de su existencia, y con mucha más claridad a consecuencia del juicio último divino, tras el cual no quedará ni rastro de su vejez¹⁶⁷. Esta ciudad celeste es una ciudad eterna donde no nace nadie, porque nadie muere; donde reina la verdadera y plena felicidad; donde no sale el sol sobre malos y buenos, sino que sólo alumbra el sol de justicia, que protege a los buenos¹⁶⁸. «Terminada la obra, surge limpia y con suave luminosidad y perfecta hermosura. Todo lo provisorio y caduco ha quedado sepultado en la historia: las guerras y divisiones, la bús-

¹⁶⁵ *De civ. Dei* XX,16; cf. XX,14 y 16.

¹⁶⁶ CLARKE, TH. E., «Saint Augustine and Cosmic Redemption», en *Theological Studies* 19 (1958) 161; cf. 138-141, 144-147, 159-163.

¹⁶⁷ Cf. *De civ. Dei* XX,17.

¹⁶⁸ Cf. *De civ. Dei* V,16.

queda interminable de sosiego, las tentaciones y tribulaciones, las caídas y fracasos, la inseguridad de las fronteras, las alegrías y los llantos, la oscuridad de la fe densa y constante, los combates de la esperanza, los amores, errores y terrores, las agonías de la vida y de la muerte. Todo esto lo ha devorado el tiempo y sólo se eleva la mansión bienaventurada en cuyo frontispicio lucen estas palabras: *VIDE-BIMUS, AMABIMUS, LAUDABIMUS*»¹⁶⁹. La ciudad celeste goza de la paz celestial, la única paz merecedora de tal nombre, es decir, la convivencia que, en perfecto orden y armonía, goza de Dios y de la mutua compañía en Dios¹⁷⁰. El acento de toda la obra de *La Ciudad de Dios* recae sobre el aspecto de la felicidad social¹⁷¹. «Compañía o sociedad, orden, concordia, fruición, Dios, el prójimo; la combinación de estos conceptos constituye la bienaventuranza»¹⁷².

Aunque habrá diversos grados de honor y gloria, conforme a los méritos, todo se desarrollará en admirable armonía, sin visos de envidia¹⁷³. En la patria celestial reside la eterna y auténtica felicidad, que, para lograrla, ningún sacrificio es demasiado grande, ni siquiera el derramamiento de la sangre. En ella, la verdadera riqueza es el mismo Dios¹⁷⁴.

En efecto, no contempla Agustín otra fuente de vida feliz, para los ángeles o para los hombres, que Dios, uniéndose al cual es como únicamente puede el hombre conseguir la vida eterna¹⁷⁵. El premio de una vida virtuosa será el mismo Dios, que es lo mejor y más grande que puede existir: «¿Qué otra cosa dijo por el profeta en aquellas palabras: ‘Seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo’ (Lv 26,12), sino: “Yo seré su saciedad, yo seré lo que puedan desear honestamente los hombres, la vida, la salud, el alimento, la abundancia, la gloria, el honor, la paz, todos los bienes”? Así, en efecto, se entiende rectamente lo que dijo el Apóstol: ‘Dios lo será todo para todos’ (ICo 15,28). Será meta en nuestros deseos Él mismo, a quien veremos sin fin, amaremos sin

¹⁶⁹ CAPÁNAGA, V., «Introducción», p. 68*.

¹⁷⁰ Cf. *De civ. Dei* XIX,17.

¹⁷¹ Cf. TRAPÉ, A., «Introduzione», en Opere di Sant’Agostino: *La Città di Dio*, NBA VI/I, Roma 1978, pp. XCII, LXVII-LXVIII. Sobre el carácter social de la bienaventuranza, en toda la obra de san Agustín, ver también: ALFECHE, M., «The Coming of the New Cosmos», *Augustiniana* 46 (1996) 31-44.

¹⁷² CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona*, p. 455.

¹⁷³ Cf. *De civ. Dei* XXII,30,2.

¹⁷⁴ Cf. *De civ. Dei* V,18,2.

¹⁷⁵ Cf. *De civ. Dei* X,1-2.

hastío, alabaremos sin cansancio. Este don, este afecto, esta ocupación será común a todos, como lo es la vida eterna»¹⁷⁶, es decir, «aquella en que la felicidad no tiene fin»¹⁷⁷. El hombre es mortal por su condición de ser temporal, al igual que Dios es inmortal por ser eterno; pero el hombre puede por gracia participar del ser propio de Dios y así alcanzar su finalización ontológica y la plenitud psicológica de su deseo de infinito (cf. *Conf.* I,1,1), es decir, su *ésjatón*, más allá de lo cual no cabe aspirar a ninguna otra meta¹⁷⁸.

