

# La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual

Salvador Antuñano Alea

## I. Introducción

*No será de grande ánimo quien se admire  
de que caen los muros y las vigas  
y se mueren los mortales<sup>1</sup>.*

Según Posidio, al final de su vida, en la estrechez del sitio de Hipona, San Agustín repetía esta frase, variante al parecer de otra de Plotino<sup>2</sup>. Con esas palabras, tanto el Filósofo como el Obispo aludían a la inconsecuencia lógica de maravillarse de la caducidad del mundo y sus cambios. Puede ser que no sea muy lógico extrañarse de la contingencia, pero ciertamente es muy frecuente –quizás nos pasa a todos, quizás les pasaba también a ellos y sus frases no eran sino una vía de consuelo-. Y nos pasa sobre todo cuando nos toca vivir un tiempo de intensos cambios, una era convulsa, como también le tocó a San Agustín: vemos que muchas cosas se caen a trozos, a veces cosas muy queridas, y podemos tener la tentación del pesimismo y la desesperanza. Pero esto, como indica MacIntyre<sup>3</sup>, son lujos culturales que no nos están permitidos en el tiempo presente. Más bien debemos analizar bien las cosas, distinguir lo esencial de lo accesorio y descubrir las causas de los cambios para poder pensar en alguna solución ante lo que, en ocasiones, parece el hundimiento.

Lo que buscamos en esta jornada, siguiendo la exhortación de Benedicto XVI, es alcanzar “una visión global del mundo y del tiempo, una visión

---

Artículo recibido el 17 de febrero de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de junio de 2012.

<sup>1</sup> POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 28.

<sup>2</sup> Cf. PLOTINO, *Eneadas*, 1, 4, 7 (15-3).

<sup>3</sup> Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue*, 1.

verdaderamente libre y pacífica”<sup>4</sup> de la historia humana. En la presente exposición intentaremos descubrir el valor que puede tener hoy la reflexión que hizo San Agustín en un tiempo parecido en no pocos aspectos al nuestro. Para ello, hablaremos primero de la tensión que ambas ciudades experimentaban en su época, nos detendremos a considerar el análisis que hace el Obispo de Hipona y, finalmente, intentaremos hacer algunas aplicaciones a nuestra circunstancia.

## II. La tensión entre las dos ciudades en el tiempo de San Agustín... y el nuestro

Sería demasiado largo hacer una exposición detallada de los cambios que ocurrían en los siglos IV y V. Y tal vez también resultara ocioso, pues, al menos en términos generales, son ampliamente conocidos: el crecimiento de la Iglesia favorecida por el edicto de Milán (313) y sobre todo el de Tesalónica (380), la crisis arriana, las invasiones bárbaras, la división del Imperio entre Oriente y Occidente, la recuperación económica y la subsiguiente decadencia... El simple enunciado de estas cosas nos hace ver que el tiempo de San Agustín no era precisamente una época serena y estable. No pretendemos entrar en el análisis minucioso de esos hechos, pero quizás si convenga subrayar alguno de ellos para comprender mejor el modo en que San Agustín hablará de las dos ciudades.

### II.1. Tensión del mundo consigo mismo

Quizás lo primero que haya que hacer para hablar de la tensión entre las dos ciudades en el tiempo de San Agustín sea ver la tensión de una de cada una de ellas consigo misma. En cuanto a la ciudad terrena, es decir, el mundo del tiempo de San Agustín –concretamente la civilización romana– hacía ya mucho que estaba en crisis. No se trataba de un mero cambio de dinastía o de un peor ciclo económico, ni tampoco de una campaña contra un enemigo exterior, ni siquiera una guerra civil más; en todo eso Roma estaba ya demasiado avezada. Con crisis de ese tipo había sobrevivido ya más de mil años. Ahora era diferente. Roma había crecido tanto que ya no se sostenía en pie. Eso había generado divisiones crónicas entre Oriente y

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía de la Santa Misa para la Nueva Evangelización*, 11 de octubre de 2011; citado por la convocatoria de la Jornada de Estudio.

Occidente, que habían sido superadas por nuevos –e inestables– intentos de unidad. A la división política había que añadir la división social: si en los siglos anteriores todos los pueblos conquistados habían terminado integrándose como ciudadanos del Imperio, en los últimos tiempos los bárbaros que entraban en él mantenían formas de vida propias. La división social contaba también desde hacía ya mucho con otro obstáculo: la unidad religiosa estaba fragmentada. Es cierto que Roma había sido tolerante con casi todas las religiones, pero porque casi todas terminaban asumiendo el culto imperial. Menos el cristianismo. Roma había perseguido la fe cristiana porque la entendía como un acto de sublevación. Pero no había dado resultado: cada vez había más cristianos, y la unidad espiritual del Imperio se rompía. Las cosas no mejoraron demasiado en ese sentido con el Edicto de Milán que trajo la tolerancia a los cristianos, ni siquiera con el de Tesalónica que convirtió esta fe en religión del Imperio. En realidad lo que ambos edictos consiguieron fue cambiar las tornas, pero no conseguir la unidad religiosa –esta sobrevendría más tarde, con la desaparición del paganismo–. Por supuesto, la economía tenía también sus problemas, sobre todo en Occidente. Diocleciano y Constantino intentaron remediar la durísima crisis del siglo III, pero para ello fortalecieron un monopolio estatal que, si bien pudo recuperar el desarrollo económico durante un tiempo, a la larga resultó contraproducente. Por su parte, los gastos militares eran inmensos y el ejército ya no podía mantener seguras las fronteras –aparte de estar formado, incluso en sus oficiales, por un buen número de soldados de origen bárbaro–.

Es posible que cada uno de esos factores por separado, o incluso todos juntos podrían haberse conjurado si fueran sólo problemas en sí mismos. Pero en realidad eran síntomas del verdadero problema: la pérdida de una identidad propia, de una mentalidad que sirviera de referencia a todo el Imperio, la unidad de unos valores verdaderamente compartidos y no simplemente dados por supuesto. Durante siglos Roma había ido creciendo y aunando pueblos y voluntades. Se había levantado convencida de que su destino era dominar el mundo –“*tu regere imperio populos Romane memento*”<sup>5</sup>–. Y hacerlo, además, con la magnanimidad y nobleza de los héroes: tenía derecho a regir para sacar al mundo de la barbarie y humanizar la tierra. Ahora sin embargo, la tensión era centrífuga. La antigua idea de la Roma eterna, señora del mundo, se resquebrajaba. El saqueo de Alarico (410) sólo mostró que hacía tiempo que Roma ya estaba rota y que

<sup>5</sup> VIRGILIO, *Aeneis*, VI, 851.

los hombres no se moverían mucho más por salvarla. El sentido trágico y heroico del mundo antiguo estaba agotado y ya no convencía sino a unos cuantos nostálgicos.

## II.2. Tensión de la Iglesia consigo misma

Por otra parte, desde el siglo I la fe cristiana había ido creciendo cada vez más, aunque no sin dificultades. En el tiempo de San Agustín la Iglesia ocupaba un lugar importante y respetable en la sociedad y con ello comenzaba a suplir los vacíos que dejaba el Imperio y podía ejercer libremente su labor. Pero la oficialización de la fe tenía también consecuencias menos amables. Para empezar la vinculación con el poder político, que no renunciaría nunca a la tendencia a querer controlarla. Por otra parte, si es cierto que el cristianismo creció con mayor facilidad a partir del Edicto de Milán, también lo es que en buena medida derivó en un cristianismo sociológico, no siempre con el nivel de convencimiento de la época de los mártires. El edicto de Teodosio había optado por la fe católica en detrimento del arrianismo –que había sido favorecido por la dinastía constantiniana–. Esto contribuyó ciertamente a la unidad de la fe y a intentar recuperar la unidad espiritual del Imperio, pero implicó también la persecución de los herejes y de los paganos, con el consiguiente resentimiento. Y es que en el siglo IV y V los cristianos estaban de hecho muy divididos: aparte de los católicos y los arrianos quedaban todavía grupos de adopcionistas y monarquianos y de muchas otras herejías antiguas, además de las nuevas que en ese momento surgían de las tesis de Pelagio y de Nestorio. En el norte de África, además, había una división muy dura entre los donatistas y los católicos.

Todo esto cuestionaba no sólo la unidad de la Iglesia sino también la verdad de cada grupo: todos pretendían ser la Iglesia verdadera y, en consecuencia, trataban a los demás de falsarios. Eso generaba una tensión en ocasiones muy fuerte que derivaba en violencia –como las intrigas de Teófilo de Alejandría contra San Juan Crisóstomo (402), la de los monjes de Egipto contra el Patriarca Proterio de Alejandría (asesinado en 457), o la de los circunceliones donatistas–<sup>6</sup>. A veces se hacían intentos de reconciliación y unidad, sobre todo a través de los concilios locales, pero no siempre daban el fruto esperado.

<sup>6</sup> Cf. POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 10.

### II.3. Tensión del mundo con la Iglesia

Por otra parte, Roma, que venía de una larga tradición de dominación, acostumbrada al culto imperial pagano, no podía dejar sin más que la Iglesia cayera fuera de su poder. Cuando vio que era inútil intentar erradicar al cristianismo, quiso utilizarlo en su servicio. Por eso Constantino y sus sucesores optaron por el arrianismo, pues sus presupuestos teológicos se adaptaban bien a la sustitución de la teología imperial pagana por una de corte cristiano que permitía trasladar la concepción monoteísta radical –con la exclusión de la divinidad del Hijo– a una concepción imperial monárquica: un Dios en el cielo y un emperador en la tierra, como representante y símbolo suyo. Pero después de más de medio siglo de primacía arriana, Teodosio restableció la doctrina católica y la declaró religión oficial. El desplazamiento de la sede imperial a Milán (286) y a Constantinopla (330) favorecerían el fortalecimiento de la independencia de la Iglesia en Occidente. Aún así, el propio Teodosio y sobre todos sus sucesores tuvieron varios conflictos con la Iglesia, bien porque intentaban controlarla, bien porque la Iglesia juzgaba críticamente algunas de sus actuaciones –y la historia posterior de la Iglesia en Oriente muestra en qué medida mantuvo el Emperador su primacía–.

La tensión entre la Iglesia y el mundo tenía una base mucho más honda. Se debía en realidad a la diferencia de mentalidad de la fe cristiana y el paganismo. Es cierto que, como recuerda Ratzinger, los primeros cristianos no discutieron con las religiones antiguas, sino con la filosofía<sup>7</sup>. Pero esto implicaba, entre otras muchas, dos cosas: en primer lugar, al medirse la fe cristiana con la filosofía pagana, además del esfuerzo intelectual de reformularse y de comprenderse mejor a sí misma, entraba en diálogo y discusión con las formas más elevadas de la mentalidad antigua. Por otra parte, aunque no siempre se expresara en claves rigurosamente lógicas –que la mayoría de la población probablemente no tendría– el testimonio de vida cristiana interpelaba y ponía en cuestión las formas paganas de vida. Y por su parte el paganismo hacía algo parecido: algunos de sus más grandes intelectuales –Celso, Porfirio– analizaban críticamente la fe cristiana y el ambiente general no dejaba de exponer sus creencias y costumbres a los cristianos. De esta forma, la discusión sobre las mentalidades era tanto especulativa-fundamental como práctica-existencial y se daba, en realidad, tanto entre los intelectuales como en el pueblo llano.

