

LECTURA POLÍTICA Y ALCANCE ÚLTIMO DE LA CIUDAD DE DIOS

por Ramiro Flórez
Universidad Autónoma de Madrid

*...ut videatur qualis quisque populus
sit, illa sunt intuenda quae diligit.*
De Civit. Dei, XIX, 24.

Lo que, en una primera lectura, parece sencillo, fácil de entender, de incitante escritura erudita y retórica, cuanto más nos adentramos en su contenido y cuantos más estudios interpretativos vamos viendo de esa Obra de Agustín, tanto más nos va ganando la precaución y la cautela y hasta, a veces, el desánimo y el desaliento de poder captarla y comprenderla en su indiscutible unidad intencional. *La Ciudad de Dios* es una obra altamente compleja, larga, difusa y confusa, cargada de reiteraciones, de inesperadas digresiones, de innumerables citas inútiles de dioses y autores, lenta y atropellada, en suma, difícil de aguantar. Y a la vez, nos parece genial, sutil, matizada, que nos abre horizontes insospechados para la reflexión, con una intencionalidad muy definida y mantenida, que va como imantada hacia la meta preconcebida: desmontar la legitimación conceptual y cultural del mundo antiguo para hacerlo entrar en la nueva justificación racional que ofrecía la sabiduría cristiana. Es una Enciclopedia. Todos los saberes fundamentales, creencias, nociones, conceptos, formas de vida, sistema de necesidades, inquietudes e ilusiones reciben su golpe compulsivo de transformación para reestructurarse y configurar coherentemente la lógica sistematizada de la nueva cosmovisión.

Sin duda todo eso es algo excesivo y enorme y puede dar razón de los tropiezos que hoy achacaríamos como defectos. Agustín mismo veía su tarea como arriesgada y difícil y por eso califica su obra de *opus magnum et arduum*,¹ empresa magna y

¹ I, Praef.- Agustín escribe la obra como respuesta a una promesa hecha a Marcelino, quien se había hecho portavoz, por encargo del mismo Agustín, de los deseos, quejas y descontentos de cristianos y paganos sobre el estado de las cosas y de la opinión reinante. Véase las Cartas 136 y 138, cruzadas entre Marcelino y Agustín.

Conscientemente renunciamos a dar aquí una Bibliografía, aunque fuera muy seleccionada, sobre *La Ciudad de Dios*. Quien desee informarse puede consultar el *Repertoire bibliographique de Saint Augustin (1950-1960)*, elaborado por T. van BAVEL y F. van der ZANDE, en *Instrumenta Patristica*, III, Steenbrugis, in *Abbatia Sancti Petri*, 1963, especialmente en los capítulos III-V, y entradas de "Ciudad", "Política", "Iglesia-Estado", "Sociología", "Tiempo", "Historia", "Poder", etc. Son varios centenares de títulos. Para obras o estudios anteriores a esa fecha de 1950, pueden verse las obras clásicas sobre Agustín de Gilson, Combes, Marrou, etc. En español es bien accesible la publicación en dos volúmenes de *Estudios sobre la ciudad de Dios*, en la Revista "La Ciudad de Dios", El Escorial, 1954. Estudios particulares sobre las cuestiones aquí tratadas se irán citando en el lugar correspondiente.

ardua. Sin embargo, su esbozo, su trazado interior, se venía remejiendo en el alma de Agustín, casi desde recién convertido. Tenemos alusiones claras ya en el 389 (24 años antes de redactarla), otras posteriores, y hasta con dos años de antelación se formula la indecisa decisión de poder escribirla, dándonos incluso la clave misma de su estructuración formal: *dos amores hicieron dos ciudades*.²

Sabemos que el detonante para que ¡por fin! Agustín iniciara su composición, tan largamente acunada en su pecho, fue la invasión y destrucción de Roma por los godos acaudillados por Alarico (año 410). El griterío atronador de los paganos, haciendo responsables de la devastación a los cristianos, se hacía oír por todas partes. Agustín mismo estaba conmocionado.³ De nuevo se reanudaron las blasfemias «contra el verdadero Dios, con una acritud y un amargor desusados hasta entonces».⁴ Y cristianos y paganos cultos se dirigieron a Agustín para que dijera su palabra, unos como reto y otros como auxilio. Y es entonces cuando Agustín coge la pluma y empieza a escribir aceleradamente. Hay prisa. Y van apareciendo, distribuyéndose y leyéndose los primeros libros. No obstante, para la redacción definitiva y terminada habrán de pasar otros largos 12 años. Urgido por otras circunstancias, también inaplazables, Agustín tendrá que escribir durante todo ese tiempo alrededor de otras 27 obras distintas. Son parones ineludibles en la redacción de la Ciudad de Dios.

Al verla ya terminada, tal como finalmente la ofreció Agustín, no podemos menos de constatar su estructuración llamativamente anómala. La obra completa consta de 22 libros. Pues bien, los diez primeros transcurren sin entrar en el tema de las dos ciudades, aunque lo anuncien una y otra vez.⁵ Son los libros de urgencia, en los que la apologética no se adopta como defensiva sino como ataque. Primero hay que desbrozar el terreno para inaugurar después la construcción. Esa es la explicación de la anomalía de los primeros libros, hechos al tocar a arrebato, y la auténtica construcción doctrinal sobre el origen, transcurso y fines de las dos ciudades, que se inicia en el libro XI. Ahora vemos que la fecha fatídica del hundimiento de Roma, nos regaló esos diez primeros libros como prólogo a la verdadera descripción y doctrina de ese drama gigantesco, cósmico y transtemporal, y que intenta dar una razón, inmanente y trascendente, de la existencia y de la historia de la humanidad.

Adelantemos, en algunos rasgos, la forma del planteamiento de la cuestión, tal como se presentaba de inmediato ante la mente de Agustín. Aunque convertido oficialmente al

² Cfr. *De vera Relig.*, 27, 50 (año 389), *Disputatio contra Fortunatum*, 3 (año 391), el anuncio condicional de escribirla (*si Dominus voluerit*) está en *De Genesi ad Litt.*, XI, 20 (año 411). Véase R. Flórez: *Temporalidad y tiempo en la "Ciudad de Dios"*, en *Presencia de la verdad*. Madrid, 1971, p. 339, n.1.

³ En el Sermón *De urbis excidio*, dice patéticamente Agustín: *Horrenda nobis nuntiata sunt; strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus...* (2,3).

⁴ *Retract.*, 2,43.

⁵ C.d.D., I,35; X,32,24, etc.- No se puede concluir de esas "anomalías" que Agustín componía mal sus obras. Por encima de todo, tienen una unidad muy meditada. La "Retractatio" de H.-I. Marrou a su obra *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949 es una advertencia bien sabia y eleccionadora. En el cuerpo de la obra había afirmado que «Agustín componía mal» (p.61). En su *Retractatio* tiene que corregirse: «Tomaba yo por barbarie o decadencia, el supremo refinamiento de un arte adueñado magistralmente de sus predecesores y en captación de efectos sutiles. Reprochar al retórico Agustín que "no sabía componer", sería pretender que Braque o Picasso no eran capaces de dibujar una guitarra, según las leyes de la perspectiva» (p. 665). «San Agustín procede como un músico hábil que hace escuchar delicadamente, *mezza voce*, confiada a una voz secundaria y ejecutada por un instrumento discreto, el esbozo de un tema que despues será pronto objeto de un desarrollo principal...» (p.667).

Cristianismo desde Constantino,⁶ el viejo Imperio Romano seguía siendo la figura ideal de la grandeza política, venerada y admirada como el gran milagro de la Historia hasta entonces conocida. La adhesión de los emperadores a la nueva fe había creado un clima de optimismo para los cristianos. Con todo, grandes núcleos de la intelectualidad reinante e influyente seguían fieles a sus creencias antiguas, forjadoras de la grandeza del Imperio, mientras que los cristianos seguían siendo, para ellos, apátridas, despreciadores de sus dioses, apelando a un solo dios y a una patria celeste, simbolizando con ello la desimperialización, la desnacionalización romana. Sin embargo, hasta ahora, poco había cambiado: los cristianos se habían insertado en el Imperio, obedecían sus leyes de guerra y de tributos, eran verdaderos ciudadanos, y se sentían en una situación aceptable e incluso todo parecía anunciar, para ellos y para todos, la configuración de un modo, tácita y tácticamente viable, de mejoras en la convivencia social. Pero, de súbito, ante la evidencia de la actual catástrofe, todo se replanteaba de nuevo. Había llegado el momento de la venganza de los viejos dioses huidos y vencidos. El conflicto inicial con el cristianismo se alzaba de nuevo, con todo los venablos envenenados. Estaba claro: al poco tiempo de estar al frente del gran coloso, los emperadores cristianos, en Oriente y en Occidente, como sucesores en la dinastía del gran Teodosio (m.395), bajo Teodosio II en Oriente (359-423) y bajo Honorio en Occidente (395-423), la Ciudad eterna, la urbe del orbe, había sucumbido, vencida, arrasada, aniquilada. ¿Qué razones, qué escapatoria podrían ahora aducir los cristianos para mantener su doblez de mentira, sus engaños de fraternidad y de paz?.

Agustín acepta el reto frontal y nunca podría ser mejor traído que aquí el símil del águila: Levanta su vuelo, mira la perspectiva histórica, repasa los puntos básicos de sus conocimientos, interiorizados desde sus tiempos de retórico imperial, y se lanza a lo increíble: niega los hechos,⁷ es decir, su alcance y su significación. Roma había muerto de muerte... natural. Había muerto de gangrega. Hay que recatarnos de nuestros llantos y sollozos. Hay que olvidar los viejos panegíricos, anacrónicos e inútiles. A Roma se le habían agotado plenamente las reservas residuales de su antigua grandeza. El tiempo venía anunciando su bancarrota final. Es de sentir, pero hemos de ser razonables. Romo vivía parasitariamente. Su caída revelaba la endeblez de sus tentáculos, la falsedad de sus legitimaciones, el error básico de sus presuntas justificaciones para hacerse dueña de un Imperio sin fronteras en el espacio y sin límites en el tiempo. No sucumbió ante el ataque de Alarico con un puñado de godos intrépidos. Se espantó, cayó y murió de vejez en el enmascaramiento de sus vicios, de sus crímenes, de sus vergüenzas puestas al sol por el abandono bien previsible de todas sus falacias y astucias. Su muerte ponía por fin en claro una ideología trasnochada, decadente, corrompida y exhausta. En fin, murió de vieja y atontada: mente-demente.⁸

Tenemos que destacar de esta síntesis, reconstruida sobre la mentalidad que preside los primeros libros-prólogo de Agustín en la Ciudad de Dios, un argumento que es el hilo conductor de todo el discurso agustiniano, hecho sobre la historia de Roma, con las citas y métodos, y hasta enjuiciamientos de los propios historiadores que él recuerda, y ahora trae de nuevo al habla con sus testimonios literarios. Es el argumen-

⁶ C.d.D., V, 25 Agustín alaba el gesto y hechos de Constantino.

⁷ «¿Cómo explicar entonces que las desgracias del Imperio hayan venido por Emperadores cristianos?... Simplemente negando los hechos. No es el cristianismo de sus emperadores lo que ha perdido al imperio, han sido sus propios vicios...» E. GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, p.49. Cfr. C.d. D., II, 19.

⁸ C.d.D., I, 23: *O mentes amentes!*

to de la presunta ayuda de sus dioses y el del apoyo que ellos otorgaban para favorecer y enaltecer sus virtudes. En última instancia, residía ahí, según los políticos y el pueblo, la referencia fundamental a toda la legitimación y justificación de la grandeza alcanzada. Eran los dioses los que habían hecho el milagro del gran Imperio. Los literatos, los pensadores y los historiadores romanos habían hecho los esfuerzos posibles por conceptualizar y dar visos de verdad a la teoría.

Agustín los llama ante el Tribunal de la propia razón coherente de sus dichos y sobre todo de la nueva razón y la nueva fe que profesa. Marco Varrón, con su teología mítica, civil y natural le sirve de encuadramiento para sus análisis. Y diríamos que Agustín no sólo critica y desmonta ese presunto sustentáculo de unos dioses que no lo eran, sino que hasta toma a rechifla el hecho de que se haya podido recurrir razonablemente a esos dioses creados y fantaseados. La erudición de que hace aquí gala Agustín no es solamente amplia, sino apabullante. Se diría que está echando un pulso a los intelectuales de la resistencia africana, con la seguridad de que no se atreverían ni a rechistar. En ciertos momentos la mofa es tan implacable e hiriente, que hasta el mismo Agustín siente que, acaso debería excusarse de tanta ironía, porque en realidad se trata de cosas muy serias. Eso sucede cuando Agustín se encara con la teoría poética de *los dioses huidos*.⁹ En realidad eran dioses muertos y dioses vencidos, porque eran dioses falsos, porque no eran dioses, y si alguna acción se les pudiera atribuir con evidencia y verdad es porque eran demonios.¹⁰

Esta clarividencia que con tanta rotundidad muestra aquí Agustín, le conduce a una falta de atención y valoración de lo que debe concederse al hecho histórico del politeísmo. Obviamente no podemos achacar a Agustín que ignorara las investigaciones y conocimientos posteriores de la Historia de las Religiones y de la fenomenología del hecho religioso. Pero cabía esperar algo menos de burla de un convertido, de quien había analizado con tanta minuciosidad su propia vivenciación religiosa, los polos y contenidos de la misma, su originalidad y esencialidad. Incluso no llega a explotar debidamente su razonamiento de que «los dioses creados no son dioses de verdad, si no es por la participación del Dios verdadero»,¹¹ y al que un múltiples ocasiones llama como *Deus deorum*.