En este mundo, vemos a Dios por la fe, pero, en el cielo, lo veremos directamente¹⁷⁹, como lo ven ya los santos ángeles. Ellos gozan ya indefectiblemente de la participación y contemplación de Dios cara a cara en el cielo, habiendo obtenido, como premio a su fidelidad, la certeza de su perseverancia sin fin. Son llamados nuestros ángeles, porque, por el Espíritu que hemos recibido, hemos comenzado a pertenecerles a ellos, con quienes formaremos la ciudad santa y dulcísima, por lo cual han comenzado a tenernos como conciudadanos suyos¹⁸⁰.

Los santos verán a Dios con los ojos de su mismo cuerpo. Ciertamente verán a Cristo en su cuerpo glorioso, pero ¿verán a Dios mismo en su ser espiritual con los ojos corporales? Es difícil saber —discurre san Agustín— si lo verán como vemos ahora los objetos materiales (el sol, la luna y las estrellas). En tal caso, los ojos de los cuerpos resucitados habrían de estar capacitados para ver las realidades espirituales —pues Dios es espíritu. Otra posible explicación es que verán a Dios en cualquier cosa del nuevo cielo y la nueva tierra, hacia la que se vuelvan, de un modo parecido a como ahora vemos con evidencia la vida del hombre vivo, no en sí misma, sino en los efectos que produce en el viviente, como son el movimiento o la expresión del rostro¹⁸¹. «La visión facial significa una presencia clara, invasora, irresistible de Dios, que llenará con su deleite todas las aspiraciones humanas elevadas a su máxima capacidad de aprehensión. Esto es lo que llamamos intuición o visión intuitiva, opuesta a toda otra forma de aprehensión mediata o discursiva»¹⁸².

¹⁷⁶ *De civ. Dei* XXII,30,1.

¹⁷⁷ *De civ. Dei* VI,12.

¹⁷⁸ Cf. GIOVANNI, A. DI, «La partecipazione a la 'immortalità' di Dio, *eschaton* dell'uomo, in sant' Agostino», *Augustinianum* 18 (1978) 232.

¹⁷⁹ Cf. *De civ. Dei* XIX, 27.

¹⁸⁰ Cf. *De civ. Dei* IX,22; X,2; X,15; XIV,10; XXII,1,2; XXII,29,1.

¹⁸¹ Cf. *De civ. Dei* XXII,29,2-6.

¹⁸² CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona*, p. 458.

«¡Qué intensa será aquella felicidad, donde no habrá mal alguno —exclama san Agustín—, donde no faltará ningún bien, donde toda ocupación será alabar a Dios, que será todo en todos! No sé qué otra cosa se puede hacer allí, donde ni por pereza cesará la actividad, ni se trabajará por necesidad». La felicidad será plena, cierta, segura, sempiterna, y no habrá necesidad alguna. El cuerpo obedecerá con agilidad al espíritu, y el espíritu no querrá nada que pueda desdecir de sí mismo o del cuerpo¹⁸³.

Por comparación con los bienes que Dios concede a los hombres (incluso a los malos) en esta vida, conjetura Agustín cuál puede ser la dicha de los bienaventurados: «¿Qué seremos cuando se cumpla esta promesa? ¿Cómo seremos? ¿Qué bienes recibiremos en aquel reino, habiendo recibido ya por prenda la muerte de Cristo? ¿Cómo estará el espíritu del hombre sin vicios a los que esté sometido y a los que se rinda, ni pasiones que combatir ni siquiera loablemente, en un estado de paz perfecta? ¡Cuánta, cuán hermosa y cuán cierta será la ciencia de todas las cosas sin error y sin trabajo allí donde la sabiduría sea bebida en su fuente con suma felicidad y sin dificultad! ¿Cómo será el cuerpo cuando, plenamente sometido al espíritu y suficientemente vivificado por él, no tenga necesidad de alimentos? No será ya animal, sino espiritual, conservando, es cierto, la sustancia de la carne, pero exento de toda corrupción carnal»¹⁸⁴.

