

Los conceptos de ciudad celeste y ciudad terrena en el *De civitate Dei* de San Agustín

Oscar Velásquez
Universidad de Chile

I. El peligro de desintegración amenaza a todas las sociedades humanas, y es evidente que san Agustín vivió intensamente, en los últimos decenios de su vida, la sensación generalizada de crisis que se había apoderado de los espíritus. Luego, un hecho concreto, espectacular, que produjo por algún tiempo una impresión de colapso político fue la caída de Roma a manos de Alarico en el 410. Si bien hubo una recuperación relativamente rápida de la confianza pública, cuando se vio que las estructuras del viejo imperio resistían un golpe de tal magnitud a su prestigio, era indudable un sentimiento de inseguridad frente a la capacidad de sobre vivencia de las instituciones políticas tradicionales. De ese modo, junto al desorden social al interior de un imperio debilitado por las continuas crisis, se añade ahora la confusión de los espíritus acerca del porvenir en una sociedad regida precisamente por gobernantes cristianos. En este contexto, la *Ciudad de Dios* —*De civitate Dei*— su gran obra de madurez, escrita entre los años 413 y 425, señala una parte importante de su meditada respuesta a los problemas de su época. Ya en sus *Enarraciones sobre los salmos*¹ se puede advertir algún elemento clave relacionado con el tema central: "Tú, Señor, permaneces para siempre: que la eternidad salve al tiempo". O en sus *Confesiones*: "Nuestros días han transcurrido por tu *hoy*, y de él han recibido sus medidas".² Porque una de las principales bases de su pensamiento se funda en la confrontación, o mejor dicho, correspondencia de lo temporal con lo eterno. Desde una perspectiva general de orden platónico, san Agustín concibe al tiempo como *imitando* la eternidad.³

Pero junto a esta circunstancia de alternancias cósmicas que se hallan sujetas a una ley de imitación universal inherente a la naturaleza, Agustín percibe el universo espiritual del hombre desplegando su ser en el tiempo. Coexistiendo con lo eterno en trayectoria paralela, el tiempo del hombre nace de la correlación entre la necesidad cósmica -a la que todas las cosas

¹ Salmo 101, I, 13; cuya probable datación es c. el 395.

² *Confesiones* I, 10.

³ *Enarraciones in psalmos* 9. VIII: "la alternancia de los tiempos que se suceden unos a otros, mientras la luna disminuye y se acrecienta de nuevo. . . es una cierta imitación de la eternidad".

se someten- y las opciones que el hombre arbitra por decisión libre de su voluntad. Así, el ser del hombre se desenvuelve en la temporalidad de lo creado como un tiempo al interior del tiempo; es en esa perspectiva que se debería entender su afirmación: "nosotros somos los tiempos; cuales somos, tales son los tiempos".⁴

Dentro de esa misma ambientación general de orden platónico, san Agustín ve en el universo mismo una jerarquía de realidades superiores e inferiores, que dan al conjunto de la realidad un orden esencial. Es la norma universal de la creación, de la que el hombre también forma parte. Pero a su vez, Agustín insiste en el papel preponderante que tiene en el hombre la voluntad, por la que libremente realiza en sí mismo ese orden ya establecido en la naturaleza. El libre arbitrio de nuestra voluntad subsiste también en la presciencia de Dios,⁵ El espíritu gobierna lo corporal por la fuerza de la voluntad, piensa Agustín, de modo que, "todas las cosas están en grado sumo sujetas a la voluntad de Dios, a la cual se someten también todas las voluntades, porque no tienen más poder que el que Él les concede".⁶ Y la primera exigencia de esta voluntad universal es, "que todas las cosas sean lo más ordenadas posible".⁷ Al colocarse el hombre en la perspectiva de la voluntad soberana, realiza en sí mismo, por propia elección, la intención normativa del creador, pues, como dice E. Gilson: "hay un modo de no sacrificar nada: poner cada cosa en su lugar".⁸ Así es como se dice que el hombre es ordenado: cuando su razón domina sobre las restantes pasiones de su alma. De ahí que el mismo Agustín afirme que "no se debe llamar orden recto sino cuando las cosas inferiores se someten a las mejores".⁹ Debe entonces el hombre dar consistencia a su propio mundo interior, en estrecha correlación con el cosmos que le circunda; pues la capacidad que hay en el hombre para realizar su bien propio -que es un bien concordante con el todo- es también en él el signo supremo de su libertad. Surge de este modo un tiempo del hombre, que está presente en la creación, e inscrito en la eternidad del Dios que conoce todo de antemano; y

⁴ *Sermón* 80, 8

⁵ *Ciu.* V, 9, 4: "¿Cómo es posible que el orden de las causas, que está determinado por la presciencia de Dios, haga que nada dependa de nuestra voluntad, cuando en ese mismo orden de causas ocupan un lugar importante nuestras voluntades?". Y añade más adelante: "De ahí que nuestras voluntades en tanto pueden algo, en cuanto Dios las ha querido y previsto que pudieran. Por tanto, lo que ellas pueden, lo pueden con toda certeza, y lo que ellas van a hacer, lo han de hacer ellas mismísimas por tener previsto Él, cuya ciencia es infalible, que podrían y que lo realizarían" (ed. BAC, 1988).

⁶ *Ciu.* V, 9, 4.

⁷ *De libero arbitrio* I, 8, 18: "ut omnia sint ordinatissima".

⁸ E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1959, pg. 157.

⁹ *De libero arbitrio* I, 8, 18.

así, en la presciencia de Dios, las determinaciones libres de los seres humanos están previstas, aunque no por eso se hallan predeterminadas. Llamamos, entonces, presciencia divina, al conocimiento que Dios tiene de las futuras determinaciones libres de los hombres, un conocimiento que se hace efectivo al interior de la acción providente de la divinidad sobre el mundo, que es creado por su Verbo.