Con todo, en el interior de esta crítica dura y despiadada, como trabajado por una visión onírica de su propia ciudadanía de romano, se alza en cierto momento, como posible misión de los tiempos nuevos, hacer que sea verdad el *Impertium sine fine* que había cantado jubilosamente Virgilio.¹² Y eso sería, y era de hecho para él, La Ciudad de Dios. En la trasposición de ese sueño, el canto fúnebre de la obra sobre el mundo antiguo, se trasformaría en canto de alborada. Y el viejo retórico, fogoso y temperamental, se deja llevar por esa imagen onírica columbrada. Siempre hay un modo de mostrar que los poetas tienen razón.

«Abrázate a esto, oh noble stirpe romana, progenies de los Régulos, de los Escébolos, de los Escipiones y de los Fabricios. Abrázate a esto, y hazte cargo de las diferencias... ¡Despierta! ¡Es el día! Despiértate como se han despertado algunos de los tuyos... Nosotros te invitamos y te exhortamos a venir a esta patria para que te cuentes en el número de sus ciudadanos... Vuélvete ahora

⁹ La expresión la toma Agustín de Virgilio, C.d.D., II,22,ss; III,3; III,9; etc.

¹⁰ *Ibid.*, III,14,3 y *passim*.

¹¹ C.d.D. IX,23: XIV,13,2.

¹² *Eneida*, vv,278-279. Es una cita recurrente en esos libros de Agustín.

hacia la patria celestial y en ella reinarás de verdad y para siempre. El Dios uno y verdadero te dará ese *imperio sin fin*». ¹³

Ante este anhelo esperanzado de Agustín, ante esta llamada enardecida y expresa, ¿se podría evitar el deslizamiento hacia una lectura política de su magna obra?

En cualquier caso, para que se pueda tener una referencia a la distribución y ordenamiento de todo el material y temas que Agustín aborda, me permito copiar el siguiente *esquema*, elaborado sin prejuicios interpretativos y con un fiel atenimiento a la literalidad y “sistematización” con que, finalmente, apareció la obra completa. ¹⁴

ESQUEMA COMPOSITIVO DE “LA CIUDAD DE DIOS”

A) Parte defensivo-crítica contra quienes defienden el culto de los falsos dioses.

I) Atendiendo a los bienes de esta vida (I-V).

a) Respuesta (defensa) a quienes imputan a la religión cristiana las guerras y principalmente el saqueo de Roma (I).

b) Males de Roma e Imperio cuando adoraban los dioses (II-III).

1) Males morales (II).

2) Males físicos (III).

c) La grandeza y duración del Imperio (IV-V).

1) No es debida a los dioses (IV).

2) Sólo a Dios se debe (V).

II) Atendiendo a los bienes de la vida futura (VI-X).

a) Nada pueden los dioses en cuanto a la felicidad futura (VI-VIII).

1) No la dan, ni los de la teología fabulosa, ni los de la civil (VI-VII).

2) Tampoco los de la teología natural (VIII).

b) Imposibilidad de la mediación de los demonios (IX).

C) Culto que los ángeles quieren para sí (X).

B) Parte positiva en cuanto a las dos ciudades

I) Origen (XI-XIV).

A) De las dos ciudades entre los ángeles (XI-XII, caps. 1-9).

b) De las dos ciudades entre los primeros hombres (XII, caps. 10-28).

c) Efectos del pecado (XIII-XIV).

1) La muerte (XIII).

2) El desorden de las pasiones (XIV).

II) Progreso. (XV-XVIII).

a) De las dos ciudades desde el primer hombre hasta el diluvio (XV).

b) De las dos ciudades desde Noé hasta Abraham (XVI, caps. 1-12).

c) De la *ciudad de Dios* desde Abraham hasta David (XVI, caps. 12-43).

d) De la *ciudad de Dios* desde David hasta Cristo (XVII).

e) De la ciudad terrena desde el tiempo de Abraham hasta el fin del mundo (XVIII).

III) Fines. (XIX-XXII).

a) Fin de las dos ciudades: sumo bien y sumo mal (XIX).

¹³ C.d.D., 11, 29, 1.

¹⁴ Tomo este esquema del estudio del Prof Ulpiano Álvarez Díaz: *La Ciudad de Dios y su arquitectura interna*, en *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, o.c., I, p. 15.

- b) El juicio final: paso al sumo bien o al sumo mal (XX).
- c) Fin de la ciudad terrena: el infierno (XXI).
- d) Fin de la *ciudad de Dios*: el cielo (XXII).

Para evitar sorpresas de lectura sobre el cuadro de este esquema, hay que tener en cuenta el modo de componer de un retórico clásico, aunque fuera de la Decadencia, y que puede chocar fuertemente con lo que preferiría un lector actual. Agustín construye “al modo musical”, anuncia de pasada temas básicos que afloran después en el momento prefijado según la marcha de la sinfonía literaria. Otras veces se demora y alarga en temas no anunciados y que son ubicados como a trasmano y de sopetón. Por ejemplo, hoy nos agradaría ver anunciado ese repaso de Historia de la Filosofía que hace en el libro VIII, al hilo de desbrozar el revoltijo de opiniones sobre la felicidad humana; nos gustaría que el describir tan fuertemente el estado lapsario, consiguiente al pecado original, (libro XIII) hiciera estancia en el hecho, paralelo, de la permanencia de la *scintilla animae*, y bondad, todavía persistente de la naturaleza humana (libro XXII, 24,2); que en el origen de las dos ciudades (libro XI), nos propusiera de titular la teoría explicitada de los dos amores (XIV, 28); que el viraje conceptual en la definición de sociedad (XIX, 24) fuera muy anterior como criterio de comprensión de otros razonamientos; que el canto al orden y a la armonía y a la paz, incluso naturales e históricas, tuviera relevancia titular antes de insertarlo en el fin de la ciudad celeste (libro XXII), etc., etc.

Pero estas son condiciones o desiderata de un “bárbaro” lector actual que olvida el arte de composición de un autor “clásico” en quien, también en la escritura, priva lo artístico y “barroco” frente a la posición de tesis directas al inicio de un discurso que ya sabemos en qué va a acabar. Finalmente, es preciso tener en cuenta que la unidad literaria ahí es el libro ¹⁵, y nunca los capítulos, posiblemente ajenos a las divisiones y denominaciones temáticas de Agustín.

I. LOS PRESUPUESTOS DE LA LECTURA POLITICA.

Casi todas las grandes cuestiones elaboradas conceptualmente por Agustín tienen la historia de varias y hasta opuestas lecturas: son los distintos agustinismos. Aquí nos vamos a ceñir a una de esas versiones de lo agustiniano, que es la llamada del agustinismo político. Es la que tiene su origen en una especial lectura de la Ciudad de Dios, aunque no solamente de ella, como luego veremos. Por esa especial lectura, un notable núcleo del pensamiento agustiniano se convierte en ideología política. Consecuentemente, esa ideología ha configurado de modo decisivo y estricto la forma de organización del Poder de toda la historia, sociedad y política altomedievales, y por derivación de uno de sus más sobresalientes rasgos, la línea más conflictiva de lucha entre los dos Poderes de toda la historia posterior de Occidente, casi hasta ayer y en ciertos aspectos hasta nuestros días.

Felizmente para la Historia de las ideas, el Agustín real y subjetivo ha seguido y sigue saltando y trascendiendo, siempre todavía, sobre el Agustín objetivado de sus interpretaciones históricas. Pero ese ha sido el precio que ha tenido que pagar por su condición de hombre fronterizo, de pensador que da el adiós a la “vejez” del mundo antiguo y siembra los gérmenes para la cosmovisión conceptual de la nueva forma de vida en la que se instala y pone en marcha la convivencia social de la unidad diversi-

¹⁵ H.-I. Marrou, o.c., p. 672 y n. 28.

ficada que es todavía la Europa en que vivimos. Obviamente Agustín no está solo y sabe acompañarse de una tradición que representa el momento inaugural de esa nueva era, asumiéndola y modulándola desde su propia reflexión. Acaso por haber vivido y experimentado en sí mismo la presencia de esos dos mundos, su doble voz crepuscular, la vespertina y la auroral, pudo llegar a convertirse en la autoridad indiscutible y en el punto de apelación último, para su inmediata y para una larga posteridad. La conversión de Agustín copertenece al tránsito de conversión de todo su mundo. Su dolorosa crisis interior puede verse como trasunto de la más grave crisis por la que ha pasado nuestra civilización occidental.

La denominación de *Agustinismo político* fue acuñada, como es sabido, por Henry Xavier Arquillière al ponerla como titular de su *Ensayo sobre la formación de las teorías políticas de la Edad Media*.¹⁶ Por *Agustinismo político* entiende Arquillière, inicialmente, «la tendencia a absorber el derecho natural en la justicia sobranatural» y como secuencia inmediata y coherente la confusión de los poderes, temporal y espiritual, o mejor, la fusión y apropiamiento de todo poder por el poder espiritual, aunque ondulara entre una teocracia imperial o cesaropapismo (Carlomagno) o una teocracia pontifical (evidente en teoría a partir del Papa Nicolás Iº, 858-867). Entre esa fusión y la confusión surge posteriormente la lucha de las dos espadas o la interminable contienda entre el Sacerdocio y el Imperio.

El libro se publicó en 1934, y en 1954, (XVI Centenario del nacimiento de Agustín) el autor se reafinaba en esa denominación («a falta de otra mejor») y en las tesis que conllevaba, con nuevas precisiones sobre el tema bajo el título: *Reflexiones sobre la esencia del agustinismo político*.¹⁷ En contra de lo que pudiera imaginarse ante la rotundidad del título, en ambos estudios de lo que se trata es de mostrar y probar que la aplicación altomedieval de las teorías políticas sobre el poder, como derivadas de la doctrina de Agustín, eran en realidad desviaciones y simplificaciones de esa doctrina. Diríamos que la doctrina se había trastocado en adoctrinamiento, justamente por los que se decían y tenían por *herederos* de Agustín pero que en modo alguno habían «heredado su genio».¹⁸ La gran autoridad del nombre de Agustín y la descontextualización de muchos textos, especialmente de la Ciudad de Dios, habían propiciado la operación del corrimiento de las ideas agustinianas hacia el terreno estrictamente político.

Con leves excepciones, el estudio de Arquillière fue recibido y acogido favorablemente y con aplauso especial de los historiadores de ese período altomedieval. Pienso que la descripción de la trayectoria histórica de esa aventura de las ideas agustinianas

¹⁶ ARQUILLIERE, H.- X.: *L' Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*. Paris, J.Vrin, 1934.

¹⁷ *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, en "Augustinus Magister" II, París, 1954, pp. 991-1001. El acierto de Arquillière ha consistido, primero en la denominación y segundo en el seguimiento histórico y probatorio con hechos y citas de las referencias a Agustín. El hecho de la denuncia de que muchos textos agustinianos se habían malinterpretado, casi a partir de los inmediatos sucesores de Agustín, y citado equivocadamente en la Edad Media, había sido puesto en evidencia ya por otros autores. Véase, por ejemplo, COMBES: *La doctrine politique de Saint Augustin*. Paris, Plon, 1927. Arquillière había realizado también estudios anteriores sobre la concepción del régimen cristiano teorizado en la Edad Media, concretamente sobre el agustino Santiago de Viterbo (París, 1926). En ellos persigue el momento y las vicisitudes de la reasunción del reconocimiento del derecho natural del Estado, ya reconocido por Santo Tomás. «Este reconocimiento del derecho natural del Estado forma parte de la enseñanza de la teología moderna». *L'Augustinisme pol.*, c.p.2, n.2. Véase también: *Observations sur l'augustinisme politique*, en "Revue de Philosophie", 30 (1930), 557,572.

¹⁸ *L'Augustinisme*, 1.c.,2.

es correcta y precisa y que las referencias literales y los hechos con los que se corrobora son indiscutibles. Otra cosa es que se pueda cuestionar el punto básico de arranque por el que se caracteriza en general al agustinismo, asunto que no hay por qué exigir a un historiador, aunque sea de las ideas, y que Arquillière toma de otros autores, a quienes expresamente cita, como veremos más adelante.