En esta vida, el logro de la santidad (*iustitia*) produce como fruto una paz armoniosa por la docilidad con que el hombre se somete a Dios, el cuerpo obedece al alma, y las inclinaciones viciosas se subordinan a la razón. Pues bien, «en aquella paz final, hacia donde debe tender y por la que hay que conseguir esta santidad, nuestra naturaleza, recuperada su integridad por la inmortalidad y la incorrupción, no tendrá inclinaciones viciosas; nadie encontrará oposición ni por parte de sí mismo ni de algún otro; y no será necesario que la razón tenga sometidas bajo su control a las inclinaciones viciosas —que habrán desaparecido—. Dios mandará al hombre, el alma al cuerpo, y al obedecer será tanta la suavidad y la facilidad, cuanta será la felicidad en el gozo de vivir y de reinar. Y todo esto será eterno en todos y cada uno, y habrá certeza de su eternidad. La paz de esta felicidad, o la felicidad de esta paz, constituirá el supremo bien»¹⁸⁵.

¹⁸³ Cf. *De civ. Dei* XXII,30,1.

¹⁸⁴ *De civ. Dei* XXII,24,5.

¹⁸⁵ *De civ. Dei* XIX, 27; cf. XIX,17; XXII,29,1; XXII,30,1.

La sanación del libre albedrío en la gloria, hasta el punto de que no pueda pecar, será un don de Dios a quien los justos se mostrarán agradecidos. Para que haya libre albedrío no es preciso que exista la posibilidad de pecar, sino que tanto más libre será el libre albedrío cuanto más liberado se vea de la posibilidad de pecar. Si por el primer libre albedrío, el hombre podía no pecar, el libre albedrío que tendrá en la gloria será tanto más vigoroso cuanto que no podrá pecar, como don de Dios, de la misma manera que no se puede decir que Dios carece de libre albedrío por no poder pecar. «Una será, pues, en todos e inseparable en cada uno la voluntad libre de aquella ciudad, liberada de todo mal, rebosante de todos los bienes, disfrutando indeficientemente de la alegría de los gozos eternos, olvidada de sus culpas y olvidada de las penas; sin olvidarse, no obstante, de su liberación de tal suerte que no se muestre agradecida al liberador»¹⁸⁶. Y su Salvador no es otro que Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres, que siendo un mortal feliz, venció a la muerte resucitando de entre los muertos para que los hombres pudieran lograr la felicidad inmortal¹⁸⁷. Ofreció al Padre el único sacrificio que le agrada, el de un ánimo contrito y humilde, que, en el caso del Hijo, se traduce en su amor filial obediente, expresado de la forma más perfecta, como entrega confiada de su vida¹⁸⁸.

En la gloria, los bienaventurados alcanzarán el descanso supremo que no tiene ocaso. Ellos mismos serán el día séptimo, que Dios santificó con su descanso y que no tiene tarde¹⁸⁹, cuando hayan llegado a la plenitud y hayan sido restaurados por su bendición y su santificación. San Agustín entendía que, en su época, corría la sexta edad del mundo, por lo que calculaba que la séptima coincidirá con el sábado, «cuyo término no será la tarde, sino el día del Señor, como día octavo eterno, que ha sido consagrado por la resurrección de Cristo, significando el eterno descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?»¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *De civ. Dei* XXII,30,3.

¹⁸⁷ Cf. *De civ. Dei* IX,15,1-2; XVIII,47; XXII,22,4. Cf. ALFECHE, M., «The Rising of the Dead in the Work of Augustine (*ICo* 15,37-57)», *Augustiniana* 39 (1989) 68.

¹⁸⁸ Cf. *De civ. Dei* X,5; X,20.

¹⁸⁹ Cf. *De civ. Dei* XI,31.

¹⁹⁰ *De civ. Dei* XXII,30,5; cf. XXII,30,4-5; XVI,26,2.

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

Gonzalo Tejerina Arias, OSA

Facultad de Teología de Salamanca

Gonzalo Tejerina Arias, sacerdote agustino, natural de León, licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Roma y la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en teología, especialidad en Teología fundamental, por la Universidad Gregoriana de Roma.

Ha sido Jefe del Departamento de Pastoral Universitaria de la Conferencia Episcopal Española, director del Colegio Mayor Universitario «San Agustín» de Madrid y ha trabajado en numerosas iniciativas de pastoral universitaria. Ha sido en dos ocasiones superior de la casa de formación de los Agustinos de Castilla.

