

LA IGLESIA EN EL MUNDO SEGÚN EL *DE CIVITATE DEI* DE SAN AGUSTÍN

THE CHURCH IN THE WORLD ACCORDING TO *DE CIVITATE DEI* OF SAN AGUSTÍN

Agostino Molteni¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción-Chile.

Resumen

Los cristianos de nuestro tiempo aún viven el mundo con una “perspectiva modernista”. Para superar esta perspectiva que no corresponde a los datos de la Tradición, puede ser importante releer la lección del *De civitate Dei* de san Agustín, que afirma la existencia en este mundo de dos “ciudades”: la *civitas Dei*, la de los que viven atraídos por una gracia indebida que los hace felices; y otra, la de los que no han tenido aún la experiencia de esta gracia, pero que pueden entrar en la *civitas Dei*. Por eso la relación de los cristianos con el mundo no es dialéctica, sino que es el anuncio de la posibilidad para todos de vivir el mismo asombro lleno de gracia que genera la *civitas Dei*.

Palabras clave: *Civitas Dei*, Iglesia, acontecimiento, gracia, modernismo, dialéctica.

Abstract

The our time Christians are still living the world with a “modernist perspective”. To overcome this perspective that does not correspond to the data of tradition, may be important to retake the lesson of *De civitate Dei* of St. Augustine, who affirms the existence of two “cities” in this world : the *civitas Dei*, in which people live attracted by an undue grace and this make them happy, and another, in which people do not have the experience of this grace yet, but they can enter to the *civitas Dei*. That’s why the relation between Christians and the world is not dialectical, but it is the an-

¹ Licenciado en teología y doctor en literatura. Profesor de teología fundamental en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo: agomolteni@yahoo.com

nouncement of the opportunity for everyone to live the same amazement full of Grace generated by the *civitas Dei*.

Key words: *Civitas Dei*, the Church, evening, grace, modernism, dialectic.

Si hemos elegido el *De civitate Dei* de san Agustín para mostrar la presencia de la Iglesia en el mundo en el contexto de la temática que nos interesa² es porque, en nuestra opinión, los cristianos de nuestro tiempo pueden caer en el peligro de vivir en la sociedad con una perspectiva que se puede definir “modernista”, es decir, preocupada en su relación con la modernidad, preocupación que no corresponde a los datos de la Tradición.

Escribe Péguy:

En el mundo moderno todo es moderno y, sin duda alguna, el golpe mejor dado por el modernismo y el mundo moderno al cristianismo, a la Iglesia y a lo que queda de la cristiandad es que, en muchos sentidos, casi en todos los sentidos, los transformó en modernos. (...) Se habla mucho de un cierto modernismo intelectual. Esta pobreza no hubiera hecho ningún estrago, sólo hubiera sido risible si el camino no se le hubiera preparado, si no hubiera habido este gran modernismo del corazón, este grave, este enormemente grave modernismo de la caridad³.

Para Péguy, la “caridad” coincide con la acción de la gracia en la historia⁴, y el rechazo y el desprecio de ella ha producido la descristianización.

² Este artículo amplía los contenidos de una charla que he dado en el contexto de un seminario interno de profesores del Instituto de teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción sobre el lema de la Iglesia en Chile para el Bicentenario: “Chile una mesa para todos”. De antemano expreso mi deuda de gratitud para con P. Giacomo Tantardini, eximio estudioso de san Agustín que con sus clases en Roma y en Padua me ha introducido en la visión del *De civitate Dei*. Cf. G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant'Agostino*, Associazione San Gabriele, Roma 2003; *Senso religioso, peccato originale, fede in sant'Agostino*, Istituto San Gabriele, Roma 2006; *Il cuore e la grazia in sant'Agostino. Distinzione e corrispondenza*, Città nuova, Roma 2006; *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, Città nuova, Roma 2010.

³ C. PÉGUY, *Notre jeunesse, Œuvres en prose complète*, III, Gallimard, Paris 1992, 98-99.

⁴ Notamos de antemano, que también “para Agustín *caritas* es sinónimo de gracia y de Espíritu Santo”: J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milán 1978, 147.