Unido a este punto, creo que se debe también aclarar más cumplidamente la problemática, explicitando con más detalle, *los presupuestos*, presuntamente agustinianos, de los que parten los que propugnan y ponen en práctica el ejercicio de un solo y único Poder; sea el espiritual o el eclesiástico. La tergiversación del pensamiento de Agustín es flagrante. Pero es también obvio que algún pie debían prestarle los textos para que esa absorción del poder del Estado por el poder de la Iglesia, es decir, la instalación consentida y teorizada del poder papal como único, absoluto e indiscutible, se viera y sostuviera de forma casi compacta y uniforme.¹⁹

El hecho es que habrá que esperar hasta el siglo XIII en que, por Santo Tomás, y otras vías múltiples, se tornará a establecer las obligadas distinciones por las que *la uniformidad* aceptada se convertirá en *conflicto interpretativo*, que será el reflejo del conflicto real en que está embarcada la dialéctica de los dos poderes. Ahí se podría ubicar el final del agustinismo político en sentido estricto. Pero sus *supuestos* seguirán condicionando y alimentando el conflicto de las interpretaciones, al cambiarse el concepto de absorción, por el de *primacía* que ha de ejercer el poder espiritual sobre el puramente natural o civil.

En ese conflicto todavía está instalado nuestro presente y una de las posibilidades de retomo al llamado agustinismo político estricto está haciendo retardora su presencia en todos los géneros de *Fundamentalismos* o *integrismos* que de una u otra forma se sirven de la base doctrinal y del sentimiento religioso para justificar los modos y maneras de teorizar sus variadas configuraciones de totalitarismo o absolutismo.

Con fino tacto intelectual, Arquillière había introducido la distinción terminológica de llamar “agustinistas” a los que torcían o combaban el pensamiento de Agustín para hacerlo servir a su proyecto teocrático temporal, y reserbar el nombre de “agustinianos” a los que, fieles a la literalidad y entramado global de este pensamiento, man-

¹⁹ Aunque aquí tratamos sólo de los presupuestos, conviene tener en cuenta algunos hitos históricos de la forma de asunción de los mismos. El Papa Gelasio (492-496) sigue contando con los dos poderes; pero la *regalis potestas* debe someterse a la *auctoritas sacra Pontificum*. La razón es que «etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt ratione». Gregorio Magno (590-604) que propugna la ayuda mutua de ambos poderes, inicia la versión hacia la sacralización del poder secular incluso sobre los eclesiásticos, por el hecho de ser cristiano el Emperador. Es Carlomagno en la línea de Constantino, el gestor y realizador de la teocracia civil o cesaropapismo mientras el papa queda delegado «al ministerio de la plegaria». Se puede decir que hasta Gregorio VII (1073-1085), por la lucha contra las investiduras, no se cambian las tornas, si bien la doctrina de la supremacía papal y su alcance absoluto también en lo político había quedado establecida con anterioridad por el papa Nicolás I (858-867). Simplificando diríamos que Carlomagno y Gregorio VII, son los dos polos del poder absoluto, civil y eclesiástico, en cuanto a su plasmación histórica. De Carlomagno se nos dice que «delectabatur libris S. Augustini, pricipueque his qui De Civitate Dei sunt» (Eginario: *Vita Caroli Magni*, edic. Halphen, p.p.80-81). El calco de textos de Agustín por Nicolás I está también muy constatado, si bien en él «ya no es el pensamiento original y matizado de Agustín el que domina: es el agustinismo» (Véase Arquillière, o.c.p.147, así como para todo lo concerniente a la exposición histórica). El esplendor de este agustinismo se da singularmente en los siglos IX al XI después del bache de las invasiones germánicas. En España es preciso señalar a San Isidoro (560-636) como buen mediador hacia ese agustinismo, al concebir la realeza como servicio a la Iglesia, haciendo progresar el reino celestial por mediación del terrestre. (*Sententiae*, III,51; P.L.83,723-724). Como trasmisor de la cultura antigua a la Edad Media, lo es igualmente de ese deslizamiento primerizo hacia lo político de algunas ideas de Agustín.

tenían lo que podríamos llamar la veta ortodoxa de las intencionalidades de Agustín. Sin embargo, ello no ha impedido que algunos que se intentaban autoconsiderar como agustinianos ortodoxos, recaigan y defiendan, en la línea de lo político, las posiciones de ese mal llamado agustinismo, y lleguen a adjudicar como alabanza, mérito y loor de San Agustín el haber sido «el sabio vertebrador del agustinismo político».²⁰ Posiciones como estas se hacen inclusive comprensibles por una mal entendida fidelidad a una tradición agustiniana que se cohesionó en la Edad Media como defensora de los intereses del Papa frente a los de los príncipes seculares. Es la postura formulada por el agustino Santiago de Viterbo (1255-1307) en su obra *De Regimine christiano* y, de forma aún más llamativa, por Egidio Romano (1247?-1316), llamado *doctor fundatissimus* y que da origen a la *schola aegidiana*, que algunos agustinos toman además como propia, (fue Maestro oficial de la Orden a partir de 1287). Egidio Romano o (Gil de Roma) intenta completar la obra de Tomás de Aquino *De Regimine Principum* en la paralela y propia *De Potestate ecclesiastica* (1301). Por algunos de sus contenidos, a Egidio Romano se le ha podido calificar como «el doctrinario teocrático más extremista de la Edad Media».²¹ Es decir, una veta del agustinismo político sigue manteniendo sus gruesos moldes de vigencia en toda la Edad Media y traspasa ampliamente la Edad moderna para mantener sus ecos incluso en la actualidad. Y esto sin salimos del entorno más inmediato de la exégesis agustiniana.

Todo ello conduce, repetimos, a la necesidad de aclarar con formulaciones precisas los presupuestos que se manejan y en los que, admitidos como de Agustín, se cuece todo el embrollo de confusiones de la posteridad.

Estos presupuestos se entrecruzan y complican entre sí. De ahí que en aras de la formulación precisa de cada uno, haya que sacrificar la división “adecuada” entre ellos y resignarse a constatar que las ideas se repiten o superponen.

Primero: La Ciudad de Dios se identifica con la Iglesia y todo debe concurrir para realizarla del modo más completo posible en el tiempo. Paralelamente, la Ciudad terrena es el Estado, que se cierra en sí mismo en el atenuamiento a la tierra como principio y fin. Esta Ciudad es a la que Agustín llama también normalmente Ciudad del diablo y/o de los demonios.

Segundo: Las nociones de justicia y de paz, valores supremos de toda organización de la convivencia humana, no pueden cumplirse ni realizarse más que dentro de la concepción religiosa cristiana que ostenta la Iglesia. Por tanto no tienen legitimación posible en un orden puramente natural o simplemente humano o específicamente político. Subyace a este presupuesto la idea de que la institución histórica de lo cristiano, como Iglesia visible, Papado y Jerarquía es esencialmente perfecta, mientras que el entramado de toda organización puramente civil es malo y corrupto.

Tercero: En las coordenadas históricas sobre las que se dividen y autentifican las dos ciudades, Agustín opta y estimula y exhorta a que se opte por la Ciudad de Dios, es decir, por la Iglesia. De ahí que ante la existencia de los dos poderes, se deberá luchar por unificarlos en un solo y único poder, bien sacratizando la función del Esta-

²⁰ Véase, por ejemplo, CAMPO POZO, Fernando del.: *Filosofía del Derecho según S. Agustín*. Archivo Agustiniano, Valladolid, 1986. En una exposición cuidadosa de las cuestiones de Agustín en este ámbito, la devoción filial, pero acrítica, le hace mostrarlo como «el sabio vertebrador del agustinismo político» (p.186).

²¹ ARQUILLIERE, o.c.,p.16,n.5 - Para el caso de Santiago de Viterbo puede verse el sensato estudio de CASADO, F.: *El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo: el agustinismo medieval*, en “La Ciudad de Dios”, 163, (1951),437-454.

do si se le permite su existencia ancilar o bien reasumiendo la Iglesia misma la dirección del poder autónomo civil y político, es decir mundanizándola para ejercer de hecho el poder total como teocracia.

A estos tres supuestos, que se pueden deducir de una lectura sesgada, pero no necesaria e intencionalmente maligna, de la Ciudad de Dios, habría que añadir otro cuarto, que brota de la actitud última que toma Agustín ante los desmanes que llegan a producirse con motivo de la controversia donatista. Contrariando o desatendiendo a su primera intención y opinión, Agustín *cede*, a vistas de la posición unánime de sus colegas en el episcopado africano, para que se recurra al brazo del poder secular para forzar a la “conversión” y entrada en la Iglesia “católica” a los donatistas. En sentido estricto esto no debía entrar en la definición dada del agustinismo político²² pero de una forma extrínseca, y si se quiere marginal, contribuye a reforzarlo. Si la Iglesia puede utilizar y servirse del poder secular para aumentar sus fieles y reducir por la fuerza a sus enemigos, es que supone al Estado obligadamente cristiano y a ella (la Iglesia) revestida de un poder absoluto y sacralizado, que justifica la coacción a que puede someter a los ciudadanos, fieles o herejes. (Más adelante veremos las precisiones a que hay que someter este presupuesto que aquí nos limitamos a formular).

Cuarto: La Iglesia puede obligar a entrar en el camino de su ordenamiento del Poder, sirviéndose de la fuerza material y civil. Es la aplicación de la exégesis que da Agustín de la invitación al Banquete nupcial evangélico y que se formula con la expresión del *compelle intrare*, fuérezalos a entrar.²³

La dinámica desencadenada por estos supuestos en el orden social y político fue enorme. Formulados o no con estas palabras y dureza, funcionaban de hecho como evidencias, aunque a veces se mantuvieran soterradas bajo el humus alimentario de las más sinceras creencias y de las exigencias sociales a que ellas obligaban. En el ámbito de quienes no han compartido la licitud de esa acción política, revertían de modo lamentable sobre el propio Agustín, a quien, por ello y por la incidencia especial del último supuesto, se le ha llegado a llamar “el Doctor de la Inquisición” o bien a preguntarse si no hubiera sido preciso o necesario *quemar* o llevar a la hoguera al autor de esos discursos, es decir, al mismo Agustín.²⁴

Sería fácil decir que todo esto no tenía nada que ver con los escritos de Agustín y en especial con la forma literaria en que fueron fijados. También sería absurdo pensar que se trata aquí de un montaje de enmascaramiento urdido astutamente para que diga Agustín lo que no ha dicho. No olvidemos que la casi totalidad de los primeros exégetas del pensamiento agustiniano llevado al terreno político se confesaban y eran fervorosos admiradores de Agustín y deseaban y creían ser sus más fieles intérpretes.

²² De hecho Arquillière no lo inserta directamente en el juego de la problemática específica del mismo.

²³ *Epist.* 105, II, 3; *Epist.*, 185,19,21-24. Ya vimos que entre los libros de Agustín, en el círculo erudito de Carlomagno figuraban otros, además de la Ciudad de Dios, aunque ésta fuera la lectura privilegiada de su mesa. Otro tanto ocurre con el papa Nicolás I que se atiene también muy ceñidamente a otras obras de Agustín.

²⁴ “Doctor de la Inquisición”, naturalmente *avant la lettre*, le llama H. REUTER en *Agustinische Studien* (“Zeitschrift für Kirchengeschichte”, V, Gotha, 1887, pp.249-236) y *Ibid.*, VI (1881), pp.155-192. Cfr.COMBES, o.c., p.17-18. Para la siguiente expresión, véase A.SAUCEROTTE: *Révolution et contre-révolution dans l'Eglise. Doit-on brûler St. Agustin?* París, 1970. Las citas de este autor son traídas bien al habla en el libro de PUENTE OJEA, Gonzalo: *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Siglo XXI. Madrid (6ª edic.), 1993. En el desarrollo de tan amplio y complejo problema como el que plantea este libro no tenemos por qué entrar aquí. Pero en él se tenía que tropezar necesariamente con la temática de Agustín cuyas posiciones son tomadas de intérpretes afines o concordantes a la línea elegida, también curiosamente ideologizada.

Pero la verdad global es que, una vez más, hay que admitir que Agustín es un autor difícil; que como decíamos al principio hay que leerlo siempre con suma atención y cautela. En lo que vemos como genialidades, como esa primera visión unitaria de la Historia de la Humanidad que es la Ciudad de Dios, y otras, Agustín atiende más al horizonte creativo y al encuadramiento general de las cuestiones que a las precisiones y distinciones terminológicas. Gilson habla con conocimiento y acierto de la “terminologie assez flottante” de Agustín.²⁵ Por otra parte, Agustín habla a su vez de la dificultad y necesidad de adaptar cualquier visión doctrinal a las circunstancias siempre variantes de la vida.²⁶ Finalmente, su pensamiento intenta siempre ser unitario, primero en una unidad progresiva, dada su propia recepción mental del mensaje cristiano y, al final, en una unidad sistemática que nunca es definitiva, porque «se busca para encontrar y se encuentra para seguir buscando».²⁷

Con la premisa de todos estos condicionamientos, vamos a intentar deslindar lo propio y singular del pensamiento de Agustín que subyace y se distorsiona en esos presupuestos del llamado agustinismo polifónico.