El tiempo del hombre, en esas circunstancias, se hace vida espiritual en la elección y posesión de los bienes que elige; y la vida humana cobra así su verdadero sentido en el amor, en cuanto movimiento íntimo y esencial de la voluntad, que la hace querer un bien -el bien superior- que puede hacerla feliz. Ama entonces el hombre ciertos bienes en su búsqueda de la felicidad, y Agustín considera que los polos que marcan los extremos de este amor son Dios y el hombre mismo. De aquí surge una fundamental división: la raza humana se encuentra escindida en dos grandes grupos de hombres, que llevados por amores divergentes, dan origen a dos grandes sociedades o *ciudades* que avanzan en la historia, a saber, la *ciudad celeste* y la *ciudad terrena*. Es en esta perspectiva, entonces, creo yo, que se debería leer ese texto clave de toda la obra, en que san Agustín afirma:

por tanto, dos amores hicieron dos ciudades, a saber, a la terrena, el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, y a la celeste, el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo.¹⁰

Cada *ciudad*, en consecuencia, se reconoce en aquello que ama; y el problema se centra verdaderamente en la calidad, se podría decir, metafísica, de esos objetos de amor, que en último término se reducen a dos realidades fundamentales que en teoría no deberían estar en oposición. De ahí que, como afirma A. Mandouze,

En el origen de las dos ciudades hay un mismo sentimiento, o más bien, la apariencia de un mismo sentimiento sometido a dos fines adversos; de hecho, dos pasiones inconciliables en un principio y conducentes a oponer los dos términos normales de toda la dialéctica agustiniana: Dios y el hombre.¹¹

Esta es, entonces, la dialéctica de los dos amores, los que separan decisivamente a la humanidad mediante la búsqueda y posesión de bienes divergentes. No porque el hombre sea un bien divergente de Dios, sino porque el hombre que elige a lo propio del hombre como su bien supremo, pervierte el orden natural de los bienes: el amor por la criatura es preferido hasta tal punto, que de hecho el hombre se encuentra de ese modo rechazando el amor que naturalmente le debería unir a su creador.

¹⁰ *Ciu.* XIV, 28.

¹¹ *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grace*, Paris 1968, pg. 302.

En referencia al versículo del salmo que dice: 'mi bien es adherirme a Dios', Agustín, refiriéndose a la ciudad celeste, deja en claro que los que participan de este amor que los une a este bien superior, forman con ese mismo Dios "una sociedad santa con Aquél a quien se adhieren, y entre sí; y son una misma ciudad de Dios, un sacrificio vivo y un templo vivo de Él".¹² Jerusalén y Babilonia suelen aparecer como los términos místicos para referirse a una y otra ciudad. Ambas son dos ciudades que simbolizan la antítesis histórica de estas dos actitudes divergentes frente al creador y el mundo. Agustín quiere así establecer ciertos aspectos esenciales del cristianismo, a saber, cuál debe ser la correcta relación que ha de existir entre todos los seres creados con su creador, y las relaciones de todas las criaturas entre sí, las que se hallan ligadas por un vínculo jerárquico en cuya cabeza se sitúa el hombre; y demostrar, además, cómo en la historia de la humanidad era posible encontrar señales ciertas de esta división entre una ciudad terrestre y una celeste.¹³ Así, en esta perspectiva, se ha dicho que la contribución de Agustín a una nueva visión del pasado se explica como

un recorrido universal, una explicación universal de los motivos básicos del hombre, una certeza de la existencia, en cada edad, de una tensión única y fundamental.¹⁴

Esta tensión surge en el hombre desde el interior mismo de su experiencia más íntima: aquella que se manifiesta por ese amor que en nosotros es el decisivo y determinante, y en torno al cual se agrupan todos los otros amores; y es ese fin superior en nosotros, elegido libremente por nosotros, y en torno al cual todos los otros fines se estructuran en prioridades descendentes. En suma, mediante la realidad de esa experiencia se quiere señalar cuál es la razón fundamental de nuestra existencia, por la que nos hallamos en situación de ser sujetos de ciertos principios y poseedores de ciertas lealtades. En el lenguaje de Agustín, tal tensión se polariza en referencia a bienes acerca de los cuales el hombre pone en juego su verdadera felicidad, lo que llevados a un nivel metafísico, son la criatura y el creador, la eternidad y la temporalidad, lo propio de Dios y lo del hombre.

II. Se ve así la necesidad de establecer el concepto de ciudad terrena en una posición correlativa, y de algún modo opuesta al de ciudad celeste. No es oposición total, pues se trata precisamente de "dos amores". Esto parece surgir de un modo muy natural de categorías de

¹² *Ciu.* XII, 9 2.

¹³ Ver P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, pg. 319. El tema de Jerusalén y Babilonia está sujeto a una interesante evolución, cuya culminación es claramente reconocible en las Enarraciones *sobre los Salmos* (especialmente *in psalmum* 61), y en los libros XVI-XVIII de la *Ciudad de Dios* (ver A. Luras, "Deux cités, Jérusalem et Babylone", en *La Ciudad De Dios*, Estudios sobre la "Ciudad de Dios", I (1954) 117-152.

¹⁴ *Ibid.* pg. 321.

pensamiento muy propias de san Agustín, que se hacen manifiestas a través de la antítesis. Se dice de la antítesis, que es una figura retórica que consiste en contraponer, unas a otras, frases o palabras de significación contraria. Podemos constatar que la antítesis forma parte esencial de la estructura del *De ciuitate Dei*, no solo desde el punto de vista del estilo, sino también del pensamiento. El mismo Agustín lo hace ver de algún modo cuando afirma:

así como la oposición de contrarios con contrarios hace bello el discurso, así, por una cierta oposición, la elocuencia no de las palabras sino de las cosas contrarias, expresa la belleza del universo.¹⁵

Seguro que, a la antítesis de la palabra ha precedido la antítesis que se hace manifiesta en el mundo mismo de las cosas. De ahí que esta figura literaria, por la que a *cosas contrarias se oponen contrarias*,¹⁶ sea, además de un simple procedimiento rítmico, una manifestación de la cristalización lógica de su pensamiento. San Agustín la encuentra ya incluso en san Pablo.¹⁷ La oposición y el contraste (*opposita* y *contraposita*) serán, en consecuencia, elementos esenciales en la hermenéutica de los textos que estamos analizando.

Una vez que Agustín abandona su adhesión al maniqueísmo, que desde su juventud mantuvo por tantos años, debemos suponer que no se trata ya de oposiciones absolutas que enfrentar, sino relativas, aunque podemos entender quizás mejor porqué san Agustín se sintió tan atraído por visiones antitéticas como la maniquea. El maniqueísmo extremo, en efecto, imagina dos principios opuestos entre ellos y coeternos, dos *naturalezas* contrarias y primigenias, la del bien y la del mal. Es un dualismo absoluto, en que dos reinos se confrontan eternamente: el reino de la luz, que se opone al de las tinieblas, el de Dios opuesto al del Diablo. Estas realidades substanciales se combaten y mezclan, haciéndose presentes también en la historia del hombre. Los buenos son de la misma naturaleza que Dios, creador bueno; pero el principio del mal, prevaleciente en la materia, combate cual adversario coeterno al bien. El mundo es, en consecuencia, el campo de batalla de principios que no son ni vencedores ni vencidos, puesto que son de un poder semejante. Este es el maniqueísmo del joven Agustín, según él mismo lo muestra posteriormente en su tratado *De haeresibus*, y que él había bien aprendido, según lo revela su conocimiento de la doctrina en *Contra epistulam de fundamenti*. Cuando opone ahora, por tanto, el bien al mal, no lo hace como quien enfrenta dos naturalezas contrarias, sino más bien una naturaleza, el bien, enfrentado a una carencia

¹⁵ *Ciu.* XI, 18.