Profesor en la Universidad San Pablo CEU (Madrid), en la Fac. de Teología S. Dámaso de Madrid y el Centro Estudios Teológicos San Agustín, en 1997 fue llamado para impartir clases en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. En ella, tras ser Vicedecano, fue elegido Decano en 2005 y reelegido en 2008; de dicha Facultad es catedrático de Teología Fundamental. Ha sido por dos veces, la segunda en el momento actual, Presidente de la Junta de Decanos de las facultades de Teología de España y Portugal.

Ha sido director de Revista Agustiniiana, publicación de temas teológicos de los Agustinos de Castilla y en la actualidad pertenece al consejo de redacción de *Salmanticensis*, revista de la Fac. de Teología de Salamanca, de la revista *Veritas*, del Pontificio Seminario de Valparaíso, Chile, y al Comité científico de *Estudio Agustiniano*. Es autor de numerosos estudios en el ámbito de la antropología cristiana, la teología de la revelación y la fe, la epistemología teológica y el diálogo interreligioso. Ha impartido cursillos y conferencias por toda España y en países de Europa, América del Norte, del Sur y África. Ha intervenido en debates sobre cuestiones éticas o religiosas en prensa, radio y televisión. Desde 2006 promueve el proyecto de experiencia espiritual denominado «Járis. Encuentros de oración y teología».

Jesús Gutiérrez Herrero, OSA

Centro Teológico San Agustín

Agustino. Nació el 31 d agosto de 1950, en Ayuela de Valdavia (Palencia) y fue ordenado sacerdote el año 1977. Estudió la carrera filosófico-teológica en

el Real Monasterio del Escorial (Madrid), especializándose en teología bíblica en LA FACULTAD DE CIENCIAS BÍBLICAS Y ARQUEOLOGÍA (Studium Biblicum Franciscanum) de Jerusalén. Defendió su tesis doctoral, en teología bíblica, titulada, *Cristo: la vid verdadera, Jn 15,1-8. Estudio exegético-teológico*, en Jerusalén, año 1984. En la actualidad, es Profesor de Nuevo Testamento, Escritos joánicos, Cartas Católicas y Griego Bíblico, en el Centro Teológico San Agustín, Los Negrals-Monasterio de San Lorenzo del Escorial (Madrid). Colabora especialmente en la revista científica de «LA CIUDAD DE DIOS», y en otras, en la que ofrece un Boletín bibliográfico Neotestamentario, cada número, desde veinticinco años. Ha publicado artículos y traducciones sobre Fray Luis de León, el Santo Sepulcro de Jerusalén, sobre historia y geografía bíblicas, dirige y acompaña varios grupos anualmente a Tierra Santa, y ha colaborado en varias traducciones.

Enrique A. Eguarte B., OAR

Presidente del Instituto de Agustinología de la OAR

Enrique A. Eguarte B. (1960), es religioso agustino recoleto, licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México (1991), Máster en Letras Modernas por la misma Universidad (1996). Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra (1999) y Doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el *Institutum Patristicum Augustinianum* de Roma de la Universidad Lateranense (2010). Es autor de numerosos artículos y libros sobre Literatura, cultura y san Agustín. Ha sido profesor de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, del Centro Teológico de los Agustinos Recoletos en Marcilla (España) y de la Universidad Antonio de Nebrija de Madrid. Es miembro de la AIEP (*Association Internationale d'Études Patristiques*), Presidente del Instituto de Agustinología de la OAR y es director de las revistas *Mayéutica* y *AVGVSTINVS*.

Carlos José Sánchez Díaz, OSA

Centro Teológico San Agustín

Nació en Cebreros (Ávila) el 5 de diciembre de 1960. Realizó los estudios eclesiásticos en el Seminario de Madrid y en el Monasterio del Escorial. Religioso profeso de la Orden de San Agustín, fue ordenado sacerdote el 20 de septiembre de 1985. Es Licenciado en Filología Clásica por la Universidad Complutense de Madrid (1989) y Diplomado en Patristica por el Instituto *Augustinianum* de Roma (1987).

Su actividad docente la ha repartido entre el Colegio de Alfonso XII, como profesor de Latín, y el Instituto Teológico Escorialense, primero, y el Centro Teológico San Agustín, después, donde ha impartido clases de Latín, Griego y

Teología de San Agustín. Ha sido Secretario y Administrador de este último centro y es miembro de su patronato ininterrumpidamente desde 1998.