II. LAS DOS CIUDADES SON TRES.

Efectivamente hay algunos pasajes de Agustín que, al menos a primera vista, identifican la Ciudad de Dios con la Iglesia: «Se edifica, en efecto, en toda la tierra la casa del Señor, la Ciudad de Dios que es la santa Iglesia».²⁸ «Hay filósofos de cuyas calumnias defendernos la Ciudad de Dios, es decir, su Iglesia».²⁹ «Indagamos estos secretos de la divina Escritura... como la prefiguración futura de los realizados y consignados que deben referirse a Cristo y a su Iglesia, que es la Ciudad de Dios».³⁰ «También la cizaña debe ser apartada, al fin del mundo, de su reino (la gloriosísima Ciudad de Dios) que es la Iglesia».³¹

Hay, sin duda, una forma correcta de entender esos pasajes, una vez que se conoce el pensamiento global de Agustín respecto a la esencia de la Ciudad de Dios. En el primer texto, se adjetiva a la Iglesia como *santa*.³² Con ello, podría verse que Agustín nombra a la Iglesia que es, de por sí, fiel a las exigencias de la Ciudad de Dios, es decir, que actúa y se siente como “peregrina” en este mundo. En los otros tres, la literalidad exigiría que se ciña el nombre de Iglesia, no a la institución general de la misma, sino a *la parte fiel* que persigue la meta transmunda es decir, el reino prometido por Cristo a su Iglesia (*ejus Ecclesia*). A la vez, al ser nombrada la cizaña se echa de ver que no es *todavía* la Ciudad de Dios dado que ésta se configurara como tal después del tiempo de la bielda.

²⁵ *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. París, Vrin, 1949, p.177, n.2. Refiriéndose expresamente a nuestro tema, Gilson añade más: «Ces conclusions soulevaient un probleme considérable, car elles introduisaient une ambigüité fondamentale dans la notion même de la Cité de Dieu» (*Ibid.*, p.229).

²⁶ Epist. 138,4. «Mutata quippe temporis causa, quod recte ante factum fuerat, ita mutari vera ratio plerumque flagitat». Ahí se razona que la verdad clama que no se hace bien sino se cambia, que hay que estar al hilo en la “varietate signorum” (*Ibid.*, 7).

²⁷ *De Trinitate*, XV,2,2; *In Joan.*,63,1; *In Ps.*,104,3,etc.

²⁸ *De C.D.*, VIII, 24,2

²⁹ *Ibid.*, XIII,16,1.

³⁰ *Ibid.*, XVI,2,3.

³¹ *Ibid.*, XX,9,3.

³² Por una sorprendente errata, la traduc. de la B.A.C. (1964), Vol.VIII,p.457, se come esa palabra.

Pero, de hecho, no sabemos como y en qué contextos fueron leídas esas afirmaciones. Algunos libros de la Ciudad de Dios corrieron *aislados* de la obra completa, ya en tiempos del mismo Agustín. Además en los comienzos de la alta edad media existían *extractos* de la Ciudad de Dios, trozos “*selectos*”, Florilogios agustinianos, que intentaban simplemente transmitir de manera accesible y simplificada fórmulas de Agustín que quedaban de esa suerte vulgarizadas y descontextualizadas. Sin necesidad de apelar a malas intenciones ni a enmascaramientos, la confusión estaba servida.

En cuanto a la identificación de la Ciudad terrena con el Imperio romano, primero, y después con cualquier forma de Estado civil, era fácil leerla entre líneas y casi constantemente. Agustín hace una dura crítica, irónica y hasta mordaz, de la justificación del Imperio y su expansión, cuando sus historiadores la atribuían al auxilio de los dioses. Cuando hay que poner ejemplos de la desviación del poder y de sus conquisistas Agustín se refiere a casos conocidos de todos, es decir, a los malos ejemplos de gobierno que ofrecía la historia del Imperio.

No es exigible que todos los lectores distinguieran entre ese desmontaje que Agustín practicaba, de la forma sutil en que el mismo Agustín seguía manteniendo la legitimidad del Imperio en la medida en que también perseguía y hacía realizar la justicia y buscaba la paz. Tampoco era fácil atender a la sutileza con que Agustín distinguía la condición de la naturaleza empecatada, después del primer pecado, de la permanencia radical de su bondad por haber sido creada por Dios y retener, por encima de todos los defectos, la misma imagen del Creador.

La doctrina agustiniana llevaba en sí misma, profundamente interiorizado, el principio evangélico de *dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*.³³ Y sobre todo, Agustín había meditado hondamente en la Epístola de San Pablo a los Romanos, escrita cuando todavía el Imperio y su Autoridad, no eran cristianos: «Así pues es preciso que estéis sometidos a la autoridad, pero no sólo por causa del castigo, sino también por lo que os dicta vuestra conciencia. Pues es precisamente por esto por lo que le pagais los tributos, porque son ministros de Dios que le sirven de esto modo» (XIII,1,6). Es aquí donde Agustín fundamenta la teoría real y verdadera de los *dos paderes*. Para él es doctrina bíblica y, por ende, revelada e indiscutible. Pero es que no es aquí donde se instala la concepción de las dos Ciudades. Se suele citar en los textos de Historia un largo párrafo de la Ciudad de Dios en que Agustín dice literalmente que el Imperio Romano, ni fue comunidad de hombres «ni fue pueblo, ni fue República».³⁴ Pero se olvida relatar todo el razonamiento de Agustín, que va dirigido a *cambiar* la definición de Cicerón de pueblo y sociedad para introducir la suya propia, en vistas —aquí sí— de instalar en esa nueva definición de sociedad el concepto de las dos Ciudades. Se trata, pues, en primer lugar de una argumentación dialéctica contra Cicerón. El segundo puntal de ese texto es que en el Imperio así definido no se puede dar estricta justicia, porque ésta viene referida a la fundamentación en los dioses. La sociedad romana era así una sociedad sacralizada, una sociedad religiosa, como todas las del mundo antiguo y como la misma del pueblo judío. Es el Cristianismo el que introduce la *dualidad de poderes*. En ese sentido, el Imperio romano no podía apelar a una verdadera justicia, porque su justicia se instalaba en la sumi-

³³ *Mar.*, XXII, 21, etc.

³⁴ De C.D., XIX, 21, 1 y 2. Para una comprensión ilativa deben leerse seguidamente, al menos, los capítulos 21-24, ambos inclusive. Ya dijimos que la unidad literaria de Agustín es el libro. Y posiblemente sea este libro XIX el más esclarecedor, unido al XXII, de toda la gran obra.

sión, humillación y servidumbre ante dioses que eran falsos o eran “inmundos demonios”. Todo el razonamiento se cifraría en que no hay sociedad donde la verdadera justicia está ausente. Pero lo llamativo de la argumentación de Agustín es que va a dar un giro a las definiciones de Cicerón en virtud del cual se hace posible la legitimación del mismo Imperio Romano, como pueblo, como sociedad y como república. Y además Agustín amplía esta legitimación a todos los demás Imperios o pueblos o sociedades que se conozcan o puedan existir. Lo que se olvida, o calla u oculta es que todo el discurso de Agustín en el que se supone que descalifica al Imperio Romano, está precedido de una condicional: ...*si vera est haec populi definitio*, si se da por verdadera esta definición de Cicerón. Cicerón decía que «la república es cosa del pueblo» y que «pueblo es el conjunto de hombres asociados por el consenso jurídico y comunidad de interés».³⁵ Dice literalmente Agustín:

«Si desechamos esa definición de pueblo y la reformulamos por esta otra: Pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de los objetos que ama, el asunto cambia. Para saber lo que es cada pueblo nos bastará con mirar a cuáles son los objetivos de su amor. Ame lo que ame, si es un conjunto de seres racionales y no de animales, que están ligados por la comunión concorde de cosas amadas, se le podrá llamar sin absurdo alguno pueblo. Ciertamente será tanto mejor cuando más nobles sean los intereses que los ligan, y peor cuando menos nobles lo sean. Pero según esta definición mia (*istam nostram definitionem*) el pueblo romano es un pueblo y su gobierno (*res*) es sin duda alguna una república. La historia da fe de lo que amó este pueblo en su origen y en las épocas siguientes y de cómo se han ido infiltrando las más sangrientas sediciones, las guerras civiles, y de cómo se rompió y corrompió la concordia, que es en cierta manera la salud del pueblo (*salus populi*)... Y lo dicho de este pueblo y de esta república hágase extensivo al pueblo de los atenienses o de otros griegos, al de los egipcios, a la primera Babilonia de los asirios... y cualquiera otras naciones. En general (sólo?) la ciudad de los impíos... carece en verdad de justicia».³⁶

El alcance de este largo párrafo de Agustín es complejo. Porque, en última instancia podría entreeverse que concede una justicia determinada que se legitima en la piedad, aunque en la Roma descrita por él, tenía que venir de la buena fe en que se aceptara su politeísmo. Aunque esto sea discutible, lo que sí admite es la verdad y legitimidad de los Estados, con una justicia *relativa*, es decir, que, a sabiendas o no, decía relación con la justicia en verdad (*justitiae veritate*) que viene siempre del verdadero Dios. Lo que queda aquí probado es que las sociedades civiles y sus respectivos gobiernos no se pueden identificar con la Ciudad terrena, del diablo o de los demonios.

Cuando Agustín habla de las dos ciudades, quiere decir sociedades.³⁷ Y es ahora cuando vemos la coherencia del origen asignado a cada una de *sus* dos ciudades:

«Dos amores hicieron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la *terrena*; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la *celestial*. La primera se gloría en sí misma, y la segunda en Dios. Aquella busca la gloria que viene de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia».³⁸

³⁵ *Ibid.*, XIX, 23, 5: Coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus.

³⁶ *Ibid.*, XIX, 24.

³⁷ *Ibid.*, XI, I, 1: civitates hoc est societates.

³⁸ *Ibid.*, XIV, 28

Cuando Agustín intenta especificar la diferencia radical entre esas dos ciudades, en ese origen unitario e individual del amor, dirá que la Ciudad de Dios radica en la piedad, en *reconocer a Dios como principio* y aceptarlo con humildad que es lo que exalta al hombre; en cambio la raíz última de la Ciudad terrena está en la soberbia del hombre de abandonar el principio, y en *hacerse y ser para sí mismo principio* ³⁹.

Lo más lejos posible de la equiparación paralela de Iglesia y Estado civil, Agustín concibe estas dos ciudades como configuraciones *místicas*. La palabra es literal de Agustín: «Las llamamos *místicamente* dos ciudades». ⁴⁰ La palabra “místico” no debe tomarse aquí en el sentido técnico que ha ido adquiriendo posteriormente como tratado o modo de realizar la unión con Dios. Significa aquí lo mismo que alegórico o *simbólico*. Simbólico quiere decir que es algo presente y, a la vez, remitente: que envía a otra presencia no constatable por la visión simplemente física o empírica. Su contenido está en la capacidad de remitencia, de halo evocativo de otra realidad en ausencia, o mejor, en presencia latente. ⁴¹ Agustín llama, por ejemplo, mística la denominación de Babilonia como ciudad de la confusión. También es mística la denominación de Jerusalem como visión de paz ⁴². Lo decisivo en esta forma de lenguaje es que apunta, con ello, a que *la pertenencia* a cualquiera de estos dos ciudades es siempre oculta, invisible, inconstable. Las dos Ciudades son en el mundo, pero lo transcienden hacia un ultramundo. Son realidades escatológicas, que transitan el mundo y operan una auténtica transmudación. Son entidades ideales e ideadas, que engloban y sobrevuelan por encima de toda clase de nacionalismos, de instituciones terrenales, de poderes fácticos que actúan en el tiempo.

Pero, además, son dos ciudades que en el transcurso del tiempo están mezcladas, *permixtae sunt ambae civitates*. ⁴³ Por ello al hombre nunca le es posible saber a *cuál* de las dos ciudades pertenece, y ni siquiera la mejor o la peor de las conductas humanas en el tiempo puede darle una pista *segura* de a cuál de ellas será adscrita la auténtica y decisoria ciudadanía. La Ciudad de Dios tiene por nota esencial considerarse, sentirse y verse siempre como *peregrina*, transeúnte, extraña a la tierra, literalmente extranjera y desterrada. La Ciudad terrestre anuncia ya en su nombre la fidelidad a la tierra, el ateniimiento cerrado a lo intramundano, aunque tampoco esta condición esencial se pueda determinar en el tiempo. Todo ha de esperar el final del fin extratemporal. El *finis sine fine*: la Ciudad de Dios para gozar de la paz eterna y la Ciudad terrena para recibir la *muerte segunda*, es decir, la eterna condenación. ⁴⁴

De todo ese aclaramiento final y último nosotros estamos a ciegas. No podemos estar seguros de cuál será nuestra estable y eterna ciudadanía. «Dónde está la seguridad? Acá, en ninguna parte», ⁴⁵ dice Agustín. *Con todo, la historia universal es el juicio*

³⁹ *Ibid.*, XIV,13,1.

⁴⁰ *Ibid.*, XV, 1,1: Quas etiam mystice appellamus civitates duas.

⁴¹ Para ver el alcance y precisiones teológicas de esa calificación puede verse: J. RATZINGER: *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustinus*, en *Augustinus Magister*, II, o.c. pp.956-979. Es preciso atender que frente a los calificativos de “teocrática”, “escatológica” o “idealística”, como interpretación de lo específico de las mismas, Ratzinger propondría, referida a la Ciudad de Dios, los de “pneumático-ecclesiológica” o también “sacramental ecclesiológica” (p.979).