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, I, 3, 1.

La discusión sobre las mentalidades no era sólo entre cristianos y paganos. También estaban los gnósticos, diferenciados en innumerables sectas. Aunque algunos círculos cristianos se vieron fuertemente influidos por sus doctrinas y estilo, hasta el punto de que a algunos Padres se los podría considerar gnósticos, en general los gnósticos no eran en rigor cristianos, pues no admitían la historicidad de la Encarnación –la reducían a un mito o a un mero símbolo místico–. Probablemente su origen estaba en las religiones místicas paganas, pero en el siglo IV-V se trataba más de una filosofía religiosa que del cumplimiento de unos ritos para adorar a los dioses. Las sectas a veces eran muy grandes, estaban diseminadas por buena parte del Imperio, y contaban con una estructura jerárquica y con medios de financiación –tal era, en tiempo de San Agustín, el caso de los maniqueos–. El enfrentamiento con la Iglesia era claro y patente, pero también los filósofos paganos –Plotino, por ejemplo<sup>8</sup>– los acusaban de irracionales y embaucadores.

De este modo, lo que en realidad estaba en el fondo de todos los cambios era la visión básica de la realidad, una metafísica y una antropología subyacentes, de las cuales dependería todo lo demás. Por la historia posterior sabemos que al final prevaleció la idea cristiana. Puesto que esa idea suponía un cambio radical de entender el mundo, el hombre y Dios de lo que hasta entonces se había pensado, se terminó generando una nueva época y una nueva cultura. Pero nada de esto estaba claro en los días de San Agustín. Por el contrario, lo que se veía y constataba era la oposición cada vez más radical del paganismo y el cristianismo.

Seguramente el lector habrá advertido ya algunas semejanzas entre los problemas del siglo IV-V y los del nuestro. A primera vista podría parecer quizás extraño, porque entre ellos y nosotros ha pasado mucho tiempo y –según supone la ley moderna del progreso– no debería haber regresiones en la historia. Pero si se consideran más detenidamente el asunto, se pueden ver dos cosas. La primera, que aunque no lo llamemos regresión –y quizás deberíamos hacerlo– ciertamente nuestro mundo ha dejado en gran medida de ser cristiano y, también en gran medida, vuelve a formas de paganismo<sup>9</sup>. La segunda, que tal vez, a pesar de la distancia temporal, el modo de ser del hombre no haya cambiado tanto, sino que siga, por el

<sup>8</sup> Cf. PLOTINO, *Ennéades* II, 9, 4.

<sup>9</sup> En realidad, no es sólo volver al paganismo, sino apostatar de una mentalidad que, de hecho, se había mostrado superior al paganismo.

contrario, teniendo las mismas estructuras básicas de toda su historia, las mismas preguntas –que por eso se llaman perennes– y las mismas dificultades en su camino.

Así, podemos fácilmente reconocer que en nuestros estados actuales una tendencia creciente al control omnímodo del individuo. El secularismo y el laicismo son condiciones necesarias para ello y expresión de esta tendencia. Por eso es lógico que entre el estado y la Iglesia surjan desavenencias. Todos aquellos grupos religiosos y filosóficos, con los intereses que tenía cada uno de ellos, su propia jerarquía de valores, encuentran fácilmente un reflejo en el pluralismo de nuestras sociedades y en su tendencia al relativismo. También puede verse una semejanza –aunque con profundas diferencias– entre la invasión de los pueblos bárbaros de aquel tiempo y los flujos migratorios a Occidente en las últimas décadas. Quizás la misma crisis económica que sufrimos sea también un síntoma que guarde relación con la de esa época, si es que no se debe simplemente a un cambio de ciclo sino a una crisis de valores en la que la sociedad ha abandonado sus ideas y creencias previas, pero no tiene asumido todavía ningún sistema coherente. Las guerras que desde hace décadas se libran en la periferia de Occidente, y el resultado incierto de algunas de ellas, nos recuerda también a determinadas campañas de aquel entonces con los persas, los hunos y los godos –por más que todavía no hayamos llegado a nada parecido a la derrota de Adrianópolis (378), con la aniquilación de dos tercios del ejército–. No puede dejar de mirarse con preocupación la satisfacción inconsciente en el propio desarrollo –por ejemplo los logros científicos y técnicos– y el insensato menosprecio a los valores de verdad y bien que los han posibilitado, así como el escandaloso e impune desprecio de determinadas formas de la vida humana... Hay, en definitiva, suficientes puntos de contacto como para que, al estudiar esa época y el análisis que de ella hace San Agustín, no nos sintamos aludidos...

Basten estos breves rasgos para hacernos una idea sobre algunas de las tensiones vividas en los siglos IV-V y darnos cuenta de las semejanzas que pueden tener con nuestro tiempo. El Obispo de Hipona se verá implicado en ellas, las tomará como materia de reflexión, buscará solucionarlas y, a partir de su experiencia, nos dejará también algunas pautas para afrontar situaciones parecidas.

#### II.4. La causa de la tensión: *invidia*

Pero antes de pasar al análisis que de su mundo hizo San Agustín, nos gustaría apuntar una idea que creemos está en la base de las cosmovisiones paganas a las que el Obispo quiere responder. Toda cosmovisión, para poder serlo, tiene que enfocar la realidad desde un ángulo<sup>10</sup>. Pero eso implica perder el equilibrio de lo real como real. La cosmovisión no crea la realidad, sólo intenta comprenderla. Interpreta los datos. Y porque no tiene todas las perspectivas posibles, frecuentemente las interpretaciones no se ajustan a lo real. Pero como parten de los datos, a veces parece que sí aciertan. Porque los datos están allí y piden ser interpretados. Sin embargo, sólo una interpretación verdadera les hace justicia. Decimos todo esto porque el mundo antiguo, con su mentalidad pagana, por supuesto que quería conocer la realidad. Pero tenía una serie de limitaciones de perspectiva que le llevaban a entenderla de un modo no del todo justo, por más que pudiera constatar que había determinados datos de los que había que dar cuenta. Es cierto que hablar así en general de la mentalidad del mundo antiguo es muy simple e impreciso, sobre todo porque hubo notables filósofos cuyas aportaciones suponen matices muy precisos. Pero también es cierto que los hombres en el mundo antiguo no pensaban exactamente lo mismo que los filósofos y, sobre todo, no lo pensaban con rigor filosófico, sino que –más o menos como hoy– asumían determinadas ideas como creencias sin preocuparse mucho de su fundamento. En este sentido creemos que nuestra reflexión puede tener un cierto sentido.

La realidad se nos muestra en datos, pero estos se nos aparecen frecuentemente como contrarios unos con otros. Heráclito interpretó esa oposición como una lucha en la que dos polos opuestos se destruían mutuamente para dar origen a una realidad nueva: “La guerra es padre y rey de todas las cosas”<sup>11</sup>. Si la lucha engendra la existencia y la rige, entonces el enfrentamiento, la destrucción del otro –y la propia– es la estructura metafísica de lo real. Este modo de ver la realidad es recurrente en la historia y

<sup>10</sup> Esto significa que entre todas las cosmovisiones que estén a la misma altura, no hay ninguna “neutra” que pueda contemplar todas las cosas de modo aséptico y a la misma distancia, ya que, desde el ángulo A determinadas realidades estarán más cerca y otras más lejos. En ese sentido, toda cosmovisión desenfoca algunos aspectos de la realidad y necesita equilibrarse con otras. Sólo una visión integral, desde arriba y desde abajo, desde dentro y desde fuera, podría captar lo real en toda su densidad.

<sup>11</sup> HERÁCLITO, Fr. 53.



en la filosofía moderna lo plantea desde luego Hegel y sus herederos. Pero formó parte de la mentalidad antigua en gran medida, quizás no con las formulaciones precisas de la lógica del idealismo alemán, pero ciertamente como perspectiva de la realidad, como punto de observación y enfoque: la vida se miraba desde el ángulo del enfrentamiento, de la afirmación del propio yo como opuesta al otro. Esto, evidentemente, generaba violencia y una dinámica de dominio del más fuerte que atravesaba toda la historia humana. Es cierto que, como hemos dicho, algunos filósofos pudieron hacer distanciarse y matizar, y así la filosofía platónica –tanto en Platón<sup>12</sup> como en Plotino<sup>13</sup>– y otros –al parecer Empédocles<sup>14</sup> y Pitágoras<sup>15</sup>– hablaron del amor como origen y ley de todo. Pero ese amor –tal vez por la deficiente concepción de libertad y de individualidad del mundo antiguo– terminaba en disolverse en una fusión monista –aunque fuera en el Uno plotiniano–, de modo que, al final, la destrucción del yo y del tú también era requerida, la pérdida de conciencia, de individualidad, de identidad –como en todos los panteísmos–.

También es cierto que la realidad nos muestra datos de violencia: la ley de la naturaleza parece ser la de *mors tua vita mea*. ¿Se debe deducir de allí que tal debe ser también la ley del hombre? De algún modo y en la medida en que nos regimos por la ley del más fuerte asumimos ese esquema. Y esto ocurrió con toda normalidad en el mundo antiguo. El influjo benéfico de Roma, su gran labor civilizadora, se extendió exactamente hasta donde llegaron sus legiones. Ni un palmo más allá. Ni uno menos. “*Hoc gentes humanae patientur* –escribía un espíritu tan humanista como Livio sobre determinados caprichos de Roma– *aequo animo quam imperium patiuntur*”<sup>16</sup>. A lo más que llegamos fue a moderar la violencia con una férrea justicia –efectiva sin embargo sólo por la fuerza de las armas–. Y aunque esto era así –¿no lo es también ahora?–, no es menos cierto que, por más que estuviéramos metidos en guerras hasta las cejas –o precisamente por estarlo y en la medida en que lo estamos–, los hombres hemos deseado siempre la paz –aunque, como apunta San Agustín<sup>17</sup>, se trate de “nuestra” paz–. Así, pues, la misma realidad –la del corazón humano, en este caso– nos da un

<sup>12</sup> Cf. PLATÓN, *Symposion*, 178-180; Lisis, 212-214.

<sup>13</sup> Cf. PLOTINO, *Ennéades* VI, 9.

<sup>14</sup> Cf. EMPÉDOCLES, Frs. 17; 119.