Entre otras actividades ha sido coordinador del equipo de formación de la Provincia Matritense, Rector del RCU Escorial, María Cristina, Consejero provincial desde 1994 hasta la actualidad y Prior Provincial de la Provincia Matritense desde 2002 a 2010. Actualmente es el Secretario General del RCU Escorial, María Cristina.

Tiene escritos algunos artículos, ha participado como ponente en cursos de formación y dirigido el Aula de Teología para laicos del RCU Escorial, María Cristina.

José Demetrio Jiménez Sánchez-Mariscal, OSA

Vicariato san Alonso de Orozco (Argentina-Uruguay)

Agustino. Doctor en Filosofía. Máster en Ciencias de la Religión. Profesor en las Facultades de Teología y Filosofía de la Universidad Católica Argentina. Director de *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento* (Buenos Aires). Algunas publicaciones: *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano* (Religión y Cultura, Madrid 1991), *La religión y sus metamorfosis. Una aproximación a los nuevos movimientos religiosos* (Dir.) (Religión y Cultura, Madrid 1999), *San Agustín, un hombre para hoy* (Coord.) (Religión y Cultura, Buenos Aires 2006) y *Cristianismo e interculturalidad. Una aproximación desde el Valle Calchaquí* (Coord.) (Religión y Cultura / Miño y Dávila, Buenos Aires 2008).

Fernando J. Joven Álvarez, OSA

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Profesor de Filosofía en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid.

Santiago Sierra Rubio, OSA

Centro Teológico San Agustín

Sacerdote agustino. Estudió filosofía en Roma, especializándose en San Agustín, con un estudio titulado *Interioridad y Transcendencia. La filosofía en el diálogo agustiniano «De Ordine»* (1980). Ha desarrollado su actividad docente en los Estudios Filosóficos y Teológicos Agustinos de La Vid (Burgos) y Los Negrals (Madrid) y en el Real Monasterio de El Escorial y en la actualidad en el Centro Teológico San Agustín. Ha dictado cursos de Filosofía de San Agustín y ciclos de conferencias sobre temas agustinianos en México, Argentina, Guinea Ecuatorial y Perú. Junto a sus actividades ordinarias, pronun-

cia conferencias, dirige ejercicios espirituales y jornadas de reflexión orientadas a religiosas y religiosos, seminaristas, padres de alumnos, profesores y alumnos de centros agustinianos. Entre sus publicaciones se cuentan los libros *Patria y Camino*, *Cristo en la reflexión y en la vida de san Agustín*, *Recibid el Espíritu Santo, el Buen Huésped y la Espiritualidad de san Agustín*, *Dios Padre misericordioso*, *Agustín de Hipona* y varios artículos, entre los cuales: *María y el Adviento en San Agustín*, *La conversión de San Agustín*, *La cuaresma en San Agustín*, *Algunos aspectos de la unidad en San Agustín*, *Las actitudes del educador agustiniano*, *Educación en y para la Interioridad (Reflexiones desde san Agustín)*, *Respuesta agustiniana a los retos del presente*, *Las Confesiones y la paideia integral del hombre*, *Una propuesta de vida: La religión y la fe en Dios en la reflexión de san Agustín*, *San Agustín, un hombre universal*, *Pensamiento filosófico de El Quijote*, *La comunicación interpersonal según san Agustín*, *El final de un ciclo*. Pedro Calderón de la Barca, *Respuesta agustiniana a los retos del presente*.

Pedro Langa Aguilar, OSA

Centro Teológico San Agustín

Pedro Langa Aguilar es sacerdote agustino burgalés de Coruña del Conde (1943). Licenciado en Dogmática por Comillas, doctor en Teología y Ciencias Patrísticas por el Augustinianum y profesor en Universidades de Roma, Madrid y Salamanca, lleva casi cuarenta años consecutivos dictando cursos de Patrística, Agustínología y Ecumenismo y ha pronunciado conferencias en numerosos países de Europa y América. Cuenta con una decena de libros, sus artículos de fondo rebasan ya los 385 y las recensiones sobrepasan el millar. La crítica ha elogiado mucho su estudios anticondonistas en la BAC (3 vols.), escribe en no menos de 25 revistas de pensamiento y lleva su voz a Radio Vaticano y, con un curso de Patrística (3º año), a Radio Santa María de la Paz (Internet). Considerado «uno de los mejores conocedores actuales de la obra de san Agustín», «entre los más distinguidos ecumenistas de España» y «reconocido especialista en el cardenal Newman», figura junto a los 241 nombres del *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Monte Carmelo: Burgos 2004). Sus dos últimos libros: *Beato Juan E. Newman. El Cardenal de Movimiento de Oxford* (Edibesa: Madrid 2010) y *Voces de sabiduría patrística* (San Pablo: Madrid 2011) están recibiendo muy favorables elogios de la crítica.