⁴² *De C.D.*, XVIII,41; XIX, 11.

⁴³ *Ibid.*, XIX, 36 y passim.

⁴⁴ *Ibid.*, XIV,1; XXII,30, etc.

⁴⁵ *In Ps.*,99,9, *De C.D.*, I,9,3:... quia donec vivunt, semper incertum est utrum voluntatem sint in melius mutari (para los malos). XI,12:... de ipsa tamen perseverantia sua reperiuntur incerti (para los buenos).

*universal, todavía no se ha hecho el juicio y ya está citada la sentencia.*⁴⁶ Vivimos en el *entretanto (interim)* del misterio.⁴⁷ Esta nuestra existencia es sólo un *mientras...*

Esta división rotunda de Agustín, esta comprensión unitaria y genial de toda la Historia, colocando a la Humanidad en dos ámbitos y dos destinos no sólo distintos sino contrapuestos, alza una serie de problemas a cualquier intento de inteligibilidad que quiera acercársele, que quiera sencillamente saber algo de su razón. Todos los hombres, por el designio inapelable de la Providencia y por el juego real de su libertad, habrán de situarse en el campo del bien o en el campo del mal... para siempre. En principio no parece posible ser neutral o escaparse a esa disyuntiva. Con todo ¿dónde ubicar ese *mientras* real no definido por pertenencia absoluta alguna? ¿En qué ámbito, espacial y temporal estriba y se desenvuelve?

Estos o parecidos interrogantes es lo que ha obligado a algunos autores a preguntarse si no habría de considerarse un *tertium quid*, medial entre esas dos ciudades, si en realidad y de forma inequívoca las dos *ciudades han de ser tres*.

Ya el mismo Arquillièrre, desde el punto de mira del historiador de las ideas, adelanta en su libro una reflexión próxima al problema: «Estamos lejos de una separación tajante entre la *Ciudad de Dios* y la *Ciudad del diablo*, en lo que se ha podido ver un resto de maniqueísmo⁴⁸. Por otra parte, el autor de la *Ciudad de Dios* reconoce que la paz puede existir entre los paganos⁴⁹. Se regocija incluso de encontrarla bajo reyes impíos, y jamás recomendaría rezar por ellos, invocando la autoridad de San Pablo, si no viera en ellos más que agentes diabólicos⁵⁰. Mucho menos habría de recomendar obedecerles en todo aquello que no reprueba la ley de Dios⁵¹. Un principio fundamental sostenía el afinado y flexible (*souple*) genio de Agustín y le impedía extraviarse en el laberinto de estos difíciles problemas: la idea de la Providencia que lo gobierna todo desde el principio del mundo⁵². Su plan es obscuro a nuestros ojos, pero claro para Dios»⁵³.

Pero ha sido especialmente H.I. Marrou quien ha planteado de forma explícita e inequívoca la cuestión en su estudio: *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?*⁵⁴. La importancia de la cuestión la cifra Marrou en que de su solución «depende el juicio que se de, en nombre de la doctrina agustiniana, acerca del valor de la actividad terrena del hombre, acerca del Estado, la sociedad, la civilización, la técni-

⁴⁶ Aludo con esos entrecorillados a la famosa toma del aforismo de Schiller por Hegel *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, en curioso paralelismo con la frase de Agustín: *Nondum factum est Judicium et jam est Judicium*. In *Joan.tract.,XII,12*). Véase R Flórez: *Die Tat des Weltgeistes*, en "Hegel-Jahrbuch" 1981/82, Jouvence, Roma, 1982, pp. 61-81, y n.55.

⁴⁷ De C.D.,XIX,26: Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen ipse etiam quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem ut interim habeat in hac vita, nostra etiam interest: quoniam quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis: ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur... quia in ejus est pace pax vestra (Jer.,29,7), utique interim temporalis, quae bonis malisque communis est.

⁴⁸ Posterior a la obra de Arquillièrre, puede verse sobre ese tema el estudio de L.CILLERUELO: *La oculta presencia del maniqueísmo en la "Ciudad de Dios"* en "Estudios sobre la Ciudad de Dios", o.c.pp.475-509.

⁴⁹ Lugar al que se remite: De C.D., XIX,17.

⁵⁰ *Ib*,XIX,26

⁵¹ *Id.*, XIX, 17.

⁵² *Ibid.*, XIX, 17.

⁵³ *Id.*, V,11; IV,33: Pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi. Cfr. ARQUILLIERE, o.c. pp. 18-19.

⁵⁴ En "*Estudia Patristica*", vol. II (1957) Academie-Verlag. Berlín, pp.342-350.

ca, la cultura».⁵⁵ Marrou analiza algunos textos controvertidos de Agustín y las soluciones de varios de sus más renombrados exégetas, especialmente Journet ⁵⁶. Y a pesar de no ver la posibilidad de admitir en la perspectiva agustiniana la posibilidad de una *tercera ciudad*, concede que se puede hablar de un *tertium quid* y que para él sería «la base (*le donné*) empírica de la historia, esa base misteriosa en la que el bien y el mal, Ciudad de Dios y Ciudad del diablo, están inextricablemente mezcladas». Para denominar ese ámbito de base propondría el término de *saeculum* que podría traducir “el tiempo de la historia”, el excursus de las dos ciudades.⁵⁷

Esta solución de compromiso complica más que ayuda a resolver el problema, maxime cuando se adopta para justificar en parte su acuerdo y en parte su distanciamiento de la posición de Journet que escribía literalmente: «Por encima de la teología de las dos ciudades místicas, San Agustín mismo ha señalado el lugar de una tercera ciudad, que no se confunde siempre con la ciudad del diablo; es la ciudad del hombre, con sus grandezas, (aunque sean) infravalentes: filosofía griega, valor romano, paz terrena, etc.».⁵⁸ Con ello, a la «teología de la historia de la salvación» que esclarece el desarrollo de la historia humana con relación a los «fines últimos supravales y supremos», sería preciso añadir una «filosofía de la historia» que juzgaría esa doctrina de las dos ciudades inmediatamente en relación con los fines infravalentes temporales y culturales de toda la caravana humana.⁵⁹

Aunque sea muy arriesgado definirse ante opiniones tan matizadas y de autores tan insignes y expertos en estas materias, pienso que, apurado más el plantamiento, cabe tornar a la posición y denominación de Journet, en cuanto abarca las mismas acotaciones de Marrou y las encara de modo más resolutivo y menos tímido. Si Marrou concede que «todos estamos de acuerdo» en que Agustín reconoce “la especificidad” irreductible del orden temporal, las diferencias no van más allá de la pura y simple terminología. Ciertamente que hay que conceder, como apunta Marrou, que esa *ciudad del hombre* no podrá concebirse como autónoma (nada puede concebirse así dentro del pensamiento agustiniano), que la *pax temporalis* no es la *pax finalis*, que los alimentos terrestres son insuficientes, etc. También hay que conceder que Agustín estaba “mal equipado” para expresar nociones como progreso, base incoativa, etc. Pienso que incluso habría que añadir que su formación filosófica como heredero de un platonismo, aunque sea cristianizado al modo que lo hace Agustín, oprimía más que facilitaba la asunción de cualquier forma de dialéctica puramente temporal y de acción humana. Todo se medía desde los arquetipos ideales: paz, justicia, conocimiento, verdad, belleza, etc., etc. En este sentido, la intuición feliz y grandiosa de las dos ciudades queda manca y sin terminar en su articulación propiamente filosófica. Agustín había conquistado la noción de tiempo real.⁶⁰ Pero había que ir todavía mucho allá, para que el dinamismo intencional y real de las dos ciudades clarificara su fundamentación real e histórica, introduciendo para ello la fluidificación de los

⁵⁵ *Ibid.*, I.c.,342.

⁵⁶ Gilson, Ratzinger, Kamlah Y Journet: estudios de referencia, pp.342 y 344.

⁵⁷ *Ibid.*, I.c.,p.348. *De C.D.*, XV,1.

⁵⁸ JOURNET, Charles: *Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable*. en “Nova et vetera” 33 (1958),25-48. Y también *Ibid.*, (1955),149-154,p.152b.

⁵⁹ *Ibid.*, 151a. Y en L'Eglise du Verbe incarné,II.p.296. Tomo ese resumen del mismo Marrou, *I.c.* p.344.

⁶⁰ Es lo que ha puesto de manifiesto la magnífica obra de Jean GUITTON: *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*. París, 1933. Y recogiendo además estudios posteriores, R. Flórez: *Temporalidad y tiempo en la «Ciudad de Dios»*, en *Presencia de la verdad*. Madrid, 1971, pp.339-371.

conceptos. Eso era imposible no sólo para Agustín, sino para cualquier pensador de su tiempo y de su formación. Agustín había también llegado a constatar el carácter progresivo e inacabado del conocer humano. Pero siempre dentro de la previa constatación de la incommensurabilidad del objeto u objetos a conocer y de la dinámica de una dialéctica platónica.

Sin necesidad de ampliar estos condicionamientos, que nos llevarían *fuera* de Agustín ⁶¹, creo que hay razones suficientes a mi modo de ver, para optar por la denominación de *Ciudad del hombre* para designar ese ámbito del *mientras* en el que, admitiendo la providencia y la libertad humana, como ocurre en Agustín, se juega la pertenencia efectiva a una de las dos ciudades, desde la historicidad real e intratemporal. Incluso se podía aducir cierta analogía terminológica con Agustín, como cuando nos dice que ambas ciudades son *civitates hominum*,⁶² a la convivencia se la llama *societas humana* ⁶³ y al espacio en que se ejerce el poder político se le llama *regna hominum*,⁶⁴ reino de los hombres. Ciudad del hombre es preferible a la denominación de ciudad secular, toda vez que *saeculum* no cierra el *ordo temporum* del transcurso (*excursus*) en que van mezcladas las dos ciudades y podía interferirse en la especificidad de *peregrina*, esencial a la Ciudad de Dios.

Conste, en cualquier caso, que con ello introducimos un elemento no expreso ni explicitado por Agustín, sino buscado e insertado para dar mejor inteligibilidad al proceso de pertenencia singular a cualquiera de las dos ciudades. Acaso esto mismo era tan evidente a Agustín como para no mentarlo, como ocurre con aquello que por sabido se calla.

Tendríamos, pues, tres ciudades: La Ciudad de Dios, la Ciudad del diablo y la Ciudad del hombre. Con ello quedaría superada (*aufgehoben*) la socorrida y molesta ambigüedad citada anteriormente y que acecha de continuo a Agustín tanto en el ámbito nominativo de Ciudad de Dios como —y sobre todo— en el de la Ciudad *terrena*.

La Ciudad del hombre es la que define su *modo peculiar* de ser en el mundo y ser en el tiempo. Es el subsuelo real en que se define su esencialización positiva, en la ascensión de su condición de exiliado o peregrino hacia la patria última, o bien se define su desmembramiento del principio, su actitud de cierre y clausura en la pura y simple fidelidad a la tierra. La ciudad del hombre es la ciudad *medial* de su creatividad, de su propio saber racional y de su incertidumbre: es la ciudad del misterio, de la encrucijada, de la indefinición, del destino. Es la *ciudad medial*, la ciudad del *interim*, del *mientras...* donde todo es posible todavía y donde nada es seguro, necesario o definitivo.

Con la atención puesta en este principio hermenéutico se puede apreciar con mayor luminosidad cuán desencaminadas estaban de la senda intelectual de Agustín

⁶¹ Casi de un modo directo podrían conducirnos a la Dialéctica del Absoluto en Hegel, nada ajeno, por otra parte, a una extensión *lógica* del planteamiento de Agustín, pero que, de hecho, discurre por otros derroteros. Cfr. Erich PRZYWARA: *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. Leipzig, 1934, apartado 6: *Hegel-Kierkegaard und Augustin*, pp.53-66. En Hegel, una vez que la filosofía ha suplantado a la Religión, «Dios es el pensamiento, en el sentido en que el pensamiento es cuanto tal es Dios», p.60: «Die Immanenz geht so weit, dass der Mensch Gott ist. Gott ist das Denken in den Sinn, dass das Denken als Denken Gott ist».

⁶² *De C.D.*, XV, 1, 1.

⁶³ *Ibid.*, XIX, 5, 6.

⁶⁴ *Ibid.*, V, 11. No hay que olvidar que el inicio de las dos ciudades se sitúa ya en los ángeles y en la rebelión de Luzbel, si bien la *civitas terrena* Agustín la hace manifestarse inauguralmente en Caín y Abel.

las apropiaciones a que apelaban los altomedievales para llegar a identificar Iglesia o Estado, con la Ciudad de Dios o Ciudad del diablo, ambas, entidades invisibles, históricas y metahistóricas a la vez. Ese agustinismo político es una aberración.

III. LA EROTICA DEL PODER.

Deshecho el malentendido del primer presupuesto, los demás quedan automáticamente desfondados. No obstante, me gustaría apuntar a su verdadera arquitectura dentro del pensamiento de Agustín y sobre todo y muy especialmente subrayar o acentuar *el origen unitario* que se debe atribuir, según la doctrina agustiniana, a la tergiversación que esos valores sociales han recibido en el Agustinismo político. Ese origen unitario Agustín lo llama *libido dominandi*, que traduzco al lenguaje actual por *la erótica del Poder*.