¹⁶ "cum contrariis opponuntur contraria", Quintiliano, *Institutio oratoria* IX, III, 81, citado por G. Bardy, *La cité de Dieu*, BA, vol. 35, pg. 482.

¹⁷ Ver, por ejemplo, II Cor. VI, 7-10.

que solo puede subsistir en él; y ese es el mal. No hay, en consecuencia, una pervivencia del maniqueísmo puro y simple en Agustín, en lo que se refiere a la noción fundamental de las dos naturalezas contrarias, aunque su amor por los opuestos nos recuerde en cierta medida sus creencias juveniles. Nos explica en parte, es cierto, el contenido más real de su pensamiento antitético, mucho más sutil que la mera contraposición de contrarios.

No debe sin embargo olvidarse que numerosos textos maniqueos y gnósticos, que han sido redescubiertos en el siglo XX, han mostrado la sorprendente similitud y fuertes indicios de influencia de estos textos, en especial en referencia al tema de los dos reinos, con la doctrina de las dos ciudades de Agustín.¹⁸ Todo parece indicar que Agustín conocía bien estas doctrinas maniqueas, en que

la historia del mundo era la historia de los dos reinos: ellos estaban separados en el mismo comienzo (*initium*), entremezclados en el tiempo medio (*medium*), separados de nuevo al final (*finis*). De modo semejante para Agustín, la historia del mundo era la historia de las dos ciudades (*ciuitates*); tiene un origen (*exortus*), una vía de realización (*procurus*) y finales prescritos (*debiti fines*).¹⁹

El asunto puede complicarse más si, conforme a diversos estudios, queda en claro la originaria relación de Mani con sectas judeo-cristianas de carácter heterodoxo, en que el dualismo radical forma parte esencial de la doctrina. Pero de ahí, por otra parte, la importancia de la irrupción en su vida de la filosofía platónica, que viene a dar un verdadero vuelco a todas estas ideas; y sus propias lecturas de la Biblia, ya en el período de su conversión al cristianismo. De la misma historia de su conversión en las *Confesiones* es posible ver esta transformación que, entre otras cosas, le hace ver que en la contienda interior del alma hay un solo yo, esto es, una sola mente: "animam unam diversis voluntatibus aestuare" (VIII, 24). De ahí que, concluye Agustín, teniendo en mente a los maniqueos:

No digan por tanto, cuando advierten que en el hombre se oponen dos voluntades, que son mentes contrarias provenientes de dos substancias contrarias y de dos principios contrarios las que rivalizan, una buena y otra mala (*Conf.* VIII 24).

¹⁸ Ver, entre numerosos ejemplos, C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book, Part II, Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, Vol. II, Stuttgart 1938; H. J. Polotsky- A. Böhlig, Bd. I, 1. Hälfte, *Kephalaia, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, Stuttgart 1940; o A. Böhlig, *Kephalaia*, Bd. I, 2. Hälfte, Stuttgart 1966, todos en idioma copto.

¹⁹ J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Brill 1991 pg. 224. El mismo autor recuerda que, el mismo Agustín reconoce que en la *epistula fundamenti* de Mani está casi toda la enseñanza del maniqueísmo (ver *Contra epistulam fundamenti* 5).

Hay un clima espiritual común que conecta las *Confesiones* con la *Ciudad de Dios*. Al modo como, por ejemplo, los temas de alma individual se hallan profundamente enlazados con los de la vida social en la *República* de Platón, de manera que toda la obra de hecho está construida en torno a esta relación, así, el descubrimiento de las profundidades del espíritu humano mediante los *libri platoniorum* en las *Confesiones*, encuentra en la *Ciudad de Dios* su correspondiente social. Esta contienda se traslada ahora, entonces, en la *Ciudad de Dios*, al horizonte de la historia, pero con estas rectificaciones decisivas, hechas ya en el plano del hombre interior. De ahí que, a mi juicio, por mucho que se puedan hallar elementos doctrinarios de muy diversa índole en la génesis de la ciudad de Dios, aquí está el elemento decisivo y originario: a saber, una visión de la humanidad fundada en último término en una doctrina, de corte neoplatónico, acerca de la naturaleza espiritual del hombre.²⁰ Esta doctrina supone asimismo una teoría acerca de la voluntad humana y su situación frente al bien; este es un elemento decisivo para entender el tema de los dos amores que fundan las dos ciudades. Por otra parte, es claro que el tema del tiempo en la *Confesiones*, surge de la vivencia de la interioridad espiritual, de modo que, como él mismo afirma: "In te, anime meus, tempora metior" (*Conf.* XI, 36). Esta concepción personal del tiempo será decisiva al momento de definir una noción de la historia de la humanidad en el *De civitate Dei*. De ahí que, con razón se puede afirmar con A. Mandouze:

Una teología o una filosofía de la historia implica por eso una concepción teológica o filosófica del tiempo. El *De civitate Dei* no es una excepción de la norma: el "tiempo humano" es allí de alguna manera la transposición del tiempo personal de Agustín en las *Confesiones*.²¹

Disuelta, en consecuencia, la antinomia entre opuestos absolutos, san Agustín considera que todas las cosas son buenas, puesto que son seres, creados por Dios cual entidades naturales; y hay ciertas naturalezas, las mejores, que son las racionales, y que dotadas por el mismo creador del arbitrio libre de la voluntad, se mueven por elección propia de su naturaleza entre los extremos de la perfección absoluta del bien soberano, y la

²⁰ Estos aspectos doctrinales del neoplatonismo, adoptados por san Agustín, están muy bien reseñado por A. Solignac en su introducción a *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, 1980, pgs. 104-105: "Ce qu'Augustin doit avant tout aux livres néo-platoniciens, c'est une doctrine et une méthode de *la connaissance de soi*, une initiation à la réflexion de l'esprit sur lui même, une prise de conscience de l'intériorité spirituelle: c'est dans cette intériorité qu'il découvre ensuite peu à peu, à la manière de Descartes faisant l'inventaire réflexif du *cogito*, les éléments d'une métaphysique valable où l'esprit qui réfléchit perçoit le lien qui le relie à Dieu, l'idée même de Dieu et la relation des créatures au créateur".

²¹ A. Mandouze, *Saint Augustin*, pg. 203.

imperfección completa del mal. Se trata de un vasto y complejo campo de elección, ejercido por quien posee tales arbitrios, es decir, el hombre, y que en cierto modo se constituye en el origen de estas dos ciudades en el tiempo y la historia.

Este es uno de los fundamentos del problema que he intentado examinar. El otro es de gestación diferente, aunque similar en su forma.