<sup>15</sup> Cf. PITÁGORAS, Fr. DK 58, 4, si en este sentido hay que entender la armonía.

<sup>16</sup> TITO LIVIO, *Ab Urbe condita*, Praefatio I, 1.

<sup>17</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 12.

dato que contradice la pretensión de absoluto de la violencia: la entendemos como injusta en el momento en que pensamos que las cosas podrían ser de otro modo. Cuando los profetas judíos vislumbraron un tiempo en que el lobo pacería con el cordero (cf. Is 11, 6 y 65, 25), apuntaban no sólo a la era mesiánica, sino también hacían patente y apelaban a uno de los deseos más radicales del hombre: la pacificación absoluta de todo lo real, la eliminación también de la violencia de la naturaleza.

Es cierto que la realidad se nos muestra en contrarios. Pero el punto está en ver si tales contrarios son opuestos o contrastes. Una visión dialéctica –de enfrentamiento– puede explicar los contrarios como opuestos, y afirmar una novedad radical de la realidad, pero contradice profundamente la tendencia a lo permanente. Y, sobre todo, requiere destrucción y violencia para generar lo nuevo. Si esto se lleva al extremo –es decir, si se toma como radicalmente verdadero, como el auténtico y profundo logos del ser– entonces no podría existir nada estable. Pero si esa fuera la inexorable ley del cosmos, terminaría por aniquilar todo –por aniquilarse a sí misma si pudiera–. No vale decir –como sugería Empédocles<sup>18</sup> y como parecen afirmar los orientales– que la tendencia destructora se equilibra con la conservadora: esta afirmación tan incondicional de dos absolutos contrarios se destruye a sí misma. En efecto, en el plano de la lógica es una contradicción, porque ese equilibrio se concibe o como una guerra o como una paz, pero no simultáneamente ambas. Y en el plano existencial, la misma respuesta que postula un equilibrio está suponiendo la primacía de una estabilidad y no de un cambio.

La afirmación destructora de la guerra como ley cósmica refleja una violencia de enfrentamiento entre todos los seres, de división y oposición, de lanzarse una realidad contra otra. Eso en griego puede expresarse como *dia-bolein*. Las evidentes y oscuras resonancias del término sugieren un odio primordial a todo lo existente, una voluntad anti-creadora, una envidia tan antigua que el hombre no sólo no guarda recuerdo claro de su origen, sino que la ve como una insidia presente en toda su historia. Y esto último quizás puede darnos también luz para comprender en qué consiste, en el fondo, la cosmovisión –es decir, la interpretación de la realidad– que entiende que todo está sumido en una vorágine dialéctica. Envidia, *in-vidia*, es mirar mal, percibir la realidad como mala, deformar la realidad con maldad, reinterpretarla con mala intención, con intención de odio y tristeza por el bien. “Pero

<sup>18</sup> Cf. EMPÉDOCLES, Frs. 8; 17; 23.

si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará lleno de oscuridad. Así que, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡cuán grande será la oscuridad!” (Mt 6, 23).

Pero el mundo antiguo vivió en inmensas proporciones según ese esquema de la guerra como padre y rey de todas las cosas –lo hacemos también nosotros–. La envidia, la tristeza por el bien, atravesó de parte a parte la mentalidad antigua y en consecuencia quiso dominarlo todo. De la envidia nació la violencia y la *libido dominandi*. Y el mundo se rigió por esa ley. La envidia era tan grande que hasta los mismos dioses estaban llenos de ella<sup>19</sup>. Por eso sacudían los elementos, para azote y desgracia de los hombres<sup>20</sup>. Y los hombres que tuvieron en algún momento alguna cota de poder –imperios, ciudades, reyes, jefes, amos y padres– se levantaron sobre el fundamento de esa mala mirada sobre lo real, una mirada que veía en todo enfrentamiento, dominación, lucha y esclavitud. Porque según esa ley, el único modo de subsistir es dominar –Hobbes lo describirá siglos más tarde con precisión británica<sup>21</sup>–.

La crisis y las tensiones que Roma –es decir, el mundo– atravesaba en el siglo IV-V tenían fundamento en la mentalidad antigua y en su insuficiencia ya para explicar la realidad. Roma se había levantado sobre esa mentalidad y sobre el afán dominador propio de un mundo concebido como guerra permanente –el culto imperial no era sino la expresión ritual y ciudadana de todo esto–. Contra esto puede argumentarse que el mundo antiguo conoció otra visión y otros ideales, los propios de las filosofías de Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino, filosofías que, como se ha dicho antes, intuyeron el valor del amor y hasta llegaron a ponerlo de alguna forma como logos del ser. Sin embargo, si se analizan a fondo esas filosofías, se ve que tal amor o es sólo una consideración parcial –el movimiento a lo inmediato superior– o terminan en un movimiento necesario, no-libre (y por tanto no de amor, sino de determinación) que, en último término, concluye en la fusión monista con el todo –lo cual, de nuevo, supone la negación del amor–. Es cierto que no todos los movimientos de Roma tuvieron la intención directa de la dominación por la dominación, pero los otros, los movimientos generados por intenciones nobles, terminaron, sin embargo, unificando también todo bajo *una lex*, en consonancia con aquel

<sup>19</sup> Cf. por ejemplo HOMERO, *Odysseias*, XXIII, 210-211; TEOGNIS DE MEGARA, *Versos*, 153-154; 163-164; 230-232, etc.

<sup>20</sup> Cf. por ejemplo *Enuma Elish*, VI, comentado por M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I: III, 17 y 21.

<sup>21</sup> Cf. T. HOBBS, *Leviathan*, I, 13.

monismo metafísico augurado ya por Parménides y como reflejo e imagen suya: la Roma eterna.

En cualquier caso, el mito se había roto. En gran medida, el cristianismo era responsable de esa ruptura, porque los mártires mostraron que ellos no jugaban a la ley de la violencia cósmica, de la envidia universal, de la libido de poder. Puesto que sabían que el Señor les “daba un nombre eterno que nunca sería olvidado” (cf. Is 56, 5) y que los inscribía en una Historia sagrada, no se resignaban tampoco a la disolución de la persona en un todo anónimo –una evasión, en el fondo, de la existencia–. Resultaba paradójico, pero el afán de poder de Roma se hacía añicos al chocar con los mártires. Pudo violentarlos hasta arrebatarles la vida, pero no los logró dominar. Los mártires mostraron que era posible dar una interpretación alternativa a la realidad, una interpretación no envidiosa sino de generosidad y verdaderamente buena. Por supuesto, no fueron ellos quienes la inventaron o descubrieron, pero sí quienes la creyeron y practicaron. Fue Jesús quien reveló esa interpretación alternativa tan radicalmente opuesta a la de Heráclito: “Bienaventurados los pacíficos... si te pide la túnica, dale también la capa, el que sea el mayor que se ponga a servir a todos...” (Mt 5, 9, 40 y 20, 26). No eran sólo palabras ni solo ideas: describía su propia vida y selló su enseñanza con su sangre. Fue entonces, en Él, donde por primera vez se mostró de modo radical que era falsa la interpretación dialéctica, violenta y envidiosa, y que lo verdadero, lo bueno, lo bello era lo original, lo real, lo definitivo. Y entonces los hombres descubrieron que la estructura metafísica de la realidad no es el odio, sino el amor, un amor que, paradójicamente, en la entrega de sí, se conserva y encuentra de modo más pleno.

Pero de todo eso ya había pasado mucho tiempo, y en el siglo IV las cosas cambiaron para la Iglesia. Constantino trajo la paz y poco después vino también el prestigio. Por eso la Iglesia del tiempo de San Agustín participaba de las tensiones de la época: estaba en una difícil alternativa, ya que podía mantenerse fiel a la tradición de sus mártires y de su Fundador o entrar también ella en la dinámica del dominio mundano. Podía elegir entre una visión dialógica, abierta, de amor y encuentro, o una visión dialéctica, de enfrentamiento, de dominación y violencia. Entregarse y servir o someter y servirse. No era nada fácil la alternativa, las tentaciones eran muy fuertes, y muy fuerte la inercia de tantos siglos de mentalidad antigua. Y a veces sucumbió. Pero otras no. La persona y la obra de San Agustín dan cuenta de esa tensión y, en términos generales, de una elección coherente con la fe cristiana original

en unas circunstancias muy duras. Y tienen el inmenso mérito no de haber descubierto el cristianismo, sino de haber deducido de las palabras del Señor una serie de estructuras de lo cristiano como ejes maestros de la mentalidad cristiana –y de toda cultura que quiera derivarse de ella–.

En síntesis, la cosmovisión del mundo antiguo oscilaba básicamente entre dos metafísicas y el intento de una tercera: la de Heráclito, la de Parménides y la de los escépticos. Pero, si bien cada una de ellas tenían en consideración algunos aspectos de la realidad, todas la reducían y la falsificaban. Así, la mentalidad antigua se movía entre el conflicto –la guerra como padre y rey de todo– y la uniformidad –la anónima disolución en un mundo inmóvil–, pasando por la autosuficiencia indiferente del que sólo se preocupa de sí mismo –los escépticos–. Como consecuencia, cuando lograba salir de su autocomplacencia, el mundo luchaba contra sí mismo –con la dominación de unos sobre otros– o buscaba disolverse en un magma indiferenciado –ya se tratara de la sociedad o de la naturaleza–. Ni una ni otra lograban dar cuenta de la realidad ni del corazón del hombre.

### III. El análisis de San Agustín

#### III.1. Vive en carne propia la crisis de su tiempo

También San Agustín vivió inmerso en buena medida en esas corrientes y también él sintió en diversos momentos su influjo. Podemos pensar, por ejemplo, que su larga etapa maniquea tuvo semejanzas con la tendencia de Heráclito, pues el dualismo planteado por Manes era un conflicto en toda regla que afectaba al hombre y lo dividía contra sí mismo. Desde luego, durante todos esos años San Agustín se sentía desgarrado internamente entre el bien al que aspiraba y el mal que hacía –por más que los maniqueos le dijeran que él no era responsable de ello<sup>22</sup>–. Que la existencia era toda una guerra pudo muy bien haberlo pensado entonces al sentirse él mismo lacerado por el conflicto y ver que también con los demás se libraba esa guerra: con sus estudiantes, con su madre<sup>23</sup> –por extensión con la Iglesia–. ¿No era una relación de dominio la que de alguna manera mantenía con su concubina y con su hijo<sup>24</sup>? ¿La que desde luego mantiene con su amigo

<sup>22</sup> Cf. *Confessionum*, III, 6-10; VII, 5.

<sup>23</sup> Cf. *Confessionum*, V, 8 y 12.

<sup>24</sup> Cf. *Confessionum*, IV, 2.

de juventud al que parece que trata como una posesión suya<sup>25</sup>? ¿Y no sería también ese el trasfondo de su relación con Dios en aquel tiempo?