En una reconstrucción orgánica de los valores sociales y políticos, que se desprenden del pensamiento de Agustín, habría de establecerse esta estructuración: Sociedad, Autoridad, Ley, Orden, Justicia y Paz.⁶⁵ En el orden de preferencia que Agustín les otorga en su tratamiento reflexivo, están los valores de justicia y paz. El concepto de paz sería “la clave de bóveda” de todas las ideas políticas agustinianas que ha venido a asumir el pensamiento político medieval.⁶⁶ Y el concepto de justicia sería de la mayor importancia para la construcción de la idea de Estado. Digamos que, después de aducidos los textos de Agustín que justifican la existencia real y verdadera de los Estados civiles, el descuyuntamiento a que algunos autores han querido llevar estos dos conceptos queda ya descubierto y enderezado. Puede, y de hecho así ha sido, haber una justicia temporal y una paz terrena, sin que hayan de identificarse con la justicia absoluta y la paz celestial o eterna.⁶⁷

Con este equívoco juega toda el agustinismo político medieval, en los supuestos segundo y tercero de los enumerados antes. La confesionalidad del Imperio proclamada en el Edicto de Tesalónica (380) y puesta en viva acción por Teodosio (392) hace que el Estado asuma poderes que no le son propios y se convierta en portador de esos valores sociales en su connotación de espiritualidad cristiana, supratemporal y eterna. Su culminación será, como ya apuntamos, el reinado de Carlomagno. Por otro lado, desde la llamada donación de Constantino, la Iglesia irá uniendo al carácter esencial de comunidad espiritual de fieles, el de institución pública y terrena que se

⁶⁵ *Societas*: Homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem (C.d.D., XIX,12,2). Es vinculación natural que viene de la sangre, de la unidad del género humano, por la unidad originaria de un solo hombre, y por la unión de voluntades (*compositio voluntatum*). Es «unius tamen ejusdemque naturae quadam *communione* devincta» (CdD.,XVIII,2,1). En el transcurso de este *naturalis ordo* (XIX,15) hay escisiones, luchas, es decir, elementos antisociales, por la *libido ipsa dominandi* (*Ibid.*, XIX,25). *Autoritas* Agustín la define por sus tres funciones: *Officium imperandi*, *officium providendi* y *officium consulendi* (CdD.XIX,4,Cfr.Combes, o.c.,p.92 y ss.). *Ley*: Lex est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans (*Cont.Faust.maniq.*,XXII,27). *Orden*: Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (CdD.,XIX,13). *Justicia*: Justitia ea virtus est quae sua cuique distribuit (CdD.,XIX,21). *Paz*: Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis (*Ibid.*,XIX,13).

⁶⁶ E.BERNHEIM: *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins*, en “Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft” (1896) 1-23.

⁶⁷ Para una mayor precisión de estos niveles, así como para la crítica de las exposiciones de E. Bernheim, véase Aquilieri, o.c.,pp.921.

integra en el sistema político. En ambos casos, según los niveles y amplitud de riqueza y mando, se tenderá al dominio o supremacía temporales de una sola de las dos Institucionalizaciones. No deja de ser sorprendente que la razón del dominio político buscado se ostente y justifique siempre como deber de evangelización, de ordenamiento humano y espiritual y en última instancia como condición de salvación. En realidad se trata de desvíos del Poder. Y todo desvío de poder busca sus legitimaciones, es decir, sus disfraces.

En el entramado del pensamiento social agustiniano, la raíz de todos estos disfraces está en la *libido dominandi*, cuyas ramificaciones tienen siempre su campo de *astucia de la razón* que teoriza los motivos de su actuación externa, y de su adoctrinamiento. En esta dirección, todos los argumentos de acerba crítica que Agustín esgrime contra la orgullosa grandeza e injusta extensión del Imperio Romano, tienen aquí su aplicación inmediata y fundamentada. Es bien conocida la descarnada y elocuente frase de Agustín: *Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*,⁶⁸ si se da de lado a la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?

En las *Confesiones* analiza Agustín lo que él llama las cabezas o bases o subsuelos de toda iniquidad. Y las llama *libidines*. Estas son tres: *Libido noscendi*, *libido sentiendi*, *libido dominandi*⁶⁹; erótica del saber, erótica del sentir y erótica del Poder. En esa obra autobiográfica y antropológica se ahonda en el estudio de las dos primeras, mientras en la Ciudad de Dios, apareciendo las mismas,⁷⁰ se insiste como es obvio en la erótica del Poder⁷¹. Sería interesante que alguien estudiara el extraño paralelismo que se da entre *Der Wille zur Macht* (Voluntad de Poder) de Nietzsche,⁷² y esta concepción de la libido fontal humana de Agustín. Si exceptuamos la *libido sentiendi* que incluso podría semejarse a la voluntad de vida, hay en Nietzsche un estudio sobre la Voluntad de Poder en el *conocimiento* y una Voluntad de Poder en el orden social y el Estado. Naturalmente con una diferencia esencial: en Agustín la *libido dominandi* es un defecto radical en el estado lapsario del hombre, mientras en Nietzsche es la suprema virtud y el supremo anhelo que el hombre debe proponerse para hacerse y ser el superhombre, una vez declarada la transmutación de todos los valores. Pero hay también una contrapuesta semejanza: Libido dominandi y Voluntad de Poder aspiran a suplantar a Dios.

La erótica del poner tiene en Agustín sus más penetrantes intuiciones al hilo del estudio del tema de la Autoridad. La autoridad es necesaria en toda organización y Agustín alaba la del Impero Romano y después singularmente de los emperadores cristianos Constantino y Teodosio⁷³. La razón teológica está en que «los reyes reinan

⁶⁸ CdD.,IV,4. -Agustín recuerda a este propósito la anécdota, ya contada por Nonio Marcelo, de la pregunta que hizo Alejandro Magno a un pirata: ¿qué te parece el sobresalto del mar? Y el pirata contestó: «Lo que a ti el tener conturbada toda la tierra. Sólo que a mí por hacerlo con un pequeño navío, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, te llaman Emperador».

⁶⁹ Unifico la terminología de Conf., III,8,16 y X35,55. La fijación, casi obsesiva, del tema en Agustín, le hace ahondar en sus varias consecuencias. Uno de los cauces del dominio es poseer riqueza, dinero: *Quantum habebis, tantum eris! Frange lunam, et fac fortunam* (De disciplina christiana, VIII,9) Cfr. COMBES,o.c.,p.96.

⁷⁰ CdD.,XIV,14,passim.

⁷¹ Ya se pone en el Pról. de la CdD, como característica de la ciudad terrena.

⁷² Tal como se ha podido reestructurar de sus múltiples tomas sobre el tema, Véase: F. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke*, Edic.G.Colli y M. Montanari en 15 vols. Los más amplios fragmentos en los vols. 14 y 15.- En la traduc. española de *Obras Completas* (Buenos Aires, 1970), está recogida esa doctrina en el vol. IV, pp. 415-802, con otros fragmentos sobre el nihilismo.

por Mi y los tiranos poseen por Mi la tierra” (*Prover. VIII,15*) y de modo más directo en la frase de San Pablo «toda potestad viene de Dios» (Rom., XIII,1). En suma, es la divina providencia y no el azar la que otorga «la constitución de los reinos humanos». ⁷⁴ Agustín aprovecha esta razón para declarar que toda sociedad y cada época tienen las Autoridades que merecen. ⁷⁵ Se diría que Agustín va a contentarse con un discurso conformista y conservador. Pero inmediatamente viene la otra cara. El Imperio no tiene razones para vanagloriarse de su grandeza interior y de su colosal extensión. Todo fue más aparente que real: Guerras intestinas, sangre, explotación de los débiles, violencia, opresión y humillación de extranjeros, corrupción, miseria, lujo fastuoso: todo indigno de los hombres de bien. Ni siquiera la introducción del cristianismo ha podido evitar tanto crimen. «No dejemos extraviar nuestro pensamiento con las pomposas palabras de pueblos, reinos, provincias..., extensión, grandeza, potencia». ⁷⁶ Roma estaba vencida interiormente por la erótica del Poder. «Esta libido dominandi commociona y agita con los peores males a todo el género humano». ⁷⁷ Es así un triste paradigma de la Ciudad Terrena que, ya en el prólogo de su obra pone Agustín como frontispicio de su esencia: está dominada por la pasión de dominar (*dominandi libido dominatur*).

La verdadera Autoridad se impone por su alto equilibrio y peso interior, por su riqueza de orden y armonía y porque se “justifica” por la justicia. Todo poder debe nacer de la justicia y no precederla. ⁷⁸ Agustín asigna a la Autoridad estas tres funciones: Mandar, prever y aconsejar. ⁷⁹ Pues bien, todo lo puede mandar al traste la pasión de dominio. Esta pasión por el Poder está tan enraizada en el ser del hombre que Agustín llega a acuñar esta impresionante frase: «A los hombres les produce deleite el dominar (*homines dominari delectat*). Es el vicio originario ⁸⁰. Todo poder viene radicalmente tarado. El hombre «ambiciona ser poderoso en el fondo de su corazón, antes de desear el poder mismo» ⁸¹. Es casi literalmente lo que decía Nietzsche, aunque con finalidad opuesta: «la voluntad de poder quiere... ¡convertirse en Poder!» ⁸² y, naturalmente, para ejercer el Poder hay que convertirse en Potencia. Esto es lo que ocurre a los dos Poderes medievales que aspiran, cada uno a su modo y manera, a la dominación del mundo conocido. En el fondo es el reto que subyace y se proyecta como ambición en toda la erótica del Poder: ¡vamos a ver quién manda en el mundo!

No cabe duda de que es extremadamente delicado aplicar esta dialéctica del Poder cuando se trata de la Iglesia, aunque sea considerada exclusivamente como Institución temporal. Pero aquí no se juzgan intenciones sino hechos. Y el desvío de un poder que busca extralimitadamente más poder cae dentro de la dinámica y teorización que Agustín hace de la *libido dominandi*. Incluso el discurso de mejores apariencias racionales y de la más exquisita hermenéutica puede nacer y crecer ses-

⁷³ CdC.,V,25; V,26.

⁷⁴ *Ibid.*, V. I Prorsus divina providentia regna constituuntur humana.

⁷⁵ *Ibid.*, V,11.

⁷⁶ *Ibid.*,IV,7; XIX,5; IV,15, respectivamente, y *passim*.

⁷⁷ *Ibid.*,III,14,2: Libido ista dominandi magnis malis agitat et conterit humanum genus.- A una sociedad opresora la llama Agustín *civitas impertosa* (XIX,7).

⁷⁸ CdD,II,21;XIX,17; *De Trinitate*,XIII,13.

⁷⁹ XIX,14 Véase nota 65.

⁸⁰ *Serm*,92,3 Véase nota 69.

⁸¹ *De Trinitate.*,XIII,17.

⁸² Edic, española, o.c.,p.678.

gado desde el peso libidinal del subconsciente. La redacción de la Ciudad de Dios se hace durante y sobre todo *después* de la controversia donatista. Por eso Agustín ya no podía atrincherarse en la sola defensa de la Iglesia “sine macula et ruga”, sin defecto ni mancilla, única que hubiera podido abrogarse la más plausible pertenencia a la Ciudad de Dios. La Iglesia visible e institucionaliza tenía evidentemente sus defectos. «Hay crisitanos malos, y los hay de costumbres abominables»,⁸³ «Algunos ocupan la cátedra pastoral para atender a la ley de Cristo; pero otros se sientan en ella para gozar de sus honores y comodidades seculares».⁸⁴ «Todos los estados tienen sus correspondientes hipócritas».⁸⁵ En cualquiera de esos defectos puede inyectarse la *libido dominandi*.

¿Cómo, después de esto, puede explicarse la frase de Agustín del *compelle intrare*, tal como se formulaba en el cuarto supuesto? ¿Cómo compaginar al defensor de la libertad de conciencia que era Agustín⁸⁶ con la actitud y defensa de la coacción y represión?

En primer lugar hay que considerar que Agustín era un convertido, y para muchos hombres de la jerarquía eclesiástica estaba bien como obispo allá en la pequeña diócesis de Hipona, mirando al mar como último lindero del Imperio. También Agustín recuerda esta condición suya a propósito de la encamizada controversia con los “maniqueos”. «Que se ensañen contra vosotros quienes desconocen el esfuerzo que hay que poner para encontrar la verdad... Yo que he sido durante largo tiempo bombardeado por el error, debo tener con vosotros la misma paciencia que mis hermanos han tenido conmigo».⁸⁷ Con esta actitud es con la que comienza y discurre largo tiempo la controversia donatista. Sólo por no disentir, después de largas discusiones, de la posición tomada por sus colegas en el episcopado, Agustín *cede* y abdica de su primera actitud de libertad y de razonada opinión personal. Como todavía hoy se suele recurrir a esta segunda postura de Agustín, que una vez adoptada llega incluso a intentar justificar teóricamente, nada más iluminador del drama interno de Agustín que verlo reflejado en sus propias palabras:

«Vemos que antes eran donatistas, no estos o los otros, sino ciudades enteras y numerosas. Ahora son católicos, y detestan con vehemencia el cisma diabólico y aman con ardor la unidad. Con ocasión de ese temor que a ti tanto te desagradaba, se hicieron católicos gracias a las leyes de los emperadores. Comenzó a legislar Constantino... y continúan emperadores actuales...