III. A medida que la tensión entre católicos y maniqueos -que había sido particularmente intensa en África- amainaba, se hacía más patente otra confrontación que habría de ser mayormente significativa y tenaz: la que se suscitó entre católicos y donatistas. La Iglesia, pensaban los donatistas, que es fuente de santidad, sólo podría sobrevivir pura si los obispos indignos y sus sucesores fueran excluidos, "pues la falta de un obispo", como señala P. Brown, "volvía automáticamente inefectivas las plegarias por las que bautizaba u ordenaba".²² Así pensaban los donatistas, que hacían más patente ese sentimiento intenso de pureza ritual casi instintiva -muy fuerte en la región africana- por el que todo contacto con algo impuro hacía temer la pérdida de poderes espirituales.²³ Los conceptos de pureza y contaminación estaban en el centro de sus preocupaciones, de modo que, desde un punto de vista del contacto sacramental (en especial el bautismo o la ordenación), una relación de ese tipo con un *apóstata* debería causar una muerte espiritual similar a una apostasía real. En ese sentido: "El mundo, fuera de la Iglesia, era nada menos que el reino de Satanás".²⁴

Se consideraba, así, que un 'pueblo escogido' se había congregado junto a sus obispos incontaminados, sucesores de aquellos que no habían efectuado la 'entrega' (*traditio*) de los libros sagrados en la persecución de Diocleciano entre el 303-305. Los donatistas eran, o se consideraban a sí mismos, por diversas razones, los genuinos representantes del espíritu de san Cipriano (obispo de Cartago entre el 248 y el 258, fecha de su martirio), si no en la preservación de la unidad, al menos en la preocupación ardiente por la pureza de la Iglesia africana, heredera del espíritu del gran Tertuliano. Eran hombres para quienes *mundo* e *iglesia* eran realidades que se excluían mutuamente. El mundo representaba el error y la idolatría, la iglesia, una verdad esencialmente pura y santa. Era un sentimiento con raíces históricas en la región, "porque fue la Iglesia africana, en tiempos de Cipriano, en los años cincuenta del s. III, que había moldeado su teología oficial dentro de los moldes que pertenecieron al universo

²² P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967 pg. 213.

²³ Ver, *ibid.* pg. 219.

²⁴ Paul V. Beddoe, "Contagio en los Donatistas y en San Agustín", en *Augustinus* 156-9 (1995) pgs. 42-43. "Asombrosamente, añade Beddoe, la contaminación solamente se comunicaba por medio del contacto sacramental. Era por el bautismo (o por la ordenación) por el que se transmitía la infección" (*ibid.*).

espiritual de Tertuliano".²⁵ En esas circunstancias, el problema fundamental tanto teológico como pastoral del ambiente religioso norafricano estaba centrado en la naturaleza de la Iglesia como sociedad de los creyentes: "que para unos estaba hecha de puros y santos, y para otros incluía también a los pecadores como objeto de su deber salvífico".²⁶ La iglesia donatista conservaba una fuerte tradición episcopal, y se consideraba a sí misma ena especie de Arca de Noé, bien defendida por dentro y por fuera, inmune a la infección de la *traditio*, dominada por la contraposición del *intus* y el *foris*.²⁷

En este ambiente eclesial norafricano surge también Ticonio, el famoso exégeta donatista, muerto hacia el 390, y que fue el primero en elaborar "una teología de la santidad de la Iglesia como escatológica", en la que coexisten al interior de un solo cuerpo dos 'lados', 'partes', 'pueblos', o 'ciudades', que han de persistir hasta su separación en el juicio.²⁸ La presencia de un sentido de tolerancia ante el hecho de la existencia de pecadores al interior de una Iglesia *santa* era, en realidad, una cuestión importante de tener presente más allá de todo cálculo de naturaleza pastoral. Cabía, entonces, desde un punto de vista católico, la posibilidad de establecer vínculos solidarios entre estas partes adversarias de un mismo pueblo, que no debían destruir la pureza institucional, ni alejar definitivamente al pecador de una redención posible; y se hacía necesario concebir -desde un punto de vista básicamente filosófico- un verdadera *cadena* de elementos intermediarios que hicieran posible algún modo de *participación* en la redención y el perdón. Esto, evidentemente, no era posible, ni siquiera atractivo, para quienes acostumbraban 'gozarse del odio del siglo';²⁹ pero sí era posible para un hombre como Agustín, inspirado desde su primera formación filosófica en una tradición platónica, y luego, en una sólida visión de la Iglesia como sociedad en relación con el mundo. En ese contexto, suponemos que incluso la materia, es decir, el mundo de las cosas, participa de algún modo del bien soberano, de un modo análogo a como la Iglesia, *santa* en su realidad

²⁵ R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, pg. 107.

²⁶ S. Prete, *Introduzione al 'De civitate Dei'*, Bologna 1967, pg. 121.

²⁷ Ver R. A. Markus, op. cit. pg. 112.

²⁸ R. A. Markus, op. cit. pg. 116-17. Ticonio es el autor de un comentario perdido al Apocalipsis, en parte reconstruido por autores posteriores como Beato de Liébana (s. VII). Es importante allí la contraposición de la *civitas Dei* y la *civitas diaboli*; y un tema recurrente, al interior de una interpretación predominantemente alegórica, es el de la relación entre Cristo y la Iglesia. La posibilidad de que Ticonio haya sido "un griego étnico", y que en su condición de miembro de una minoría étnica "no se habría sentido en casa ni en la comunidad donatista ni en la católica", es examinada en detalle por Kenneth B. Steinhauser, "Ticonio: ¿Era Griego?", en *Augustinus* 156-159 (1995) pgs. 283-289.

²⁹ "Odio saeculi gaudemus", *Contra Gaudencio* I, 26, 29.

objetiva por la que es partícipe de Cristo, es a su vez en concreto forma imperfecta de esa Iglesia ideal. De este modo, la situación que queda al descubierto es que, en esta Iglesia en vías de perfección nunca totalmente alcanzada, viven entremezclados ciudadanos de una y otra ciudad.

IV. Ahora bien, desde los tiempos de la consolidación del catolicismo bajo Constantino, y el influjo de escritores como Eusebio de Cesárea, se había transformado en una creencia casi universal el conceder a este nuevo imperio cristiano un significado religioso y providencial. Se veía su advenimiento como indispensable para la realización del plan providente y salvador de Dios sobre el mundo. El evangelio se predica ahora el un *orbis romanus* unificado bajo la guía de emperadores cristianos. Si bien hay actitudes divergentes, como aquella que ve en el imperio una imitación satánica del reino de Cristo; o la ya reconocida posición de la iglesia africana de Cipriano, Tertuliano o los donatistas. Pero se impone de todas maneras una concepción triunfalista, perceptible ya desde los tiempos del *de mortibus persecutorum* de Lactancio, de comienzos del s. IV, escrito poco después, como afirma "de la muerte miserable de Diocleciano";³⁰ puesto que, "los enemigos de Dios siempre acaban recibiendo el pago merecido por sus crímenes".³¹ Así, entonces, se regocija Lactancio no en la victoria de los últimos tiempos, sino en aquella que se hace manifiesta "cuando los dominadores son dominados".³² Es la fe que triunfa en esta tierra sobre la *tiranía* y la *soberbia*, produciendo la *ruina* de sus enemigos. El *De mortibus persecutorum* no es un caso aislado; junto a este "horrible panfleto", Eusebio de Cesárea, "más sobriamente, pero no menos implacablemente. . . relatava en detalle la venganza divina contra quienes habían perseguido a la Iglesia".³³