Al no resistir ya la división interior y ver que en realidad la secta no le daba respuestas satisfactorias, Agustín cayó en una crisis escéptica cuyo trasfondo y alcance puede leerse no sólo en *Las Confesiones* –donde apenas la esboza<sup>26</sup>– sino sobre todo en los diálogos filosóficos compuestos en las semanas siguientes a su conversión, en especial el que escribe *Contra los académicos*<sup>27</sup>. En ese diálogo puede verse que el escepticismo había calado hondo en su mente y que resolverlo no era un divertimento intelectual sino una cuestión vital muy urgente. El escepticismo había conseguido aislarlo de la realidad y hundirlo en una tristeza solitaria. Ese resultado no era extraño si se tiene en cuenta que la desilusión por la verdad sufrida con los maniqueos se dio en gran parte porque quizás Agustín se había erigido a él mismo en criterio de la verdad. Pero entonces nada garantiza que lo que uno piensa tenga también correspondencia con lo que está fuera de uno, de modo que el escéptico termina siempre solo. Al no necesitar a nadie porque ya no espera conocer nada, termina hastiado de la existencia. El acre regusto de ese hastío le duró a Agustín varios meses incluso después de su iluminación en el jardín<sup>28</sup>.

Como es sabido, Agustín comenzó a salir del escepticismo de la mano de los platónicos<sup>29</sup>. Y, sobre todo, con ellos terminó de abandonar los esquemas maniqueos, entre otras cosas porque, a diferencia del dualismo del Persa, los seguidores de Platón –en especial Plotino– apostaban por el ideal de la unidad. La lectura de sus obras lleva a Agustín a asumir ese ideal y a buscarlo y a hacer la experiencia de la ascensión al Uno. Pero, curiosamente, cuando llega a ella se encuentra también insatisfecho. Es cierto que describe esa subida con entusiasmo y que atribuye su caída a su propia miseria<sup>30</sup>. Pero, precisamente por eso, se ve que lo que busca iba en realidad más allá de lo que encontraba. El Uno en el que la individualidad se disuelve no puede saciarle y por eso tiene que buscar vías de escape para la afirmación de sí mismo –que es, en el fondo, a quien parece estar todavía buscando–. Por eso la caída le hace sentir todavía más nostalgia del Absoluto.

<sup>25</sup> Cf. *Confessionum*, IV, 4-9.

<sup>26</sup> Cf. *Confessionum*, V, 10.

<sup>27</sup> Cf. *Contra Academicos*, II, 9-13.

<sup>28</sup> Cf. *Contra Academicos*, II, 9; *De beata vita*, I, 4-5; *Soliloquia*, II.

<sup>29</sup> Cf. *Confessionum*, VII, 9-20.

<sup>30</sup> Cf. *Confessionum*, VII, 17-20.

### III.2. Experimenta el rescate del Amor

Sólo la experiencia de la iluminación de Cristo le rescatará de ese estado<sup>31</sup>. Es verdad que Dios ha ido buscando a Agustín de modo gradual a través de todas sus crisis y, en ese sentido, es también cierto que la iluminación interior platónica constituye toda una “*praeparatio Evangelii*”. Pero sólo hasta que Agustín se encuentra con la misteriosa presencia de Cristo en su vida, sólo entonces puede comprenderse. Es precisamente la experiencia de la conversión, en la que Agustín se descubre amado por Cristo desde toda la eternidad, donde se da cuenta de lo lejos que estaba de ser él mismo. La realidad del propio Agustín, su mismo ser, sólo pueden, ahora, explicarse en relación con el Tú de Jesús. Comprende que, hasta ese momento, intentando vivir al margen de esa relación –o incluso en contra de ella– sólo se había alejado a la región de la desemejanza: a la región que –en sentido platónico<sup>32</sup>– estaba más lejos del ser y más próxima a la nada, a la región en la que –en sentido patristico<sup>33</sup>– retrocedía a una situación anterior a la creación del hombre “a imagen y semejanza de Dios” (Gen 1, 26), a la región en la cual –según su propia concepción del ser y la belleza– sólo podía deformarse y desfigurarse hasta casi la aniquilación<sup>34</sup>.

La experiencia del encuentro con Cristo le ha hecho encontrar su propio centro, un centro que mucho más dentro y mucho más alto que él mismo. En esa experiencia descubre el dinamismo de la encarnación y la paradoja de la *kenosis* –la necesidad de perderse para encontrarse en Él<sup>35</sup>–.

### III.3. Inteligencia de la fe e inteligencia de la realidad

A partir de ese encuentro, la fe en Cristo le ayuda a entender no sólo su vida, sino también la realidad del mundo en el que vive. San Agustín es sin duda uno de esos claros ejemplos en los que “la inteligencia de la fe se hace inteligencia de la realidad”<sup>36</sup>. Si su experiencia anterior a la conversión le

<sup>31</sup> Cf. *Confessionum*, VII, 21, y todo el libro VIII, especialmente el capítulo 12.

<sup>32</sup> Cf. PLATÓN, *Politikós*, 269-274; Plotino, *Ennéades*, I, 8, 13.

<sup>33</sup> Cf. SAN ATANASIO, *De incarnatione Verbi*, 43, 4 y 7.

<sup>34</sup> Cf. *Confessionum*, II, 10; VII, 10; y por contraste: X, 27. Vid. et. *De Civitate Dei* IX, 17.

<sup>35</sup> Cf. *Confessionum*, X, 17; 25-29.

<sup>36</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la 24ª Asamblea plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos*, 21 de mayo de 2010.

había hecho constatar la insuficiencia de las perspectivas escéptica, polémica y uniformadora propias del mundo, ahora la fe le ayuda a descubrir una visión alternativa que puede superarlas. Por eso su lectura de la historia no empieza con *La Ciudad de Dios*, sino que está testimoniada ya en *Las Confesiones*, en cuyos últimos libros, como apunta Von Balthasar, describe los grandes ejes de esa inteligencia de la realidad que hace a partir de su inteligencia de la fe<sup>37</sup>.

#### III.4. Descubre la división del mundo

De este modo, entiende que las tensiones de la política mundana, de los maniqueos, de los filósofos, los donatistas y los herejes e incluso determinadas tensiones en la Iglesia tienen su raíz en un entendimiento de la realidad al margen de Dios, que termina siempre en conflicto, en sometimiento o en indiferencia. Lo que de ese entendimiento se deriva es una voluntad de dominio, la libido del poder que llena la historia humana<sup>38</sup>. Por eso mismo, el modo usual de conseguir el engrandecimiento del estado en esa mentalidad es la guerra, y la consecuencia es el temor y la sospecha mutua<sup>39</sup> –y San Agustín describe ese estado con frases que preludian las ideas hobbesianas de la guerra de todos contra todos<sup>40</sup>–. Por eso, porque esa mentalidad violenta hurta la justicia originaria, los reinos se reducen a bandas de ladrones<sup>41</sup>. En cualquier caso, la ciudad terrena no puede tener paz consigo misma<sup>42</sup>. No es de extrañar que la vida social se encuentre rota por las divisiones y las guerras –que son todas miserables–<sup>43</sup>. Sin embargo, el hombre no puede renunciar a aspirar a la paz, incluso en medio de sus maldades<sup>44</sup>.

La mentalidad antigua consideraba que esa lectura de la realidad –y el consecuente dominio de unos sobre otros– era un destino necesario. San Agustín rechaza esa concepción y con ello pone en la libertad del hombre y en la Providencia divina el curso de la Historia<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 17.

<sup>38</sup> *De Civitate Dei*, I, prólogo; IV, 15.

<sup>39</sup> Cf. *De Civitate Dei*, IV, 3.

<sup>40</sup> Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 5; XXII, 22.

<sup>41</sup> Cf. *De Civitate Dei*, IV, 4.

<sup>42</sup> Cf. *De Civitate Dei*, XV, 4.

<sup>43</sup> Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 7.

<sup>44</sup> Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 12.

<sup>45</sup> Cf. *De Civitate Dei*, V, 1.



Cuando San Agustín analiza la historia humana se da cuenta de que puede distinguir matices en la perspectiva mundana. Así, diferencia la pasión de la gloria del afán de dominio y puede graduar también el valor moral de distintas tendencias<sup>46</sup> y valorar menos negativamente el papel de Roma en relación con otros pueblos, o, dentro de la historia de Roma, considerar menos malos a unos hombres respecto de otros<sup>47</sup>. Es necesario también reconocer que, a lo largo de la revisión de la historia de Roma que hace en *La Ciudad de Dios*, entre líneas y a veces explícitamente, San Agustín deja traslucir su admiración por una Ciudad que consideraba la mejor obra humana, pues había sometido las pasiones más bajas a las más altas, consiguiendo con ello beneficios notables. Sin embargo, el someter una pasión a otra no las hace buenas, de modo que la mentalidad mundana no puede en realidad ser la explicación mejor de la existencia<sup>48</sup>.

La ciudad terrena, que vive del conflicto y la dominación, tiene también necesidad de justificar su vida –su amor y su elección–, de sancionarla con un relato que la legitime. Por eso genera una *religio civilis* adaptada a su propio capricho –porque al abandonar a Dios, tiene necesidad de adorar los ídolos–<sup>49</sup>. En esa *religio*, que es obra de los hombres<sup>50</sup> –con lo cual preludia, en un sentido muy diverso, las intuiciones de Feuerbach<sup>51</sup>–, en el fondo, el hombre termina sometiéndose a las fuerzas de la naturaleza<sup>52</sup>.

### III.5. La lectura del amor: *legunt, eligunt, diligunt*

Comprende también que la realidad puede enfocarse o *leerse* de otro modo, desde la visión que da la fe, y así se la puede comprender de modo más consistente y verdadero. Así como ha comprendido que su propia existencia tenía sentido y solución en el momento en que se descubrió amado por Cristo, así también descubre que la realidad sólo puede comprenderse de modo adecuado cuando se la ve en relación con el amor de Dios que la ha creado<sup>53</sup>. De esta forma, toda la realidad, lejos de estar enfrentada a sí misma,

<sup>46</sup> Cf. *De Civitate Dei*, V, 19.

<sup>47</sup> Cf. *De Civitate Dei*, V, 12.

<sup>48</sup> Cf. *De Civitate Dei*, V, 20.

<sup>49</sup> *De Civitate Dei*, VI, 5.

<sup>50</sup> *De Civitate Dei*, VI, 6.

<sup>51</sup> Cf. *De Civitate Dei*, IV, 32.

<sup>52</sup> *De Civitate Dei*, VII, 5.

<sup>53</sup> H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 17.

o de querer ser autosuficiente, o de buscar disolverse en un magna informe, se descubre querida por Dios, armónica, buena. Y, puesto que la obra lleva la impronta del Creador, se refleja el ser, el conocer y el amar de Dios mismo en toda ella y muy especialmente en el hombre<sup>54</sup>. El amor de Dios por la creación no sólo la ha generado, sino que también la sostiene en el ser y la gobierna con su providencia –tanto la naturaleza como la historia–<sup>55</sup>.