Impresionado por estos ejemplos, que mis colegas me han presentado, *he cedido* (*cessi*) o cambiado de opinión. *Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado* a aceptar la unidad de Cristo, *que había que obrar de palabra*, luchar en la discusión, triunfar con la razón (*ratione vincendum*) para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. *Mas esta opinión ha sido derrotada*, no por la palabras de mis competidores, sino por estos ejemplos evidentes. Se me echaba en cara (*opponebatur*) en primer término el ejemplo de mi propia ciudad natal, que pertenecía por entero al partido de Donato y se convirtió a la unidad católi-

⁸³ CdD., XVIII, 51, 2, I, 39.

⁸⁴ *Epist.* 208, 2 ss.

⁸⁵ *In Ps.* 99, 12.

⁸⁶ G.COMBES, o.c. pp. 444-456. La Ciudad de Dios es *tolerante*, XVIII, 45 y *passim*.

⁸⁷ *Cont. Epist. Fundamenti*, II, 2.

ca por temor a las leyes imperiales... Sirvan a Cristo los reyes de la tierra, pues también se le sirve haciendo leyes en favor de Cristo».⁸⁸

¿Cómo deslindar aquí dónde está el auténtico Agustín? ¿En el que tiene su opinión personal y la pospone o en el que acepta la de sus colegas en el episcopado, posiblemente por no provocar más escisiones, y después la intenta razonar con el contenido de los ejemplos y la conducta loable de los emperadores cristianos? El Agustín político toma partido por la segunda parte de la disyuntiva. Pero parece más sensato ver que desde Agustín, la cuestión debía quedar abierta.

Los agustinistas medievales unían a este segundo razonamiento de Agustín otra parte de su doctrina y de toda la tradición que siempre sostuvo y defendió la *primacía espiritual* de la Iglesia. Será el manantial de las argumentaciones posteriores, una vez comprendida la dualidad de poderes. Aquí no se pone en interrogante la existencia de centros distintos de poder, sino de saber qué debía prevalecer en el caso del conflicto. Por la nueva situación socio-política los agustinianos posteriores o coetáneos de San Tomás apelarán a supuestos distintos de los agustinistas altomedievales. Aquí el círculo del Poder que se busca y cierra sobre sí mismo venía generado por una nueva fundamentación. La base psicológica prestaba su terreno abonado con esgrimir el inexcusable motivo de fidelidad al Papa. Desde la óptica de la fe, dentro además del sistema general de creencias y vigencias sociales, sería difícil o imposible convencerles que seguían actuando las falacias, estratagemas o la obscura astucia del Poder que busca ser Potencia. Lo que estaba *desviado* era el campo o ámbitos sobre los que se podía o debería ejercer el poder mismo.

Hemos de confesar que en una situación histórica de esas características, la opción parecía obligada, pero es que *además* era extremadamente difícil y compleja *la misma cuestión en sí*, es decir, ¿cómo salvaguardar y defender la *supremacía espiritual* si no se encarnaba realmente en el mundo concreto, empírico y material de la Historia? ¿No era evidente que Agustín alababa sin reticencias y con grata complacencia la actitud de su padre espiritual, S. Ambrosio, cuando había reprendido nada menos que Teodosio el Grande (379-395), porque se había excedido en su cruel matanza de los habitantes de Tesalónica? ¿Quién mostraba poseer el Poder absoluto en el mundo? Y si hay un poder absoluto, ¿cómo se puede hablar de la coexistencia de dos poderes?

Volvemos así... a los orígenes, anteriores incluso al cristianismo, y rebotamos o trasplantamos, por encima de los avatares históricos del conflicto medieval y posterior, a la más rabiosa actualidad: la aparición de *los Fundamentalismos religiosos* es también una forma del "paso hacia atrás" de Heidegger que delata una situación y una problematización de toda nuestra cultura occidental.

El compromiso de la colaboración de poderes no ha invalidado nunca en las conciencias religiosas la exigencia de primacía del poder espiritual. Mantengámonos en el caso del alargamiento de esas afirmaciones agustiniana y tradicional, dentro del Cristianismo y de la problemática actual. ¿Tenemos claro cuáles son los linderos que separan los campos y funciones de poder o cómo se puede evitar el retrotraernos o la vuelta hacia la afirmación de un solo poder? Esta sería una cuestión candente que *nos trasmite la problemática medieval a la actualidad*.

Nada espiritual que el hombre realiza o se afirma en el mundo tiene la posibilidad de presenciar fuera de lo temporal. La unidad del hombre ha de asumirse como espíritu encarnado. El Poder que tenga soberanía en lo espiritual repercute y tiene

⁸⁸ *Epist.*,93,capit.V,nn,16-19. A Vicente rogatista (donatista).

efectos de vigencia y obligatoriedad, *también* en lo temporal, en los modos de convivencia, en lo social y en lo político. No se puede disociar la esencialización humana en dos vertientes dentro de su inextricable unidad. No se puede condenar al *homo religiosus* a que viva en una esquizofrenia existencial.

En este corazón del problema, Gilson se decide por negar la distinción más recurrida entre acción política *directa e indirecta*. Cuando se dice que el “poder espiritual” —en el caso de los cristianos, el Papa— no hace política” no se quiere significar que “no se ocupe de la política”. Sus mandatos, sus definiciones tienen acción indiscutiblemente *directa* sobre la política. Se ejerce realmente como política, toda vez que se ha de encarnar en el terreno de lo temporal. Por ello, Gilson reclama que la justificación teórica de esa encarnación debe instalarse sobre la distinción de intenciones, niveles y fines. Las pistas para buscar una solución están en que es *ultrapolítica*, es decir, se ejerce con miras a un orden y fin no temporales. Ninguna de las *Metamorfosis* históricas de la Ciudad de Dios, han podido añadir un adarme a la visión y teorización de Agustín. Han sembrado confusionismos o utopías irrealizables. Los fines de las dos ciudades de Agustín son transtemporales, aunque se ejerzan como acción transeúnte en lo temporal (Ciudad de Dios) o se afirme la fidelidad a la tierra en el tiempo y más allá del tiempo, es decir, como acción intencionalmente absoluta, negando la temporalidad real. En este caso, se caería en la afirmación del eterno retorno de lo siempre igual, que es el caso de Nietzsche, y que Agustín rompe intelectualmente con el famoso: *circuitus illi jam explosit sunt*⁸⁹. Todo el problema se traslada a un orden trascendente. Cuando Agustín discurre sobre el «el dar al César lo que es del César» se sigue manteniendo esa primacía en otro orden: «No se trata de quitar al César lo que es del César, sino de comprender que lo que es del César pertenece primero a Dios».⁹⁰ Todo está transido e imbricado en lo religioso. El poder absoluto inaugural y terminal pertenece únicamente a Dios, lo único absolutamente Absoluto. Los absolutismos o totalitarismos del poder temporal son una usurpación, fruto y resultado de la *libido dominandi*.

IV. INCARDINACION Y RAZON MISTICA DE LA CIUDAD DE DIOS

Quisiera, para terminar, resumir en breves rasgos el contexto subyacente sobre el que debe leerse esta gran obra de Agustín. Agustín es un *pensador religioso* y la Ciudad de Dios es una nueva forma de mostrar *el hombre transcendido*.

Es un lugar común entre los agustinólogos referirse al paralelismo de las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* como teoría sobre el hombre individual y personal y teoría de la Sociedad y de la Historia, respectivamente. Gilson llama a la Ciudad de Dios «las *Confesiones* del mundo antiguo».⁹¹ Ya aludimos a esta idea al hablar de Agustín como hombre fronterizo, que había vivenciado dos mundos. Pero lo decisivo aquí es que en ambas obras se proyecta una experiencia personal. La razón experiencial es la que construye ambas obras.⁹² La experiencia interior que se describe en el itinerario de las *Confesiones* se agranda en más de 25 años (del 400 al 426) de experiencia social del nuevo mundo emergente, el Cristianismo vivido por Agustín. Pero este segundo tramo de experiencias viene ya filtrado y encarado por

⁸⁹ CdD., XII, 2, 4, XII, 13, 24: XI, 18, etc.

⁹⁰ E. GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Rialp, Madrid, 1965, pp. 325-327, nn. 2 y 3.

⁹¹ E. GILSON: *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*. Monreal, 1947, 49-50.

la experiencia más radical de Agustín: la de su conversión y teorización de la interioridad. Y el problema es este: ¿cómo trasponer esa experiencia personal a la conversión del mundo y a su instauración como mundo nuevo?. La sociedad está formada por individuos concretos que son «los elementos y semillero de la ciudad». Es más, el individuo está en la sociedad «como la letra en un discurso».⁹³ Forma la sociedad pero, a su vez, está *transido* por ella, como muesca de un engranaje. El individuo interioriza la sociedad; pero a su vez se objetiva y es sujeto sociológico. Agustín describe esta copertenencia como dialéctica de la interioridad y exterioridad. Ambas tiene dos vectores: verticalidad y horizontalidad. La una es el contenido de la otra y cuando se analizan detenidamente ambas remiten al centro humano que es el gozne de esa dialéctica.

El patetismo con que Agustín describe en las Conferencias «la lucha de mí mismo contra mí mismo, siendo yo en ambos lados»,⁹⁴ se proyectará sobre todo el genero humano y se mostrará como el drama cósmico en que está instalada toda sociedad. Aquí el centro, la razón inaugural y final, es Dios. Y por ello, el drama de las dos ciudades puede describirse como una sinfonía temporal de los contrarios que revela la belleza del universo.⁹⁵ Es la *coincidentia oppositorum... in infinitum* de Nicolás de Cusa.⁹⁶

En el dualismo que nos describen la dos ciudades se ha querido ver la floración vibrante de la herencia maniquea de Agustín.

Agustín ha superado el dualismo maniqueo desde la temprana lectura de los Neoplatónicos. Pero ello no impide aceptar que el pasado en retención de sus vivencias religiosas del Maniqueísmo haya facilitado y hecho más tensa la expresión del *nuevo* dualismo: ya no se trata de dos principios ónticos, sino de dos direcciones del amor⁹⁷. A partir de aquí, lo *difícil no es explicar la dualidad sino mantenerla dentro de la unidad fontanal que es Dios, uno y único*.

El arranque inicial del Agustínismo político se ha querido cifrar en «la ausencia de una distinción formal entre el ámbito de la Filosofía y el de la Teología, es decir, entre el orden de las verdades racionales y el de las verdades reveladas» (Mandonet). También en la hipótesis de que «entre dos soluciones de un mismo problema, la doctrina agustiniana se inclinaría espontáneamente hacia lo que concediera menos a la naturaleza y más a Dios» (Gilson). De esta denominada característica del pensamiento de Agustín se originaría la «tendencia a absorber el derecho natural en la justicia

⁹² Así he enfocado todas las cuestiones en mi libro *Presencia de la verdad*, que lleva como subtítulo: *De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*. Madrid, LEA, 1971.

⁹³ CdD., IV, 3: nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis.

⁹⁴ *Conf.*, VIII, 5, 11.

⁹⁵ CdD., XI, 18: ... non verborum, sed rerum eloquencia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo compositur. Cfr. *De Ordine*, I, 7, 18; *De Musica*, V, 29., etc.

⁹⁶ *De docta ignorantia*, I, 7 y 32. No se olvide que Cusa recoge ahí toda una tradición y especialmente a Eckhart.

⁹⁷ Sobre la incidencia del Maniqueísmo, etapas de su superación, secuelas de presencia residual en la Ciudad de Dios, véase el ya citado L. CILLERUELO: *La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios*, en "Estudios sobre la Ciudad de Dios", o.c. pp. 475-509. Lope trata de delinear y determinar la *esencia* de la *Ciudad de Dios* y la *originalidad* de Agustín. No hay en realidad precedentes auténticos en autores anteriores, aunque hay elementos aislados y reelaborados por Agustín, v.g. Platón, Plotino, Séneca, Filón, Hermas, Orígenes, Lactancio, Ambrosio y Ticonio. Cfr. H. Scholz: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus "De Civitate Dei"* (1911), pp. 71-81

sobrenatural, el derecho del Estado en el derecho de la Iglesia» que sería en esencia lo propio y singular de ese agustinismo.⁹⁸

Lo que en realidad está ausente en estas afirmaciones es la comprensión del radicalismo del pensamiento de Agustín. Se le lee desde distinciones cuya necesidad de elaboración y alcance son posteriores a Agustín, y se dibuja su mentalidad sobre un telón u horizonte que le es extraño. En Agustín no sólo falta una distinción “formal” entre Filosofía y Teología, sino que no hay distinción real entre Filosofía y Religión. «Se cree y se enseña, como culminación de la salvación humana, que la religión y la filosofía, es decir, el cultivo de la sabiduría, son una misma cosa».⁹⁹ El radicalismo consiste en afirmar en que *todo* está *religado*. Todo pende del fundamento-abismo que es Dios. Y esa es la esencia de la Religión, cuya primera definición etimológica viene de *religare* y sólo en un segundo momento puede admitirse que quepa *reeligere*.¹⁰⁰

Este es siempre el subsuelo activo del pensamiento de Agustín. Por esa presencia de Dios, inmanente y religante al mundo, se dan por buenas la sociedad civil, el Estado, las virtudes naturales de justicia, de propiedad y paz. El proceso inverso se inicia por la des-religación deseada, querida, amada. Es abandonar la raíz, es *eradicatio*,¹⁰¹ es desarraigo del primer principio para hacerse a sí mismo principio.¹⁰² De aquí nacen «los dos amores que hicieron dos ciudades».