Había sin duda razones para una cierta exaltación; la fe cristiana, poco antes subyugada, mostraba ahora ante la faz del mundo la solidez de su arraigo entre los pueblos de prácticamente todo el Imperio, y una Iglesia hasta hace poco humillada por el poder civil, contempla ahora la consolidación política del estado romano bajo el gobierno de emperadores cristianos. Agustín no se muestra totalmente ajeno a esta suerte de ideología cristiana, y habla a menudo de los *tiempos cristianos*. Cuando muere Teodosio, el 395, Agustín tiene 41 años. Es también el año de su consagración episcopal. Mucho después, cuando escribe el libro V de

³⁰ *De mortibus persecutorum* c. XLII.

³¹ Op. cit. c. V.

³² Op. cit. c. XVI.

³³ A. Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.", en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, A. Momigliano, Editor, Oxford 1970 (1963) pg. 79.

la *Ciudad de Dios*, en el 413, hace en la capítulo 26 un elogio de Teodosio como modelo de emperador cristiano. No profiere ahora, sin embargo, gloriosas alabanzas al imperio (indudablemente que los tiempos no estaban para ello); si bien es claro que Agustín tiene interés en destacar en forma sensata y discreta las virtudes familiares y cristianas del gobernante. Recuerda su victoria sobre el pretendiente Eugenio, esperanza tardía del partido pagano, "contra cuyo poderosísimo ejército combatió más orando que hiriendo". Elogia la humildad sabia de su carácter, alejado del orgullo hasta el punto de "alegrarse más de ser un miembro de la Iglesia que de reinar en la tierra". Recuerda su actitud admirable de religioso arrepentimiento frente a los lamentables sucesos de Tesalónica, al tiempo que no olvida referirse a su ausencia de vanidad. Hace notar, sin embargo, desde una perspectiva distinta de los defensores de un imperio sacro, cómo la felicidad verdadera, que es la eterna, se constituye en la auténtica recompensa de tales actos, y no en la felicidad temporal de la posesión de ciertos bienes, "concedidos tanto a buenos como a malos, entre los que están también la extensión, cualquiera que sea, del imperio, que dispensa siguiendo el gobierno que tiene sobre los tiempos". Lo que hace grande al emperador cristiano, entonces, no es la extensión de su poder, sino las virtudes cristianas que demuestra en el ejercicio de su gobierno. Así, Agustín quiere defender una tesis: "la del emperador, cuya verdadera 'felicidad' es totalmente espiritual e interior".³⁴

Esta es, sin duda, una posición muy diferente de la tradicional concepción helenística del gobernante, uno de cuyos grandes representantes en la antigüedad tardía había sido precisamente Constantino, el primer emperador cristiano, cuyas monedas ostentaban aún las insignias del *sol invictus*, del cual el monarca se suponía que era en la tierra su manifestación vicaria.

V. Por otra parte, no es fácil hallar en Agustín una teoría política o histórica expresa. La *Ciudad de Dios* es un libro de una mayor complejidad que un mero tratado. Tiene una dimensión y densidad similar a la *República* de Platón, y una cantidad de temas, información y erudición mayor aun que el *de Republica* de Cicerón. San Agustín quiere también delinear los caracteres de un tipo de hombre que esté a la medida de esta nueva *polis*, que ahora es más propiamente una *ciuitas*, es decir, la *ciudadanía*, en especial, un cuerpo de ciudadanos, una comunidad organizada. Se trata ahora de una ciudad de algún modo ajena a los reinos de la tierra, y de otro modo, ligada a un reino celeste. Era preciso conciliar, así, la aspiración

³⁴ Y.-M. Duval, "L'éloge de Théodose", *Recherches Augustiniennes*, vol. IV, pg. 176. Sobre el tema del imperio cristiano en el *De ciuitate Dei*, ver también la discusión de J. Van Oort en *Jerusalem and Babylon* (pgs. 154-163; "In the *City of God* no trace is to be found of a Christian Roman kingdom on earth", pg. 158).

cristiana de abstenerse de poseer en este mundo una ciudad permanente, junto con aceptar la conveniencia de alguna participación real en la política de esta ciudad.³⁵ En ese sentido, la *Ciudad de Dios* representa una superación católica del dilema donatista.

Ya hacia el año 410, veinte años antes de su muerte, san Agustín había abandonado la creencia en un gobernante cristiano que, en el mundo visible, fuera la contrapartida del Dios invisible. El orden social era, en esas circunstancias, concebido como formando parte del orden cósmico, de modo que el gobernante realiza en la tierra lo que Dios en el universo. Esta es la línea tradicional, que ha de reaparecer en cierto modo en algunos pensadores medievales como santo Tomás de Aquino. Para san Agustín, por su parte, lo terrestre y lo celeste, lo carnal y lo espiritual son categorías de orden tanto filosófico como bíblico. El maduro Agustín, parece posible deducir, piensa que las imágenes de origen filosófico forman parte de un esquema cosmológico; y que las de origen bíblico, conducen a la obra redentora de Cristo. La visión cosmológica suele ser más relacionada con aspectos *espaciales*, mientras que la visión bíblica más propiamente con lo *temporal*. Lo que Agustín parece realizar en su esfuerzo exegético, es yuxtaponer, a la concepción cósmico-espacial del orden político e histórico del mundo de la filosofía griega, una perspectiva de tipo bíblico temporal, de carácter rectilíneo, del acontecer del mundo. Se intenta evitar una actitud unilateral, de modo que, como afirma R.A. Markus, "la anterior asimilación de todo orden, humano, social, político, a un único orden cósmico que manifestaba una ley eterna, es, ahora decisivamente rechazada". La sociedad humana, por tanto, no podía ya ser tratada en términos propios del orden natural; en especial, la autoridad de los gobernantes sobre los súbditos no podía ya ser referida a una pretendida superioridad intrínseca de quienes gobernaban. Porque en un mundo radicalmente inseguro, el estado existe sólo "propter securitatem et sufficientiam vitae",³⁶ y como remedio de la condición original dañada por el pecado. Subyace en la concepción agustiniana una visión del poder político más en consonancia con el hombre herido por el pecado.

VI. Ahora bien, esa sociedad terrenal a la que se ha hecho referencia anteriormente, no se confunde necesariamente con la *ciudad terrena*, pues esta última agrupa más propiamente al contingente de voluntades que han elegido como bien superior lo temporal.³⁷

³⁵ Ver, R. A. Markus, op. cit. pg. 75.