### III.6. La estructura metafísica de todo es el Amor que hace referencia a Dios

De esta forma, la belleza, la verdad y el bien de las creaturas las relaciona no sólo unas con otras sino sobre todo con Dios mismo, de donde toman su propia realidad. El antiguo conflicto filosófico entre lo uno y lo múltiple y la visión heracliteana de la lucha entre los contrarios, así como la evasión parmenídea de las cosas en un todo sin nombre, aparecen ahora integrada en la armonía de unos seres que se implican unos a otros y que remiten siempre a Dios y por eso mismo alcanzan su propia plenitud<sup>56</sup>. En esa armonía pueden incorporarse incluso los aspectos que nos parecen negativos, pues la Providencia divina ordena todas las cosas con su amor<sup>57</sup>.

### III.7. *Ordo amoris*

Es cierto que algo de esto estaba ya intuido en la filosofía platónica. Pero la antigua idea de la escala de los seres, aparece ahora no como el resultado de una emanación necesaria, sino fruto de un orden nuevo, el orden del amor, en donde todas las cosas son lo que quieren ser, en función del peso<sup>58</sup> –o densidad ontológica– que tienen. La creación es orden de amor porque es respuesta a una vocación de amor. Por eso la estructura metafísica es el amor y el diálogo, no el enfrentamiento<sup>59</sup>.

Sin duda, la admisión de la primacía del amor como clave metafísica fue uno de los elementos que más contribuyó al cambio de paradigma entre el mundo antiguo y el medieval. Con él quedaba superada la visión dialécti-

<sup>54</sup> *De Civitate Dei*, XI, 24 y 26.

<sup>55</sup> *De Civitate Dei*, V, 11.

<sup>56</sup> *De Civitate Dei*, XII, 5.

<sup>57</sup> *De Civitate Dei*, XI, 18.

<sup>58</sup> *Confessionum*, XIII, 9.

<sup>59</sup> H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 25.

ca de enfrentamiento y de dominación de unos sobre otros y aparecía una mentalidad en la que lo que importa es escuchar, ponerse al servicio, trabajar por el prójimo. La vía agustiniana de trascendencia nos muestra bien cómo el centro del hombre pasa de estar en sí mismo a estar en Dios: antes de su conversión, Agustín estaba volcado a lo exterior porque todo lo referenciaba consigo mismo. Pero cuando entró para ver qué había dentro de sí, encontró su propio vacío, de modo que tuvo que descender a lo más profundo y allí, en el fondo de su ser, descubrió que sólo era porque era amado: allí estaba Dios –*intimior intimo meo*–, pero no como un prisionero, sino como un liberador poderoso que arrebató a Agustín a lo más alto –*superior summo meo*–<sup>60</sup>. Se descubre a sí mismo en relación con Dios, el propio ser no es sin Dios, y en el momento en que esto se descubre, se ven también las potencialidades del propio ser al lado de Dios y que Dios es siempre más. Por eso ahora su centro está en lo más íntimo y en lo más alto, en Dios mismo. Y desde allí pueden enfocarse mejor todas las cosas, de modo que son queridas como Dios las quiere. Y así se les hace justicia.

Contrastadas con el amor de Dios, San Agustín descubre que las cosas están ordenadas en el amor, según un designio divino. Dios ha creado las cosas y las ha amado –las crea porque las ama–. Si las cosas se mantienen fieles al amor, llegan a ocupar el lugar que les corresponde, pues su peso –la densidad de su amor– las conduce hacia allí. Entonces alcanzan la paz –que es mucho más que la noción antigua de *eudaimonia* o felicidad, es la plenitud de su ser–.

### III.8. La mala voluntad

Podría pensarse que esa visión de Agustín es idílica y que obvia los conflictos de la existencia y el mismo misterio del mal. Pero no es así. San Agustín ha estado mucho tiempo sufriendo la cuestión del mal en sí mismo, de modo que no puede pasarla por alto. Al contrario, la afronta en el plano de la teoría desde la experiencia personal. Por eso, también aquí, la inteligencia de la fe se hace inteligencia de lo real. En el proceso de su conversión, en la lectura de los platónicos, descubrió que el mal no tenía entidad propia, sino que era una especie de tendencia al no-ser<sup>61</sup>. Al convertirse y descubrir

<sup>60</sup> *Confessionum*, III, 6.

<sup>61</sup> *De Civitate Dei*, XII, 7; *De natura boni*, 4, 17 y 34. En cuanto a la influencia de PLOTINO, *Ennéades* I, 8.

que Dios es el Bien absoluto –y que tiene nombre propio y que es Alguien a quien se puede amar– comprendió que el mal era apartarse de ese Bien, de ese Amor y de ese Ser absoluto, de modo que una voluntad hecha buena por Dios para elegir el bien, sólo puede elegir bienes, pero puede elegirlos malamente y apartarse de Él con una libertad pervertida que, en lugar de construirle, terminaría por aniquilarle si Dios no siguiera manteniéndola en su amor –y lo ilustra con el ejemplo de los ángeles<sup>62</sup>–. La voluntad de ese modo se corrompe y se hace a sí misma mala y es la “causa deficiente” del mal<sup>63</sup>.

Puesto que la voluntad ha sido creada para el bien, sólo puede orientarse al bien. Pero porque prefiere el bien que ella considera al margen del que Dios quiere, esa voluntad se pervierte, se hace mala. Y sin embargo, ni siquiera entonces puede renunciar radicalmente al bien: incluso cuando consigue los bienes fuera de su orden, lo que recibe son bienes. Porque la tendencia del alma es siempre a un bien, y por eso puede ser llamada amor. En consecuencia, si la realidad ha sido creada por Dios con una estructura metafísica de amor, sólo caben dos tendencias posibles: el amor a Dios y el amor propio.

### III.9. Los dos amores

El amor es la tendencia al bien. Pero porque la libertad de la creatura puede elegir malamente los bienes, San Agustín descubre que hay dos tipos de amor y que ellos determinan dos modos de entender y afrontar la existencia. Al tomar como fin cosas tan distintas como el Creador y la creatura, y tomarlos de modo tan contrario, ambos amores terminan excluyéndose mutuamente, de modo que se genera entre ellos una dialéctica irreconciliable. Esa dialéctica atraviesa la historia, las civilizaciones, las sociedades, el corazón de cada hombre y hasta el cielo y el infierno<sup>64</sup>, y tiene sus modelos originales en Caín y Abel<sup>65</sup>. La existencia consiste así en tomar partido, en afirmar el amor que se ha elegido hasta el extremo –lo que genera una polémica extrema entre ambas ciudades<sup>66</sup>–. Puesto que la realidad del hombre –y de toda la existencia– implica una vida social y

<sup>62</sup> *De Civitate Dei*, XII, 6.

<sup>63</sup> *De Civitate Dei*, XII, 7.

<sup>64</sup> *De Civitate Dei*, XV, 1.

<sup>65</sup> *De Civitate Dei*, XV, 2.

<sup>66</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 17.

unas relaciones humanas, San Agustín analiza también cómo esas relaciones y esa vida se ven afectadas por cada uno de esos amores. Para ello revisa la doctrina ciceroniana del origen social y se ve en la necesidad de modificarla, dando una nueva definición de estado. En función de la orientación que tomen los elementos de esa definición, la sociedad será de un tipo o de otro<sup>67</sup>.

Es muy importante resaltar la hondura de esta concepción en el contexto en que se da. Sin duda nosotros estamos acostumbrados ya a un concepto de libertad más o menos amplio. Pero a inicios del siglo V no todo el mundo tenía claro que el hombre fuera en realidad libre. El propio Agustín había sentido la angustia de ver cómo los maniqueos hurtaban la libertad al hombre cuando hablaban de “los elegidos” y echaban la culpa de las acciones malas al “principio malo”. Tampoco los paganos entendían la libertad, sino que hacían depender las acciones humanas de los astros o el destino. En ese contexto, por tanto, San Agustín afirma que la historia humana en realidad es un diálogo entre Dios y el hombre, y un diálogo donde de lo que se trata es del amor. Esto implica una defensa radical de la libertad humana –y por supuesto de la libertad divina– porque sin libertad no puede haber amor. Pero significa también el descubrimiento del amor y su dinámica propia: la entrega y el vaciamiento de sí mismo. Con esto, San Agustín traduce a categorías metafísicas, antropológicas y morales lo que ha sido una de las convicciones cristianas más fundamentales: “el que pierde su vida, la ganará” (cf. Mc 8, 35). Es evidente que el “amor de Dios hasta el desprecio de sí” es un análisis de la *kenosis* del Hijo y su ser-para<sup>68</sup>.

Esto implica un cambio de perspectiva radical en ese contexto histórico. Según esta visión de las cosas, es mucho más valioso el diálogo que el enfrentamiento, el amor que el odio, la entrega que la afirmación del yo, el servicio que la dominación. Cuando se leen los textos evangélicos se ve que esta óptica forma parte de las “estructuras de lo cristiano”<sup>69</sup>: es la lógica no de la dominación de los poderosos, sino de la exaltación de los humildes. Por el contrario, cuando se tiene esto en cuenta, la visión alternativa aparece con toda su crudeza. Aparece realmente como una interpretación destruc-

<sup>67</sup> *De Civitate Dei*, XIV, 28.

<sup>68</sup> Cf. Flp 2, 7; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, II, 1, 4, excursus, 2: El principio “para”.

<sup>69</sup> J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, II, 1, 4, excursus.

tora de la realidad, como un poder que quisiera someterlo todo por envidia, por terror y por aniquilación<sup>70</sup>.

Precisamente porque los fundamentos del amor en cada caso son tan diversos al contrario, entre las dos posiciones hay una oposición irreconciliable. Esto también es significativo, pues establece la oposición radical en los principios, no en las personas. En la medida en que una persona mantiene uno de los dos amores, no puede mantener el otro, pues tales amores se excluyen completamente. Pero una persona puede pasar de un amor a otro en función de la libertad de la que goza. Por eso, el hecho de haber formado parte de una de las dos ciudades en un momento concreto no significa que deba ser así para siempre, si bien es verdad que el hábito de la elección va consolidando de modo definitivo las elecciones. Sin embargo, en el tiempo una persona –o una nación y una cultura– pueden pasar de un amor a otro en varias ocasiones.

San Agustín hace notar que la dialéctica de los dos amores no es algo que afecte a la sociedad en general sin más –a las dos ciudades–, sino que, en realidad está presente en el corazón de todo hombre. Por eso no podemos considerarnos herederos de la Ciudad de Dios hasta que nuestra vida en ella sea definitiva, por más que “en esperanza” formemos parte de ella.