La desviación originaria de la primera elección trajo como consecuencia lo que, en frase dura, llama Agustín la *massa damnata*, aplicada a la naturaleza humana, posterior al primer pecado.¹⁰³ Pero es eleccionador que justamente cuando Agustín trata de exponer la dinámica de esas dos fuerzas, ya dentro del estado lapsario, contraponga a esa raíz de desarraigo, la fuerza *todavía* presente en el ser del hombre y que llama “chispita de la razón” (*scintilla rationis*) que le fue otorgada en la creación como imagen de Dios.¹⁰⁴ Es la forma de poseer obscuramente la noticia de Dios, el *nescio qua notitia* o el *habemus in notitiam*, aplicado al objeto de nuestra felicidad.¹⁰⁵

La pertenencia a cada una de las dos Ciudades, en cuanto pende del hombre, se sitúa en el terreno de la elección. La elección cerrada de sí mismo como principio o la elección abierta al misterio de *la obscura noticia*. El *ordo amoris* remite necesariamente a la razón mística. La interioridad tiene su propio Huesped, que es voz de la

⁹⁸ ARQUILLIERE, o.c., pp.3 y 4, con las referencias concretas tanto de Mandonet como de Gilson.

⁹⁹ *De Vera Religione*, V,8: Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est studium sapientiae, et aliam religionem.

¹⁰⁰ *Retract.*, I,13,9. Se enjuicia ahí la frase *De vera Religione* en que Agustín decía que *religión* venía de *religare* «...ad unum Deum tendentes, et ei uni *religantes* animas nostras» (capit.55, n°.111). Al retractarse añade: «In his velbis meis, ratio quae reddita est, unde dicta sit religio, *plus mihi placuit*. Nam non me fugit aliam nominis hujus originem exposuisse latini sermonis auctores (como Cicerón, en *De nat. deorum*, II,28,72,R.F.), quos inde sit appellata religio, quod religitur: quod verbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ita latinum videatur religo sicut eligo. Luego la etimología que más le agrada a Agustín es *religare*.

¹⁰¹ CdD., XIX,23,5:... ne inobedientes *eradicatio* consequatur Es «alienatus a Deo» (*Ibid.*, XIX,26).

¹⁰² CdD., XIV,26:...quandoquidem universa massa tanquam in radice damnata est.*Ibid.*, XIV, 13: Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium.

¹⁰³ *Ibid.*, XIV,14.

¹⁰⁴ *Ibid.*, XXII,24,2: non in eo tamen penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei.

¹⁰⁵ *Conf.*, X,20,29-30.

verdad. Es la inmanencia que llama a verla también como trascendencia.¹⁰⁶ Es la voz de la verdad que nunca calla.¹⁰⁷ Es la voz a que han apelado todos los místicos y que Eckhart llega a formular como *Grund-Abgrund*, fundamento-abismo,¹⁰⁸ y que nuestro San Juan de la Cruz nombra tan bellamente como “ciencia de voz” y “fuente abisal”.¹⁰⁹ Desde su palabra el mundo queda *transfigurado*, y es cuando revela su belleza en la contradicción de los opuestos.

Agustín toca el mundo social y político para elevarlo, dentro de su trasunto de valores naturales, a esa transfiguración. Entonces es cuando se puede decir que debemos amarlo y “¡que todo sea para ti Dios!”¹¹⁰ En lugar de rebajar la doctrina agustiniana a los estratos puros, y supuestamente desvinculados de lo religioso, del terreno político, hay que situarla como expresión de una Historia de salvación (*Heilgeschichte*), de un *ordo amoris* hiperracionalizado por la inmanencia de la trascendencia. Y entonces el canto de la Ciudad peregrina, que es la Ciudad de Dios, sonará con esta conocida letra: *Y vámonos a ver en Tu hermosura*. No es que sea esta obra donde Agustín elabora la *trasposición* y nuevo encaje de los elementos recogidos de las místicas del pasado, instalándolos en el nuevo encuadramiento de una mística cristiana. El esquema de La Ciudad de Dios propiamente dicha (libros XI al XXII), con su *exortus* y origen (libros XI-XIV), su *excursus* o proceso (libros XV-XVIII) y sus *fines debiti* o metas respectivas (libros XIX-XXII) no tiene nada que ver con una posible analogía, repetición o copia del itinerario místico de Plotino. En Plotino se parte de la emanación del Uno, hay un descenso y un ascenso, de deserción y purificación aleatoria, para retornar por inmantación óptica, de nuevo, a la perdida unificación. Equiparar ambos itinerarios sería retroinvertir el pensamiento de Agustín. En este pensamiento se asumirán mucha parte del lenguaje y de la terminología catártica de la teoría de Plotino. Pero una vez que se cambia la razón de origen, por la introyección del concepto de creación, el sentido del proceso plotiniano se quiebra para dar lugar a la libre elección del amor. El “corazón inquieto”, esencia inaugural del misticismo agustiniano, seguirá acusando y haciendo eco de voz y llamaniento para el descanso en El. Pero hay una encrucijada pavorosa: el juego de la libertad personal. Las mismas palabras cobran nuevos significados y nuevo alcance. La cristianización de esa mística plotiniana fue uno de los grandes esfuerzos teóricos de Agustín, en un lento y sostenido tránsito desconstrutivo y constructivo a la vez. Otro tanto cabría decir de los elementos recibidos de la mística maniquea, aunque aquí tuviera Agustín mejores

¹⁰⁶ *De vera religione*, 39,72.

¹⁰⁷ *In Ps.*,57,2: Vox veritatis non tacet.

¹⁰⁸ Véase R. Flórez: *El hombre transido en la palabra, Prólogo* a la traducción española del *Comentario de Eckhart al Evang. de San Juan*. Edit. Etnos, Madrid, 1994.

¹⁰⁹ R. Flórez: *Razón filosófica y razón mística en San Juan de la Cruz* en “¿Existe una filosofía española?” Fundación F. Rielo. Madrid, 1988, pp. 57-113. Las citas de San Juan de la Cruz en pp. 81 y 99. El alcance místico de la Ciudad de Dios se suele rozar al hablar del misterio de la Historia en San Agustín (Cfr.v.g. *La Théologie de l'histoire*, en Augustinus Magister, o.c.,III,pp.193-211, con las intervenciones de H-I.Marrou, Quispel, Ziegler, Poschl, Gillet, Baxter, etc). Titularmente lo estudia Nazario de San Teresa: *La Ciudad de Dios, filosofía de la mística* en “Estudios sobre la Ciudad de Dios”, o.c.,II, pp.151-178, con abundancia de citas y sugerencias; pero queda sin fundamentar en su raíz agustiniana.

¹¹⁰ *In Joan Tract.* 13,15: “Todo se te convierte en Dios, porque él es para ti el conjunto de todas aquella cosas que amas”. Se enlaza la unidad del pensamiento agustiniano de esta frase del Agustín maduro con la audaz intuición formulada ya en los *Soliloquios*, I,1,2: «Oh, Dios a quien ama todo aquello que puede amar, ya sabiéndolo o bien ignorándolo» (*Deus, quem amat omne quod potes amare, sive sciens, sive nesciens*).

asideros en su experiencia personal. Realizadas esas transposiciones, muchos y complejos elementos de la mística conocida y reflexionada por Agustín pasarán a toda la tradición del pensamiento místico cristiano de la Edad Media y Moderna, unidos confusamente con otros de Proclo y sobre todo el Pseudo-Dionisio. De ahí el riesgo de ambigüedad e incompreensión real que ofrecen las intepretaciones de la presencia de Plotino y de la ascesis maniquea en toda la historia de la mística occidental ¹¹¹. La nueva estructuración conceptual operada por Agustín comienza ya a buscarse en los primeros escritos de Casiciaco y encontrará su mejor expresión en el lenguaje de las Confesiones. Con todo, para discernirla con el debido acierto hay que recurrir también a los Tratados sobre el Evangelio de San Juan, a los libros antimaniqueos y, con mayor ahondamiento, al *De Trinitate*. En La Ciudad de Dios se da por conocida, asumida y explicada esa estructuración. De ahí que la conceptualización lograda va implícita y como subsuelo en toda la Ciudad de Dios, y hay que darla como supuesto de comprensión última de la problemática que ahí se aborda. No es correcto, con todo, aplicar a esa comprensión nociones posteriores de la Teología medieval, en las que Agustín jamás pensó o, en cualquier caso, nunca le interesó aquilatar. Las discordias en la apreciación de la mística de Agustín han nacido de esta confusión de perspectiva histórica. Piénsese que en la teminología de Agustín ni siquiera estaba acotada la palabra “mística” para significar un género de Teología. Toda la vertebración agustiniana está contactada y compacta con la obscura presencia descubierta en el hondón de la interioridad y que, por la noción de creación, Dios está más interior en las cosas que su mismo meollo existencial, estando, a la vez, por encima de ellas;¹¹² el problema básico y central está en la activa presencia del *Deus absconditus*. Y acaso se pudiera replantear, por esa vía, la pregunta heideggeriana de *qué es lo que nos llama a pensar*.

Con estas acotaciones, se puede hablar en La Ciudad de Dios de una mística del tiempo ¹¹³, de una mística de la Historia, de una mística de la libertad y hasta de una mística de la carne. En esta amplitud de universalidad no es desmesurado decir, hasta desde la mirada puesta en nuestros místicos, que «San Agustín es mucho más místico que San Juan de la Cruz».¹¹⁴ Lo decisivo es que Agustín se instala como puente o mediación obligada entre las llamadas místicas paganas y las diversas construcciones místicas cristianas posteriores de Occidente.

La fuerza y atractivo de esas mediaciones radica en que Agustín no contrapone nunca mística y razón, sino que alarga el discurso racional hasta hacerle tocar, afinarse y abismarse en el ámbito del misterio. De ahí la no distinción entre Religión y Filosofía. La razón no es fronteriza o deslindadora de campos contrapuestos. Es ilati-

¹¹¹ Para una aproximación al tema de la originalidad del Misticismo Agustiniano, puede verse el estudio de CILLERUELO, L.: La mística de la “Memoria Dei en San Agustín” en “Estudio agustiniano” (1979), pp.413-448. Un planteamiento agudo desde el punto de vista histórico y aduciendo las condiciones de viabilidad de un verdadero enfoque del problema, se encuentra en MANDOUZE, André.: *Què en est la question de la mystique agustinienne?* (Rapport et discussion), en “Eugustinus Magister”, III, 103-168. París. Etudes Augustiniennes, 1955. Para situar en la *duda* y escepticismo agustinianos el primer peldaño de su itinerario místico, véase AMSTUTZ, Jakob.: *Zweifel und Mystique, besonders bei Augustin. Eine philosophiegeschichtliche Studie*. Bern, 1950. Para otros títulos y autores que tratan explícitamente el tema, puede verse la *Bibliografía*, citada aquí en la nota 1, de van BABEL y F. van der ZANDE, entradas de los números 396-267.

¹¹² FLÓREZ, R : *Presencia de la Verdad*, c.o.III,3 : *Deus interior et exterior*, pp.251-267.

¹¹³ FLÓREZ, R., *Ibid.*, IV,3: *Temporalidad y tiempo en la Ciudad de Dios*, pp. 339-371.

¹¹⁴ NAZARIO de Santa Teresa, 1.c.p.158; la afirmación es tanto más digna de atenderse cuanto que viene de un estudioso de la mística carmelitana.

va y articuladora. Lo misterioso u oculto se tienta como tal por la razón. Y con ello se reinstala en el origen de ser ella la que oye la palabra y recibe el aliento de la búsqueda. Más allá, como dirá después el Maestro Eckhardt, «no hay razón de la razón». Por eso un mundo desmisterializado sería un absurdo en el que ni siquiera cabría el encanto de la palabra. Un mundo ciego y mudo. La secreta evidencia está en que el mundo habla y llama. Y llama precisamente por la remitencia a su fundamento, immanente y trascendente a la vez.

Asumido conjuntamente todo este contexto, La Ciudad de Dios queda enmarcada en el ámbito de una mística de lo social, temporalizado y trastemporalizador. Entrelazados lo visible y lo invisible por el halo opcional del *ordo amoris*, esa mística social se describe aquí como una mística del exilio, como camino hacia un hogar indefinido, que será, al fin, nuestro definitivo hogar.

En el entretanto, en el *mientras* que es la Ciudad del hombre, la lección de Agustín nos invita a que dignifiquemos, elevándolas, la sociedad y la política.