Lo que falta en la Iglesia moderna, para Péguy, es el reconocimiento de la operación de la gracia. El “modernismo” es, por tanto, negar el misterio y la acción de la gracia. Para Péguy el modernismo es ante todo un error de perspectiva, un error de método. El error de perspectiva de los cristianos “modernistas” consiste en pensar que, faltando una relación *real*, un vínculo *real* y por eso un interés *real* por el hecho cristiano, es suficiente explicar al hombre de hoy el cristianismo, dar al hombre moderno las razones del cristianismo.

Es significativo cómo esta perspectiva “modernista” usa categorías como “los lejanos”, “los últimos”, “los excluidos”, que son siempre considerados en relación a una condición “eclesialmente institucionalizada”. De este modo, los no creyentes son considerados por la Iglesia como un “problema” que hay que resolver. Esta dinámica de “dentro” y “fuera”, de “lejano” y “cercano” indica una perspectiva que no nos parece adecuada a la Tradición eclesial. Esta mentalidad “dialéctica” se debe en buena parte al hecho de que se ha olvidado la lección contenida en el *De civitate Dei* de Agustín que, en este sentido, vale la pena retomar para reconocer y superar esta mentalidad.

I. ORIGEN, FELICIDAD E HISTORIA DE LA *CIVITAS DEI*

Es muy común una interpretación del *De civitate Dei* como si fuera una obra de filosofía de la historia, de teología de la historia⁵. Si así fuera, al hombre descristianizado de la modernidad, resultaría como una apología de algo que ya no le interesa⁶.

⁵ El mismo Gilson, gran interprete de Agustín, define esta obra como “un discurso sobre la historia universal” y a su autor como un “teólogo de la historia”. E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965, 90. 91-92.

⁶ El entonces cardenal Ratzinger en una entrevista, hablando de los jóvenes de nuestros días, ha dicho: “Se puede notar que las nuevas generaciones no necesitan entrar en discusión con el pasado de la fe en el modo en que ha sido tan violentamente ocupada la generación de los rebeldes religiosos del post-Concilio. No necesitan rechazarlo pues es un pasado que ya no les interesa”. Cf., J. RATZINGER, *Un passato che non li riguarda, 30 Giorni*, n. 1 (enero 1994), 10.

Agustín, el “cronista” de la acción de la gracia

En esta obra, la genialidad de Agustín no consiste en ser ante todo un teólogo, sino que en ser simplemente un “cronista” que reconoce y describe lo que ve; y, justamente por ser “cronista”, actuando como el “cronista”, el testigo histórico, reconociendo la realidad de lo que acontece, es también realmente teólogo.

Los estudiosos de san Agustín han mostrado que no se debe pensar que el *De civitate Dei* fue escrito sólo en ocasión del saqueo de Roma del 24 agosto de 410 por parte de los Godos⁷. Este hecho sólo ha acelerado la síntesis que Agustín hará en el *De civitate Dei* de temas, en especial el de las “dos ciudades”, que ya eran presentes en obras escritas veinte años antes. Sin embargo, el saqueo de Roma del 410 había provocado en la cristiandad fuertes repercusiones que continuaban aún dos años más tarde, en el 412, fecha en que Agustín empieza a escribir su obra. Los paganos acusaban a los cristianos de que su Dios no había salvado la ciudad⁸, de que la fe en Cristo no había impedido aquella tragedia, que Cristo era impotente para obrar una salvación efectiva en la historia; en fin, era la duda sobre la verdadera encarnación de Dios en la historia, sobre su verdadera divinidad que se había mostrado impotente frente a los eventos de la historia. Además, y como consecuencia, la Iglesia entendida como *civitas* que vive en el mundo, era por tanto algo sólo ilusorio, pues Cristo se habría demostrado impotente para generar una vida nueva en la historia, un nuevo “poder” en la historia, al contrario de los dioses antiguos que habían asegurado el poder imperial de Roma hasta los confines del mundo.

⁷ A. PIERETTI, *Introduzione a La città di Dio*, Città nuova, Roma 1997, XXVII. En esta introducción se encontrará una amplia presentación de la génesis del *De civitate Dei*.