³⁶ Ver, R. A. Markus, op. cit. pg. 95; *Ciu.* XXII, 22, 4.

³⁷ Lo decía bien E. Gilson: "El sentido preciso de *civitas terrena* es, pues, el de 'Ciudad de los hijos de la tierra', es decir, de sociedad cuyos miembros, vinculados como están por un amor exclusivo o preponderante de las cosas de la tierra, consideran a la tierra como su única o su verdadera ciudad" (*Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, versión castellana, Buenos Aires 1954, pg. 66).

La sociedad terrenal a la que me refería, comparte su existencia en la temporalidad con los ciudadanos que conforman, por un libre consenso, la ciudad celestial, de modo que, aunque ambas ciudades son de por sí inasimilables, coexisten inseparables en la historia, y sólo serán separadas al final de los tiempos.

Así, entonces, en conformidad con la visión cosmológica del gobierno aludida, este es visto como formando parte de un gran orden jerárquico, cuyo objetivo es conducir al hombre hacia sus fines supremos. Esta es una perspectiva que ha de lograr gran validez en el medioevo, aunque no es la que encontramos en el Agustín maduro. El *De regimine principum* (cap. XII) de santo Tomás, es un buen ejemplo de aquel punto de vista de tipo cosmológico.

En la naturaleza de las cosas, dice, se encuentra un régimen universal y uno particular. El universal, en cuanto todo se contiene bajo el gobierno de Dios. . . El particular. . . el que se encuentra en el hombre, máximamente similar al divino. Pues así como todas las criaturas corporales y todas las virtudes espirituales están contenidas bajo el gobierno divino, así tanto los miembros del cuerpo y las restantes fuerzas del alma son regidas por la razón; como la razón en el hombre, así Dios en el mundo. . . y esto atañe máximamente al oficio del rey. . . de modo que él es en el reino como el alma es en el cuerpo, y como Dios en el mundo.

En Agustín, en cambio, su concepción de gobierno terrestre está fundada en una visión en que los propósitos del género humano, a menudo contradictorios, así como las incertidumbres, las tensiones no resueltas de la sociedad, hacen necesarios los gobiernos y autoridades humanas. Con mucha propiedad, en relación con nuestro tema, R. A. Markus señala: "en lugar de la confianza aristotélica en un orden establecido, la tradición agustiniana está inspirada más bien en un sentido de su precariedad, y por un pensamiento de la proximidad perpetua de desintegración".³⁸

Cuando Agustín emprende la realización del *de ciuitate Dei* aparece, así, liberado de una doble tentación: la de concebir el cristianismo como *de otro mundo* o, por el contrario, como identificado con la autoridad imperial de este mundo. Asistimos, de ese modo, a una drástica devaluación de la idea de *tempora christiana*.³⁹ En el sermón *De ubis excidio* (cuya autenticidad, sin embargo, no está del todo establecida) se recuerda cómo Dios "flagela tanto a justos como injustos", y se hace ver "cuán inestables son, y caducas, todas las vanidades del

³⁸ R. A. Markus, op. cit. pg. 177.

³⁹ op. cit., pg. 33.

siglo y sus mentirosas locuras". El imperio, puesto en la balanza no resiste comparación con Cristo, pues "nada creado se compara con el creador."⁴⁰

VII. En el prólogo de *la ciudad de Dios*, san Agustín afirma saber:

de qué fuerzas haya necesidad para persuadir a los soberbios, cuán grande es la virtud de la humildad, la que hace que su altura, que no ha hecho uso de la arrogancia humana sino que ha sido concedida por la gracia divina, trascienda, dice, todas las cumbres terrenas que vacilan en su movilidad temporal.

Traza aquí, en pocas palabras, uno de los elementos principales que dan existencia a la ciudad terrena, a saber, la soberbia, como opuesta a la humildad. En una ambientación neoplatónica, la audacia (*tólma*) señala el estado del hombre que se dirige hacia el lugar contrario de la divinidad, pone en sí mismo el fundamento de su propia existencia, e ignora a Dios, su origen.⁴¹ Se trata de un acto de ilegítima auto-afirmación, por la que el hombre, caído en la generación, se encuentra en el estado que Plotino llama la *diferenciación primera*, que es el olvido de Dios, el padre, el origen. Por el contrario, el verdadero conocimiento de sí está en conocerse a sí mismo, que es conocer su propia alma, y en ella, lo divino y luciente, que da consistencia a nuestra propia luz. En el *De magistro*, san Agustín había de seguir muy de cerca un aspecto de estas últimas ideas, que parecen provenir originalmente del *Alcibíades* de Platón. En ese olvido de Dios hay un intento de ser como Dios, de suplantarlo: de ahí que, en referencia a los seguidores de Mani, que pensaban que la naturaleza del alma es la misma que la de Dios, dice: "se volvieron por ello tinieblas más densas, porque se alejaron más de ti con una arrogancia horrible" (*Conf.* VIII, 22). En ese alejamiento altanero de Dios está el origen mismo de la ciudad terrena.

VII. Pero se trata aquí (puesto que queremos hablar ahora más propiamente de la *Ciudad de Dios*) de distinguir en primer lugar *secundum scripturas nostras*, aquel género de hombres que *viven según la carne* (*Ciu.* XIV, 1), *siervos de sus apetitos* (*Ciu.* XII, 22), de *voluntad perversa* (XII,1), que *han defecionado de Dios* (*Ciu.* XII, 9), en quienes *domina el apetito de dominio* (*Ciu.* XIV, 28; XV, 7), *viviendo según el hombre* (*Ciu.* XVI, 17), *presumiendo de su virtud* (*Ciu.* XVII, 4, 3), *ignorantes* de la justicia de Dios, y queriendo constituir la suya propia (*ibid.*). Todo se resume, en último término, en aquella sola actitud de espíritu que llamamos *soberbia*. Y esta actitud se nutre en nosotros de un amor que es de tal manera dirigido hacia nosotros mismos, que engendra en nuestro espíritu el desprecio del creador. He aquí el paradigma sin atenuantes: nos hallamos ante una suerte de *temeridad*,

⁴⁰ *De urbis excidio*, c. VII.

⁴¹ Cf. *Enéada* V, 1, 1.

entonces, que nace de una perversión en los órdenes del amor; un amor primero en el hombre, una ignorancia primera, orgullo y desprecio originario, por el que la criatura funda en sí misma un origen que no le pertenece, tomando el lugar del creador.