Pío de Luis Vizcaíno, OSA

Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Religioso de la Orden de san Agustín, nacido en el año 1947. Es licenciado en Teología dogmática y doctor en Teología y Ciencias patrísticas por el

Institutum Patristicum «Augustinianum» (Roma). En la actualidad ejerce como profesor en el Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid y en otros centros de la Orden en Hispanoamérica. Es colaborador asiduo de la Revista «Estudio Agustiniانو» y ocasional de otras revistas de dentro y fuera de la Orden de san Agustín. Ha formado parte de la Comisión nombrada por la Federación de Agustinos Españoles (FAE) para la edición bilingüe de las Obras de san Agustín que publica la Biblioteca de Autores Cristianos, para la que ha traducido algunos volúmenes. Ha publicado varias obras orientadas fundamentalmente a la divulgación del pensamiento del obispo de Hipona.

Modesto García Grimaldos, OSA

Centro Teológico San Agustín

El P. Modesto García Grimaldos es profesor ordinario del Centro Teológico San Agustín desde el curso 1995-1996, de las asignaturas: Antropología Teológica II: Pecado Original y Gracia y Antropología Teológica III: Escatología.

Nació en Tresjuncos (Cuenca) hace 62 años. A los 17 años, emitió los votos simples en la Orden de San Agustín, afiliado a la Provincia Matritense del Sagrado Corazón de Jesús. Profesó de solemnes con 22 años y fue ordenado presbítero a los 23.

Al término de los estudios teológicos, fue destinado a la comunidad de Nuestra Señora de Gracia, de Málaga, donde trabajó en el Colegio de Los Olivos durante dieciocho años como profesor, encargado de deportes, coordinador de pastoral, promotor de vocaciones, jefe de estudios del Ciclo Superior de E.G.B., secretario del colegio. Los años 1982-1984 fue prior de la comunidad. De 1973 a 1982, fue capellán de la comunidad de las Hermanas Trinitarias; y de 1980 a 1991, fue consiliario de los Equipos de Matrimonios de Nuestra Señora.

Se licenció en Geografía e Historia por la Universidad de Málaga en el año 1978. En 1991-1992, hizo un curso de actualización teológica en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde se doctoró en Sagrada Teología el año 2004.

De 1991 a 1995, estuvo incorporado a la comunidad de Salamanca, en la que trabajó los cursos 1992-1995 en el Seminario Menor y el colegio, como formador de los prenovicios y profesor, respectivamente.

En 1996, pasó a la comunidad del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, ejerciendo como maestro de novicios el curso 1995-1996, y como miembro del equipo de formación del profesorio, los cursos 1995-1997. De 1996 a 2002, fue rector de la Basílica, y de 1998 al 2000, secretario del Instituto Teológico Escorialense.

Del año 2002 al 2010, desempeñó el cargo de Secretario Provincial, residiendo en la Residencia Provincial Tomás Cámara, de Madrid. Desde el año

2010, es conventual del Monasterio, como profesor del CTSA, adjunto al rector de la Basílica y bibliotecario auxiliar de la Biblioteca Real.

Aparte de algunos artículos en *La Ciudad de Dios*, *Revista Agustiniana* y *Religión y Cultura*, su principal publicación ha sido la tesis doctoral en teología: *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana*, Madrid 2005, Col. Studia Ephemeridis Augustinianum 94.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 19 DE
FEBRERO DE 2012, MEMORIA DEL BEATO
ÁLVARO DE CÓRDOBA, EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA TARAVILLA,
MESÓN DE PAÑOS, 6.
28013 MADRID

Aurelius

Augustinus

Centro Teológico San Agustín

Dos amores fundaron dos ciudades

Insultat babilon. Spon. vrbs ut scā resultet



XV JORNADAS AGUSTINIANAS