### III.10. La Ciudad de Dios

Una vez que ha definido el principio de los dos amores, se centra en la Ciudad de Dios y deduce las implicaciones de una sociedad cuyo fundamento es el amor de Dios hasta el desprecio de sí. De este modo habla de su fin, analiza su desarrollo histórico, indica el modo en que puede en ella alcanzarse la armonía, describe la calidad y condición de sus hijos o integrantes... Tales rasgos los presenta no exactamente como ideales, sino como datos de hecho en la medida en que esa sociedad se va realizando. Pero San Agustín es consciente de que la realización perfecta se da sólo en la presencia de Dios fuera ya de la variabilidad del tiempo. Con todo, admite que es posible y deseable ver esos rasgos incipientemente realizados en la tierra en la medida en que los miembros reales de la ciudad celeste los vivan. De esta forma, la ciudad celeste puede considerarse real aunque peregrina en la tierra. Y es esta también una de las características propias de la ciudad de Dios: su carácter temporal, peregrino.

<sup>70</sup> Cf. C.S. LEWIS, *Screwtape Letters*, Prefacio.

Si toda sociedad surge –según la definición dada por el propio Agustín<sup>71</sup> y que corrige la teoría política ciceroniana<sup>72</sup>– de un fin común, la Ciudad de Dios, además, se establece sobre el principio de una justicia primordial –y en este sentido es la única sociedad que de hecho realiza lo que la teoría política ciceroniana postulaba–<sup>73</sup>.

Describe cómo es la Ciudad de Dios, el modo tan diverso de crecer que tiene en comparación de la ciudad terrena, y quienes la forman<sup>74</sup>. De esas características, una que llama poderosamente porque, en el fondo, para San Agustín es la gran aspiración del hombre, es la paz<sup>75</sup>. Esa paz se rige por el orden y la libertad gloriosa<sup>76</sup> y hay en ella un justo derecho de dominio, que se entiende y se vive de modo diverso al del mundo<sup>77</sup>.

### III.11. ¿Cómo solucionar la tensa relación con los otros?

El carácter temporal de la Ciudad de Dios plantea necesariamente la relación con los hombres que no forman parte de ella. Esa relación puede ser de diversas formas, y de hecho San Agustín hace una lectura de la historia de acuerdo con las tensiones entre ambas ciudades. Prácticamente hasta Constantino, la Ciudad de Dios, en las diversas manifestaciones que ha tenido, ha sufrido persecución por parte de los poderes de la ciudad terrena. Con Constantino se alcanzó la paz, pero sólo como paz política, y este tipo de paz es posible encontrarla en el mundo y servirse de ella<sup>78</sup>. Porque hay que recordar que la dialéctica de las dos ciudades atraviesa el corazón de los hombres, de modo que en realidad, mientras está en el tiempo, la Ciudad de Dios no tiene paz perfecta<sup>79</sup>. La política de dominación del mundo buscará someterla continuamente. Ella misma puede sentir la tentación de aceptar esa política y someter así, no por el amor, sino por la fuerza, a los pueblos a sí misma. Pero esto implicaría dejar de ser de Dios, para pasar a amarse a sí misma. Habrá ocasiones, sin embargo, que de cara a los fines

<sup>71</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 24.

<sup>72</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 21.

<sup>73</sup> *De Civitate Dei*, II, 21, 4.

<sup>74</sup> *De Civitate Dei*, XI, 1.

<sup>75</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 13.

<sup>76</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 15.

<sup>77</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 14 y 16.

<sup>78</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 26.

<sup>79</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 27.

temporales, pueda haber una cierta coincidencia, también temporal, con la ciudad terrena. En esos casos puede plantearse la colaboración, siempre que no quede comprometido el bien de la Ciudad de Dios.

Hay también un deber que se le impone al hijo de la Ciudad de Dios y que San Agustín asume vitalmente: defenderla, protegerla, amarla. Desde el inicio de la obra declara que emprende tan ardua tarea precisamente con esa intención<sup>80</sup>.

### III.12. Respuesta: *In omnibus caritas*

En ese y en todos los demás casos la Ciudad de Dios deberá conducirse por la justicia, la caridad, la paciencia. Pero también –o precisamente por eso– deberá tener en cuenta que en ocasiones habrá de emprender una cierta violencia por el Reino de los Cielos. No es una violencia de dominación, sino de reivindicación de la justicia. Así, por ejemplo, cuando se trate de defender los derechos de terceros o en legítima defensa. Todas las guerras son malas, pero puede ser que haya una justicia en la guerra. Por lo demás, la ciudad de Dios trabaja con la palabra, con el testimonio y con la oración. Y busca seguir el ejemplo de su Maestro.

Sin embargo, la línea entre la justicia de la guerra y la violencia injusta es muy delgada –si en el planteamiento teórico puede definirse con una cierta claridad, en el orden práctico tiene complicaciones muy arduas–. Para los cristianos del siglo IV y V las cosas eran también difíciles en ese sentido, por el cambio que suponía pasar de la posición de perseguidos a controladores de la fuerza del estado. ¿Debería esa fuerza usarse ahora en función de los fines cristianos como una violencia dominadora? Agustín mismo sintió fuertemente esa tentación y tuvo con ella sus más y sus menos: En los años posteriores a su conversión parece que busca pacíficamente la unidad con los donatistas, pero ante las violencias crecientes de los circunceliones y la presión de otros obispos, terminó aceptando e incluso pidiendo que el Imperio reprimiera a los cismáticos. Y lo obtuvo. Esto le generó duras críticas a las que tuvo que hacer frente y respondió con una justificación de la violencia en función de fines superiores, que influiría también en la tradición posterior. Sin embargo, ese planteamiento –que, a nuestro modesto juicio, no parece suficientemente bien fundado– no debió alcanzar exactamente los resultados que esperaba y sí otros no deseados –como la muerte violenta

<sup>80</sup> *De Civitate Dei*, I, 1.



del prefecto Marcelino, a quien quería como a un hijo—. Es posible que la visión pesimista de un San Agustín ya anciano sobre las maldades de todas las guerras “incluso de aquellas llamadas justas”<sup>81</sup>. tenga algo de revisión de su experiencia en estos asuntos<sup>82</sup>.

### III.13. La Iglesia como signo de la *Ciudad de Dios*

Hay momentos en que San Agustín habla de la Iglesia como Ciudad de Dios. Pero es necesario tener en cuenta que eso lo dice normalmente en dos sentidos: primero, de modo pleno, cuando identifica la Ciudad de Dios con la Iglesia triunfante al final de la historia: una vez que todos los hijos de la ciudad celeste se hayan manifestado y estén ya reunidos en ella y ella con su Señor. El otro sentido es por analogía: en la medida en que la Iglesia presente en el tiempo vive de acuerdo con la ley del amor a Dios hasta el desprecio de si, en esa medida puede identificarse con la ciudad de Dios y ser signo de ella, de tal modo que se podría tomar la una por la otra si se entienden de modo adecuado las cosas.

### III.14. Pero hay que matizar en esa identificación

Sin embargo, esta última identificación no es exacta y San Agustín insiste no pocas veces en que mientras estamos en el tiempo no es posible saber con exactitud quiénes son los hijos reales y verdaderos de la Ciudad de Dios. En efecto, puede ser que algunos que hoy parecen ciudadanos de la terrena terminen entrando en la celeste y viceversa<sup>83</sup>. En apoyo de su tesis,

<sup>81</sup> Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 7.

<sup>82</sup> Para la discusión de la justificación de la violencia para fines de la fe cristiana, *videas*: P. BROWN, *Augustine of Hippo – A Biography*, III: XXI, donde cita y comenta varias obras de San Agustín, especialmente las *Epistulae* 80; 89; 93; 95; 149; 151; 153; 185; *Sermones* 10; 47; 94; 112; *Contra Cresconium*; *Contra Litteras Petilianis*; *Contra Gaudentium*; *Contra mendacium*; *Retractationum*, 2; 27. Vid. et. R. DODARO, Church and State. En FITZGERALD, A.D., *Augustine Through The Ages*, 176-184; y muy especialmente E.M. ATKINS y R.J. DODARO, Introduction, en: Augustine, *Political Writings*, xi-xxvii.; esta obra recoge algunas de las principales cartas y sermones del Obispo sobre materia política, especialmente en el contexto de las relaciones entre la Iglesia y Roma y de la Iglesia con los donatistas. Puede también ayudar a clarificar la cuestión la reflexión sobre “La libertad y el deseo según San Agustín” y “Libido dominandi” de W. CAVANAUGH, *Being Consumed. Economics and the Christian Desire*, 1.

<sup>83</sup> *De Civitate Dei*, I, 35.

San Agustín recuerda las parábolas del trigo y la cizaña y de la red<sup>84</sup>, que sólo serán separados al final de la cosecha. De igual modo, sólo al final de la historia se podrá ver con claridad quiénes eran los hijos de la ciudad de Dios. Mientras tanto, hay que trabajar para merecer ser ciudadano suyo y pedirlo al Señor y confiar con esperanza en llegar a serlo por la misericordia divina. Este matiz es enormemente relevante si se tiene en cuenta el conflicto con los donatistas, que pretendían ser de modo casi automático la verdadera y única Iglesia. Frente a la presunción de la seguridad dada por la convicción propia de los donatistas, San Agustín procede con humildad reconociendo que uno nunca es digno de pertenecer a la ciudad de Dios y suplicando al Señor por ser, por su gracia, incluido en ella<sup>85</sup>.

Esta forma de evitar una identificación perfecta con la Iglesia visible marca también una actitud en relación no sólo con la vivencia de la propia vocación sino también con las personas que mantienen unas creencias diversas. San Agustín insiste en que hay hijos de la ciudad celeste en todas partes, de modo que la no pertenencia nominal a la Iglesia no implica una exclusión de hecho. Esto posibilita no sólo el pluralismo, sino también la cooperación con todos los hombres de buena voluntad.

La identificación de la Ciudad de Dios con la Iglesia en sentido perfecto –la sociedad de los que gozan ya la presencia eterna de Dios– abre además la realidad del tiempo a la eternidad con una tensión escatológica muy clara<sup>86</sup>. Esto impone también un carácter de peregrinación, de precariedad a la parte de la Ciudad de Dios que está en el tiempo. Y de ambigüedad. Tal carácter aparece ya en el inicio mismo de los libros sobre *La Ciudad de Dios*, donde la expresión “entre impíos” puede entenderse no sólo como los paganos sino también como los falsos hermanos<sup>87</sup>. La precariedad del tiempo hace que aquí la vida social sea todavía muy imperfecta<sup>88</sup>. El carácter escatológico de la Ciudad Celeste y su tensión hacia el final de la historia implica superar la tentación del milenarismo –en la que late también las derivas a la utopía–<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> *De Civitate Dei*, XVIII, 49.