De ahí que "dos amores hicieron dos ciudades, a saber, a la terrena el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, y a la celeste, el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo" (*Ciu.* XIV, 28). De allí que, aquellos ciudadanos de la terrestre, "se exalten en su sabiduría bajo el imperio del orgullo (*superbia*)", para honrar y servir "a la criatura más que al creador" (*Ibid.*, Rom I, 21-24). Ahora bien, es posible, por otra parte que la idea más específica de una *ciudad de Dios* pudo haber sido sugerida más directamente a Agustín en la expresión "civitas Dei", de la Septuaginta πόλις τοῦ θεοῦ: "y esto, más que ninguna otra implicancia del latín 'ciuitas', es la razón para el uso por parte de Agustín".⁴² Frente a ese amor disperso de los ciudadanos de la ciudad terrena, se está el amor integrador del Dios que unifica en la paz a los ciudadanos de la ciudad celeste.

VIII. La sociedad de los que viven según el hombre tiene un prototipo angélico: los *ángeles desertores* fundaron la sociedad que se agrupa en la ciudad del demonio, desde el instante en que se apartaron de Dios por una decisión libre de su voluntad. Esta *deserción* tiene lugar en el seno de la razón angélica, cuando el amor de sí mismo hace imposible en ella el acto por el cual toda razón recta ama a quien la crea, y le adora como a Dios. Así, mientras unos se acogen a Dios con un amor santo, otros "se abrazan en el amor impuro de su propia grandeza" (*Ciu.* XI, 33). Nos hallamos, entonces, en presencia, según Agustín, de una audacia orgullosa, que se coloca por eso mismo en una actitud de sedición frente al orden establecido por Dios, y decide fundar una ciudad adversaria mediante la elección voluntaria de sí mismos.

Esta primera ciudad angélica de orden adversario queda, entonces, fundada en esta apostasía primera; y lo que transforma a estos adversarios poderes angélicos en enemigos poderosos, es que ellos siguen siendo naturalezas racionales, y por eso mismo, buenas. De ahí que Agustín describe la existencia de dos sociedades angélicas, que son ellas "disparas entre sí y contrarias: una buena por naturaleza y recta por voluntad; y la otra, buena por naturaleza, pero perversa por voluntad" (*Ciu.* XI, 33).

La ciudad del diablo, en consecuencia, surge en el instante mismo de esta secesión angélica. Es una división primordial, surgida fuera de la historia, pero que está destinada a marcar decisivamente el curso de la historia humana. En este amor perverso original se habrá

⁴² G. J. P. O'Daly, *Augustinus-Lexicon* vol. 1 Fasc. 7/8, 969.

de sustentar el *apetito de dominio* de los ciudadanos de la ciudad terrestre.⁴³ De ahí que una *libido dominandi* caracterizará en forma indeleble la historia de la humanidad, en tanto los que viven según el hombre han de persistir en la inversión fundamental de sus amores. Y como esta ciudadanía es buena conforme a su naturaleza, continúa operando de un modo que pretende imitar los actos de aquella sociedad que no solo es buena por naturaleza, sino también por voluntad. En esas circunstancias, afecta "perdonar a los vencidos y abatir a los soberbios";⁴⁴ y así, lo que es propio de Dios "lo pretende también para su alma el espíritu engreído" de la ciudad terrena.⁴⁵

IX. El uso inmoderado de la libertad concedida por el creador en la elección de los bienes, que es propio de las naturalezas racionales, ha conducido a esta escisión fundamental, presente en el orden creado. No es, por tanto, una misma cosa la ciudad terrestre que las naciones o gobernaciones terrestres. No es una misma cosa el imperio que la ciudad del demonio; ni tampoco, por otra parte, se iguala la ciudad de Dios a la Iglesia, al menos en cuanto ella reúne en el siglo, por decir así, a pecadores y justos. Así, entonces, conviven en el Imperio y en la Iglesia tanto habitantes de la ciudad terrena como de la celeste. Pero el imperio (y Babilonia) toman a menudo el carácter de símbolo de la ciudad terrestre, y la Iglesia, en especial la *ecclesia* de los últimos tiempos, símbolo de la celeste.⁴⁶ Porque Agustín piensa más bien que ambas ciudades están mezcladas en la historia, usando conjuntamente de los bienes temporales y afligiéndose de males que les son comunes. Lo que las separa no es el uso, sino el disfrute diverso de los bienes, y una actitud divergente frente a ellos: "diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur".⁴⁷

X. Ambas ciudades coexisten incluso en nosotros, en cuanto elegimos ordenada o desordenadamente nuestros fines. Aunque la ciudad que predomina en nosotros tiende a crear un hábito constante, un estado de lealtad más permanente y continuo; ello en especial en relación con la adhesión del hombre con Dios: pues se supone que es por naturaleza que la

⁴³ La *ciudad terrena* representa un concepto bastante amplio. Como lo resume J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon*: "The earthly city encompasses all those who live according to man, according to the flesh, and not according to God's will; basically the earthly city includes everything that does not belong to the city of God. In this way the Roman Empire is *terrena civitas*, but the *terrena civitas* does not coincide with it" (p. 131).

⁴⁴ Virgilio, *Eneida*, VI, 835; *Ciu.* Prólogo.

⁴⁵ Ver, *Ciu.* Prólogo.

⁴⁶ Para una interesante discusión sobre la ciudad de Dios y la Iglesia en san Agustín ver J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, pg. 123-131, en que se concluye que, en cuanto *ecclesia* y *civitas Dei* tienen un significado escatológico, ellas pueden ser identificadas entre sí.

⁴⁷ *Ciu.* XVIII, 54, 2.

criatura humana se adhiere a Dios como a su bien superior. Ahora bien, la criatura racional llama bienes a aquello que por naturaleza perfecciona su propio ser, y la hace feliz. Si el hombre respeta en su elección el orden de los bienes que tiene en Dios su principio y su culminación, se hace bueno en los bienes elegidos; si trastoca el orden, se hace malo y finalmente infeliz en esos mismos bienes, por una elección desordenada. De ahí que, lo que distingue a un tipo de ciudadano de otro, es su estado de plenitud interior producido por la adquisición de los bienes que busca y disfruta. El recto orden del amor frente a un orden recto de los bienes elegibles, ha de producir en el ser racional lo que Agustín llama *felicitas*; siendo su contrario *miseria*. Quien posee la primera, es *beatus*; el que la segunda, *miser*. Son consecuencias diversas de actitudes divergentes frente a los bienes, y a su uso y disfrute. Se trata, en resumidas cuentas, del vivir según la carne y el vivir según el espíritu.

La división, sin embargo, no es tan fácil de establecer. Busca también la ciudad terrestre la paz, busca la plenitud que proviene de la llamada felicidad en ciertos bienes. los que son estimados también por la celeste. Lo que diferencia a una y la otra ciudadanía es la búsqueda, el anhelo de auto-satisfacción que, en la terrena, convierte en vicio sus de otro modo justas aspiraciones. Pues, "en la ciudad terrena, todo el *uso* de las cosas temporales está referido al disfrute de una paz terrena".⁴⁸ Es este un bien terrenal, aunque sin duda muy digno de aprecio, hasta el punto de que, "usamos también nosotros la paz de Babilonia";⁴⁹ aunque la ciudad celeste utiliza estos bienes *tamquam peregrina*. Si bien, entonces, el uso es común a una y otra ciudad, el fin de este uso es propio en cada una y muy diverso.⁵⁰

Esta situación crea estados diferentes de satisfacción espiritual en los ciudadanos de ambas ciudades. Los de la celeste, han de alcanzar un estado de felicidad que es plenitud verdadera de sus aspiraciones; los de la terrestre, por causa de la insatisfacción metafísica de los bienes a los que aspiran, un estado de inquietud resultante de esa ausencia de plenitud completa. Por último, en una perspectiva escatológica, ambas ciudades tendrán un fin diferente.

XI. Con claridad meridiana, san Agustín traza el camino que a través de la historia ha recorrido la ciudad terrestre. A la acción divisoria de los ángeles rebeldes, se añade ahora la sedición primera del hombre frente a Dios. No es precisamente Adán, figura más propiamente de Cristo, como Eva lo es de su Iglesia.⁵¹ Y aunque en Adán todos fuimos castigados, su

⁴⁸ *Ciu.* XIX, 14; cf. XIX, 17.

⁴⁹ *Ciu.* XIX, 26.

⁵⁰ Ver, *Ciu.* XIX, 17.

⁵¹ *De genesi contra manichaeos* II, 24, 34.

desobediencia, tramada por la seducción del poder angélico perverso, fue más perdonable que la de los ángeles. Adán, "sin experiencia de la severidad divina, pudo haberse equivocado creyendo que su falta era venial".⁵² El verdadero fundador de la ciudad terrena en la tierra y, por tanto, en la historia sacra, es Caín (*Ciu.* 15, 1).⁵³ Él es el primero en edificar ciudad y en asentarse en esta tierra como habitante definitivo; no así Abel, que "cual peregrino, no fundó ciudad".⁵⁴ De este modo, en Abel se inicia la descendencia de los que han habitado la tierra como pasajeros hacia la eterna, siendo en este caso Dios el verdadero fundador de esta mística ciudad.

La envidia acongoja el alma de Caín hasta hacerle destruir a su hermano; por eso Caín, "el primer fundador de ciudad terrena, fue un fratricida".⁵⁵ Sin duda que esta actitud envidiosa es ciertamente un resultado de la soberbia propia de los habitantes de la ciudad terrestre.⁵⁶ El sedentario Caín mata al pastor Abel, creándose así dos arquetipos de hombre, fundadores de dos sociedades humanas: una raza que habita las ciudades y se establece al resguardo de sus muros, otra que peregrina con sus ganados en busca de pastos. El verdadero mal de Caín estaba en la división que hacía de sus ofrendas: "dando a Dios algo de lo suyo, pero dándose a sí su si mismo".⁵⁷ Es decir, su apego a la tierra y los bienes terrenos le impedían ofrendarse a sí mismo en la actividad ritual misma del sacrificio, oscureciendo los actos de ofrenda que hacía a Dios. Su pecado, por consiguiente, contra su hermano, es consecuencia de su falta de generosidad contra Dios.

En esta difícil confrontación entre lo eterno y lo temporal, san Agustín ha utilizado un término ya antiguo para expresar sus propias intuiciones, a saber, el de peregrino. El hombre *peregrina* en esta tierra, pues los bienes que constituyen su heredad paterna no son de aquí. En sentido estricto, el peregrino es el que viaja al extranjero y, por eso, se halla fuera de casa. Desde otra perspectiva, el peregrino del que aquí se habla no es alguien que huye, sino más bien un ser que voluntariamente se encamina hacia un lugar que considera su

⁵² *Ciu.* XIV, 11.

⁵³ Se trata, sin embargo, de una tipología, como afirma E. Lamirande, "bastante poco rigurosa". "en efecto, continúa, puesto que es el pecado el principio de división (*En. Ps.* 136, 1) se le encuentra ya en Adán y es con este último que debería comenzar la ciudad terrestre" (Augustinus-Lexicon, vol 1 Fasc. 7/8, 961).

⁵⁴ *Ciu.* XV, 1.

⁵⁵ *Ciu.* XV, 5: "primus itaque fuit terrenae ciuitatis conditor fratricida".

⁵⁶ En *De Genesi ad Litteram* XI, 21 Agustín efectivamente decía: "Porque para cualquiera que reflexione está a la vista que la soberbia no nace de la envidia, sino que más bien la envidia de la soberbia".

⁵⁷ *Ciu.* XV, 7: "dans Deo aliquid suum, sibi autem se ipsum".

verdadera patria y hogar, y en donde no ha de ser ya más un extranjero. La idea de peregrinación tiene en Agustín un sentido claramente escatológico. La Ciudad de Dios, enraizada en el tiempo de los hombres, vive de la fe mientras "peregrina entre los impíos"; pero su estabilidad verdadera está en su "eterna morada" (*Ciu.1 praef.*). El *cursus temporum* indica el avance, el devenir viajero de la realidad del mundo en medio del cual el peregrino, *per patientiam*, está a la espera del reino eterno.

Si la posesión de ciertos bienes hace feliz al hombre, piensa san Agustín, la posesión del bien superior, por lo mejor que hay en nosotros, será el fin de nuestra vida; de modo que la felicidad no ha de ser otra que la *plenitud* tan deseada del hombre. Sintetizando admirablemente este estado de cosas, Hans Urs von Balthasar se expresa de este modo:

Así, no hay en el reino del ser más que dos movimientos: aquél que va hacia lo alto y hacia la verdad (*caritas*), aquél que va hacia abajo y se aleja de la verdad para ir hacia la apariencia (*cupiditas*); todo ser temporal e histórico no tiene otra elección que entre estos dos movimientos. En la historia del mundo, en la historia de la salvación y de la Iglesia, ninguna otra cosa interesa a Agustín".⁵⁸

La dialéctica fundamental de los amores se muestra así como un principio universal de polarización, que surge de la naturaleza intencional misma de la raza humana. Las criaturas racionales en su conjunto y en su avance en la historia se encuentran agrupadas por la dirección de su amor trascendente (*caritas*), o de su ambición humana (*cupiditas*), de carácter *descendente*, y dan forma así a estas dos ciudades que conviven y se entremezclan en la tensa historia del hombre. Pero esta dialéctica es parte solo de la realidad histórica, de las "cumbres terrenas que vacilan en su movilidad temporal" (*Ciu. 1 praef.*). Es con todo finalmente la eternidad la que prevalece, presente en el tiempo mediante una comunidad organizada: una *ciuitas Dei*.

Artículo publicado en *Sapientia Patrum*, Homenaje al Prof. Sergio Zañartu Undurraga, S. J., Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 235-252.

⁵⁸ Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, vol. II, Aubier, versión francesa (1968) pg. 128.