<sup>85</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 20.

<sup>86</sup> H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 28.

<sup>87</sup> *De Civitate Dei*, I, 1.

<sup>88</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 5.

<sup>89</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 9.

#### IV. Una lectura para el momento actual

##### IV.1. ¿Qué nos puede enseñar?

El título de nuestra contribución recogía la necesidad de hacer una lectura de la validez actual del análisis de San Agustín. ¿Qué aplicaciones podemos traer a nuestra situación? Ciertamente el mundo es en muchos aspectos muy diverso del suyo. Pero en otros nos parece también muy parecido. Desde luego, la mentalidad política, a pesar de la diferencia de ideologías y sistemas, parece estar regida por algo muy similar a la que dominaba el mundo en el tiempo de Agustín. También hoy se piensa o en disolver en la uniformidad a todos, o en el conflicto o en la indiferencia –en la medida que pueda mantenerse– respecto de los demás.

Hace ya mucho tiempo que la teoría política fundamentada en el bien común dio paso a una teoría política que buscaba explícitamente el poder por el poder. Para intentar revestir esta teoría de una cierta apariencia de justicia, se inventaron las ideologías, que son justificaciones del poder al margen del bien común a través de una idea que pretende sustituirlo. En consecuencia, es difícil encontrar acciones políticas que no tengan como fin la consecución o la conservación del poder, en una competencia atroz. Todo esto muestra la idolatría del poder, la *libido dominandi*, cuya tentación puede asediar también a la “Ciudad de Dios que peregrina en el tiempo”: En categorías de Tolkien, podríamos pensar que si el “anillo de poder” nos fuera dado a nosotros, lo usaríamos de un modo adecuado, puesto que conocemos los fines del hombre...

Pero quizás, como San Agustín, debemos intentar cambiar el paradigma, en lugar de hacernos con un “poder injusto”. ¿Sería posible una política en la que los partidos se olvidaran de sí mismos y pensarán sólo en el bien común a la hora de legislar y gobernar? ¿Sería posible pensar en un sistema económico en donde el otro no fuera un competidor o una víctima de la que debo extraer todo el beneficio que pudiera, sino alguien a quien puedo ayudar con mis bienes y servicios? Así planteado, en la circunstancia presente parece imposible. Si quisiéramos hacerlo, quizás lo que tendríamos que hacer es cambiar la concepción misma del Estado y pasar de nuestras situaciones presentes –fundamentadas en la idolatría del poder, en la ley del más fuerte, en la ficción del contrato social y de la ideología– a un estado que se defina realmente no sólo como “conjunto multitudinario de seres

racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”<sup>90</sup>, sino que tales intereses sean realmente nobles y justos con verdadera justicia, pues “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” ni una “empresa del pueblo” –un estado–<sup>91</sup>. Tal justicia supone darle a Dios lo que es suyo: nuestro corazón y nuestra vida.

Evidentemente, plantear esto así, sólo puede ser ilusorio, no ya porque sepamos que no todo el mundo estaría de acuerdo con nosotros, sino porque hay que contar también con la realidad del pecado original que nos afecta a todos. Pero cuando San Agustín lo planteaba las cosas no eran tampoco muy diversas en ese sentido a nuestro tiempo: los hombres eran hombres y no todos compartían su visión de las cosas –de hecho, podemos pensar que lo hacían más bien pocos–. Y sin embargo, la mentalidad del mundo cambió. Pero el modo de cambiar no fue ni de la noche a la mañana ni todo el mundo en bloque, sino poco a poco, porque –como decía nuestro recordado Don Pablo Domínguez<sup>92</sup>– “el ‘cuerpo a cuerpo’ es mucho más fructífero que el ‘masa a masa’”, lo cual es una variante o aplicación del lema agustiniano de Newman: “corazón a corazón”.

#### IV.2. Minorías creativas

Si quisiéramos hacerlo así tendríamos que centrarnos en lo que Benedicto XVI insiste desde hace tiempo: la generación de minorías creativas a partir de pequeñas comunidades en las que pueda vivirse la renovación de la mentalidad<sup>93</sup>. Seguramente no sea posible que hoy por hoy toda España o toda Europa se ponga de acuerdo sobre el sentido de la justicia, pero también seguramente quienes estamos hoy aquí compartimos el mismo sentido de justicia y lo compartimos incluso en gran medida con personas que no son cristianos o creyentes, sino “hombres de buena voluntad” y “buscadores de Dios”<sup>94</sup>. Cuando el Papa nos anima a generar con ellos una sociedad

<sup>90</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 24.

<sup>91</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 21.

<sup>92</sup> P. DOMÍNGUEZ, Intervención en el coloquio sobre la Universidad Católica: *¿Nostalgia, mimetismo o nuevo humanismo?*, 131.

<sup>93</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006.

<sup>94</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Lettera ai ricercatori di Dio*.

y un mundo “*etsi Deus daretur*”<sup>95</sup>, nos está exhortando a seguir un camino posible de renovación cultural y espiritual.

La definición de estado de San Agustín hacía referencia a “intereses comunes”. Las minorías creativas, las comunidades de referencia deben compartir un marco de valores adecuado. Pero esto sólo se logra, de nuevo, siguiendo el camino que recorrió el Obispo de Hipona: yendo a la fuente, bajando al origen de la experiencia cristiana que es el encuentro con el Señor, descubrirse allí amado por Él y en comunión con otros. Por eso, estas comunidades deben trabajar juntas, pero deben antes rezar juntas y encontrarse juntas con el Señor. Algunos, como Cavanaugh, hablan por eso de “imaginación teo-política”<sup>96</sup> y proponen como alternativa a la adoración del Estado la pertenencia a comunidades eucarísticas. Si a primera vista puede parecernos que es una solución utópica y romántica, si lo consideramos bien nos damos cuenta del hondo sentido que tiene –y si vemos la historia descubrimos que fue la fracción del Pan lo que terminó por fracturar el totalitarismo del mundo antiguo y fueron las comunidades monacales las que pusieron los cimientos de la cristiandad–<sup>97</sup>.

San Agustín predicaba en su basílica de la Paz al pueblo. Escribía cartas a quienes le consultaban sobre cuestiones diversas. Debatía con los líderes intelectuales de las diversas posiciones teológicas y filosóficas. Discutía con sus colegas y amigos sobre temas profundos. Formó comunidades de estudio, pensamiento y acción. Quizás fue este uno de sus grandes ideales: la experiencia de Casiciaco marcó su vida, determinó los monasterios de Tagaste e Hipona, la formación del clero, la discusión intelectual... ¿No era esto la generación de una minoría creativa? También nosotros estamos en una tesitura parecida. Desde luego tenemos algunos ámbitos privilegiados para ello: colegas, amigos, alumnos...

### IV.3. Inteligencia de la fe y de la realidad

La eficacia de las minorías creativas nace, pues, de su encuentro con el Señor, de beber en la Fuente. Pero a continuación lo que deben hacer es, como hizo Agustín en su momento, repensar su fe y derivar las implica-

<sup>95</sup> J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*. Conferencia en Subiaco, 1 de abril de 2005.

<sup>96</sup> W. CAVANAUGH, *Theopolitical Imagination*, 3: III-IV.

<sup>97</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al mundo de la cultura en el Colegio de los Bernardinos de París*, 12 de septiembre de 2008.

ciones que tiene. Hacer que la inteligencia de la fe sea inteligencia de la realidad. Esto supone conocer a fondo la fe cristiana y asumirla, evidentemente. Pero también supone reformularla, no en el sentido de rebajarla ni mucho menos, sino de expresarla de modo adecuado en el contexto presente, de hacerla comprensible, desafiantemente comprensible. Significa, en el fondo, continuar el proceso de la Encarnación: Que el Verbo se haya hecho carne (Jn 1, 14) no significa que todo se haya terminado la mañana de la primera Pascua, sino que, a partir de ella, se nos ha encargado ver hasta qué límites de lo humano –del cosmos mismo– puede llegar efectivamente el poder transfigurador de la Palabra: ¿Puede llegar al ámbito de la política, de la economía, de la cultura, del arte, de la ciencia? Si “por Ella han sido hechas todas las cosas” (Jn 1, 3), si “todo existe por Él y para Él” (Col 1, 16), entonces todo debería reflejarlo de algún modo. Y es misión de la Iglesia hacerlo: no sólo prolongar su presencia, sino llevarla “hasta el fin del mundo”.

Benedicto XVI hablaba de la necesidad de que la inteligencia de la fe se haga inteligencia de la realidad. Y lo decía en el contexto de la vocación política. ¿Es posible pensar una teoría política, es posible tener una mirada política, es posible generar acciones políticas que no sólo no generen competencia y conflicto, sino que se empeñen en trabajar juntos, en el nivel que les corresponda, por el bien común? ¿Es posible generar una economía “como si la persona contara para algo”? Y lo mismo en otros ámbitos, algunos más directamente relacionados con nuestra vocación docente: ¿puede hacerse Él presente en la cultura, el arte, la ciencia, mis clases y tutorías? No en un sentido ingenuo o “piadoso” o “clerical”, sino “profesional”, “laical” y recio, en el sentido que C.S. Lewis decía que se necesitaban menos libros sobre el cristianismo y más libros de cristianos que escriban sobre materias profanas<sup>98</sup>.

#### IV.4. Ver el fondo escatológico de la realidad

A esto último también nos exhorta Benedicto XVI cuando en el Colegio de los Bernardinos, después de recordarnos que si los monjes transformaron el mundo no fue porque tuvieran un diseño de ingeniería social, sino porque, centrados en lo esencial y yendo a la Fuente, “buscaban a Dios”, nos dice que “tenían una orientación escatológica” no sólo en el sentido de que miraban al final de los tiempos, sino de que veían el fondo de las cosas

<sup>98</sup> Cf. C.S. LEWIS, Apologética cristiana. En *Lo eterno sin disimulo*, 24.

“existencialmente, detrás de lo provisional buscaban lo definitivo”<sup>99</sup>. ¿No es esto también lo que San Agustín nos dice cuando habla de nuestro estado peregrino, del fin último al que aspiramos, de la relación de todas las cosas con ese fin? ¿Y no es ese un camino adecuado para darle a las cosas el valor que tienen en sí mismas y en relación con el todo?<sup>100</sup>.

#### IV.5. Las relaciones con los demás

Otro rasgo de la reflexión de San Agustín que sin duda contribuyó al cambio de mentalidad y que puede ayudarnos es la esperanza. Llama la atención, cuando uno lee no ya *Las Confesiones*, sino los sermones sobre el saqueo de Roma, o *La Ciudad de Dios*, o los momentos finales de la vida de San Agustín en el relato de Posidio, la clarividencia que San Agustín tiene sobre la gravedad del momento que le tocaba vivir y, al mismo tiempo, la seguridad de su posición cristiana: “No temas, tu juventud se renueva como el águila” (Sal 103, 5), repetía el Obispo a sus fieles en los sermones tras el saqueo de Alarico<sup>101</sup>. Sólo quien ha encontrado en Dios su estabilidad puede tener esta soberanía mientras “caen los muros y las vigas”<sup>102</sup> de todo un mundo.

Si, como él, también nosotros bajamos a beber a la Fuente, deberíamos tener no una actitud de temor o defensiva, sino profundamente esperanzada, no de prepotencia, pero sí de valor, de serenidad, incluso de alegría. No deberíamos temer al mundo, ni sus ataques, ni sus blasfemias, ni sus persecuciones. En el fondo –entonces como hoy– todo eso es fruto de su inseguridad, de su miedo, de una soledad que le lleva a la violencia. Por el contrario, el sentido cristiano debería hacernos salir a su encuentro y, por la vía del testimonio casi más que de las palabras –de nuevo la labor de las minorías creativas– hacerle ver que la realidad puede tener otra lectura, dialógica en lugar de dialéctica, de servicio en lugar de dominación, de amor en lugar de odio. Pero si respondemos al mal con el mal, a la violencia con la violencia, a la dominación con la dominación, sólo estaremos jugando su juego y prolongando la agonía del mundo. En cambio, el encuentro con el Señor nos hace descubrir que también nosotros “somos para” Dios y para

<sup>99</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al mundo de la cultura en el Colegio de los Bernardinos de París*, 12 de septiembre de 2008.

<sup>100</sup> Cf. *De Trinitate*, XII, 14; XIV, 1.

<sup>101</sup> *Sermo* 81, 8

<sup>102</sup> POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 28.

los demás, no revela esas “estructuras de lo cristiano” que Ratzinger expone con tanta nitidez en *Introducción al Cristianismo*<sup>103</sup>.

#### IV.6. Conclusión: *Pulchrior est Veritas Christianorum Helena Graecorum*<sup>104</sup>

Toda la vida de San Agustín, desde que quedó fascinado por el lujo de Cartago hasta el canto de los salmos penitenciales en los días del asedio de Hipona estuvo cautivada por la Belleza –quizás incluso más que por el Bien y la Verdad–. De hecho, si encontró la Verdad y el Bien y a Dios mismo los encontró y se enamoró de ellos por su Belleza. También esto debería ayudarnos a reflexionar, en primer lugar en nuestra propia vida, pero también de cara a la renovación del mundo: sólo la Belleza de la Verdad, del Bien y de Dios puede enamorarnos. Ese es el valor del testimonio, de la vida propia entregada al Amor. Nada de esto es fácil. Requiere una entrega total. San Agustín no abandonó Hipona durante el sitio, murió en ella. Pero murió con paz. Chesterton decía que no es que se haya comprobado que el ideal cristiano fuera defectuoso, sino que se había comprobado que era difícil y por tanto se lo había abandonado<sup>105</sup>. Sin duda la crisis presente, en la que caen los muros y las vigas no ya del sistema económico y político, sino de la misma mentalidad moderna y postmoderna, requiere el valor y la presencia de la Esperanza cristiana.

Que el Señor nos dé su gracia para estar a la altura de la vocación.

Salvador Antuñano Alea  
*Universidad Francisco de Vitoria*  
 s.antunano@ufv.es

#### Referencias bibliográficas:

- SAN AGUSTÍN (1954). *Contramendacium*. Versión de F. GARCÍA, L. CILLERUELO y R. FLÓREZ. En *Obras completas de San Agustín*, vol. XII, Madrid: BAC.  
 —(1981–1983). *Sermones* 10; 47; 81; 94; 112. Versión de M. FUERTES

<sup>103</sup> J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, II, 4, excurso.

<sup>104</sup> *Epistula* 40, 4, 7.

<sup>105</sup> Cf. G.K. CHESTERTON, *What's Wrong With the World*, I, 5. En: *Collected Works*, Ignatius, San Francisco 1987, vol. IV, 60.



- LANERO y M. M<sup>a</sup>. CAMPELO (VII) y L. CILLERUELO, M. M<sup>a</sup>. CAMPELO, C. MORÁN y P. DE LUIS (X). En *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC.
- (1986–1987). *Epistulae* 40; 80; 89; 93; 95; 149; 151; 153; 185. Edición de L. CILLERUELO. En *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC.
- (1994). *Contra Cresconium*. Introducción, bibliografía y notas de P. LANGA, versión de S. SANTAMARTA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIV, Madrid: BAC.
- (1994a). *Contra Gaudentium*. Introducción, bibliografía y notas de P. LANGA, versión de S. SANTAMARTA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIV, Madrid: BAC.
- (1994b). *De beata vita*. Edición de V. CAPANAGA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. I, Madrid: BAC.
- (1994c). *Soliloquia*. Edición de V. CAPANAGA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. I, Madrid: BAC.
- (1995). *Contra Litteras Petilianii*. Introducción, bibliografía y notas de P. LANGA, versión de S. SANTAMARTA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIII, Madrid: BAC.
- (1995a). *Retractationum*. Versión de T. MADRID. En *Obras completas de San Agustín*, vol. XL, Madrid: BAC.
- (1996). *Confessionum*. Edición de Á. C. VEGA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. II, Madrid: BAC.
- (2001). *De Civitate Dei*. Versión de S. SANTAMARTA DEL RÍO y M. FUERTES LANERO. En *Obras completas de San Agustín*, vols. XVI y XVII, Madrid: BAC.
- (2009). *Contra Academicos*. Edición de V. CAPANAGA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. III, Madrid: BAC.
- (2009a). *De natura boni*. Versión de M. LANSEOS, edición de V. CAPANAGA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. III, Madrid: BAC.

#### *Otras obras citadas*

- ATKINS, E. M. y DODARO, R. J. (2001). Introduction. En AUGUSTINE. *Political Writings*, Cambridge University Press, xi-xxvii.
- BENEDICTO XVI (2006). *Discurso al mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.  
[www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html)
- (2008). *Discurso al mundo de la cultura en el Colegio de los Bernardinos de París*, 12 de septiembre.  
[www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080912\\_parigi-cultura\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_sp.html)
- (2010). *Discurso a la 24ª Asamblea plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos*, 21 de mayo.

[www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100521\\_pc-laici\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100521_pc-laici_sp.html)

—(2011). *Homilía de la Santa Misa para la Nueva Evangelización*, 16 de octubre; citado por la convocatoria de la Jornada de Estudio.

[www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20111016\\_nuova-evang\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20111016_nuova-evang_sp.html)

BROWN, P. (2001). *Augustine of Hippo –A Biography*. Versión española de S. TOVAR y M<sup>a</sup>. R. TOVAR: *Agustín*. Madrid: Acento.

CAVANAUGH, W. (2007). *Theopolitical Imagination*. Versión española de M. SALIDO: *Imaginación teo-política*. Granada: Nuevo Inicio.

CAVANAUGH, W. (2008). *Being Consumed. Economics and the Christian Desire*. Eerdmans, Gran Rapids; versión de A. MORENO BRAVO. y J. A. BRAVO DOMÍNGUEZ, (2011). *Ser consumidos: Economía y deseo en clave cristiana*, Granada: Nuevo Inicio.

CHESTERTON, G.K. (1987). *What's Wrong With the World*, I, 5. En: *Collected Works*, San Francisco: Ignatius, vol. IV, 60

CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA (2010). *Lettera ai ricercatori di Dio*. Versión de R. LÁZARO BARCELÓ: *Carta a los buscadores de Dios*, Madrid: BAC.

DOMÍNGUEZ, P. (2009). Intervención en el coloquio sobre la Universidad Católica: *¿Nostalgia, mimetismo o nuevo humanismo?* Madrid: UFV.

EMPÉDOCLES (1987). Fragmentos. En G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*. Versión de J. GARCÍA FERNÁNDEZ, Madrid: Gredos.

ELÍADE, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I, Barcelona: Cristiandad.

HERÁCLITO (1987). Fragmentos. En G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*. Versión de J. GARCÍA FERNÁNDEZ, Madrid: Gredos.

FITZGERALD, A.D. (1999). *Augustine Through The Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans. Versión castellana de C. RUIZ GARRIDO (2001): *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo.

HOBBS, T. (2006). *Leviathan*. Versión castellana de C. MELLIZO, Madrid: Alianza.

HOMERO (1999). *Odysseias*. Edición bilingüe de C. GARCÍA GUAL, Madrid: Espasa.

LEWIS, C.S. (1999). *Timeless at Heart*. Versión de J. L. DEL BARCO: *Lo eterno sin disimulo*. Madrid: Rialp.

—(2008). *Screwtape Letters*. Versión de J. MARÍAS, *Cartas del diablo a su sobrino*. Madrid: Rialp.

MACINTYRE (1987). *After Virtue*. Versión de A. VALCÁRCEL: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.

PITÁGORAS (1987). *Fragmentos*. En G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*. Versión de J. GARCÍA FERNÁNDEZ, Madrid: Gredos.

PLATÓN (2007). *Politikós*. Versión de A. GONZÁLEZ LASO. En: *Diálogos de Platón*, Madrid: CEPC.

—(2007). *Symposion*. Edición de G. REALE, Mondadori.

—(1981). *Lisis*. Versión castellana de E. LLEDÓ. En: *Diálogos*, Madrid: Gredos, vol. I, 271-316.

PLOTINO (1930). *Ennéades*. Versión de J.M.Q. y J.P., Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.

POSIDIO (1994). *Vita Sancti Augustini*, 28. Edición de V. CAPANAGA. En *Obras completas de San Agustín*, vol. I, Madrid: BAC.

RATZINGER, J. (2002). *Introducción al cristianismo*. Versión de J. L. DOMÍNGUEZ VILLAR, Salamanca: Sígueme.

—(2005). *L'Europa nella crisi delle culture*. Conferencia en Subiaco, 1 de abril de. [www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com/2008/02/leuropa-nella-crisi-delle-culture.html](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com/2008/02/leuropa-nella-crisi-delle-culture.html)

SAN ATANASIO (2000). *De incarnatione Verbi*. Edición bilingüe de C. KANNENGIESSER. *Sources Chrétiennes* 199, París: Du Cerf.

TEOGNIS DE MEGARA (1990). *Fragmentos*. En F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Líricos Griegos*, vol. II., Madrid: CSIC.

TITO LIVIO (1991). *Ab Urbe condita*. Edición crítica de J. BRISCOE, Stuttgart: Teubner.

VIRGILIO (2006). *Aeneis*. Edición bilingüe de P. HERNÚÑEZ. En *Obras completas de Virgilio*, Estella: Cátedra.

VON BALTHASAR, H. U. (2008). *El todo en el fragmento*. Versión de M. M. LEONETTI, y M. MONTES, Madrid: Encuentro.