⁸ PRZYWARA ha escrito sobre la actualidad de Agustín: “Agustín es el genio de la escatología para este mismo espíritu europeo. La vida personal de Agustín queda enmarcada en el derrumbamiento del primer gran período de Europa: el mundo grecorromano. Escribió *La ciudad de Dios* como un canto fúnebre a la ciudad arrasada. Ante los muros de la ciudad en que agonizaba Agustín, estaban ya las hordas de los vándalos. La reviviscencia histórica de Agustín en Tomás y en Escoto acontece en un tiempo que contempla la lenta desaparición del segundo gran período de Europa, el germánico ‘Sacro Imperio Romano’. Finalmente, el moderno renacimiento de Agustín, de Descartes a Hegel y de Baader a Kierkegaard desemboca, entre las convulsiones de nuestra actualidad en la agonía de la tercera (y quizá última) europeidad, la Europa del Humanismo”. E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Cristiandad, Madrid 1984, 22. Recordamos que esta obra fue escrita en 1934.

La respuesta del *De civitate Dei* se podría definir como “política” en cuanto quiere mostrar que el Dios cristiano es distinto de la mitología platónica contenida en el *Banquete* por la cual “nullus deus miscetur homini”⁹; quiere mostrar que el Dios cristiano, no es “competente sólo para una felicidad trascendental” y no se autoexcluye de “los acontecimientos políticos”, de “las ejecuciones vitales del mundo”¹⁰. El Dios cristiano de Agustín es un “Dios político”, es decir, un Dios presente en la historia pues con su acción crea una nueva *polis* en la historia, una ciudad, la *civitas Dei* que es justamente el tema del *De civitate Dei*.

Sin embargo, no estaban sólo las acusaciones de los paganos. También en el ámbito cristiano había confusión: muchos cristianos habían sido muertos, las vírgenes cristianas habían sido violadas por los bárbaros¹¹, es decir, se puede pensar que también entre los cristianos muchos se preguntaban por qué la fe no los había salvado; en el fondo, se dudaba sobre el real poder de Cristo. Se podía ver en esta objeción una forma de maniqueísmo: ¿por qué los males persiguen también los cristianos?; ¿por qué los bienes y los males son comunes a todos?¹² ¿En qué consiste entonces la felicidad cristiana, el poder cristiano?

Los primeros diez libros del *De civitate Dei* son “apologéticos”. Agustín dice que los dioses no han servido no sólo para la felicidad terrenal de los romanos (primeros cinco libros), sino tampoco para la felicidad eterna (los libros del sexto al décimo). Esta defensa no es intelectual y, por eso, es hecha sin rencor hacia las virtudes romanas que Agustín estima; es más, es simplemente la “crónica” de hechos que Agustín señala –en referencia a la historia de Roma– de la impotencia de los dioses para donar la salvación temporal y eterna.

Sin embargo, el *De civitate Dei* no puede ser reducido a una obra sólo apologética, de defensa de algo real, histórico como lo es la Iglesia. De hecho, en los sucesivos doce libros (del XI al XXII) Agustín muestra que “lo

⁹ *De civ. Dei*, IX, 16. Para Platón, que Agustín cita, la sublimidad de la divinidad consiste justamente en no contaminarse con las vicisitudes históricas del hombre: “Et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attractione hominum contaminantur”. Cf., *Ibidem*.

¹⁰ J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, FAX, Madrid 1972, 51-52.

¹¹ *De civ. Dei* I, XVI.

¹² *De civ. Dei* I, VIII.

que defiende realmente la *civitas Dei* es el milagro de la gracia”¹³. En efecto, ya en el inicio del primer libro, describiendo la dinámica histórica de la gracia cristiana que es el núcleo de esta obra, escribe: “Hijos de esta misma ciudad son los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios, no obstante que muchos, abjurando sus errores, vienen a ser buenos ciudadanos”¹⁴. De este modo, la “apología” de la Iglesia, la defensa de la *civitas Dei*, es para Agustín la “crónica” de la acción de la gracia, es decir, de cómo los “enemigos” que acusan a la Iglesia pueden, tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*. En efecto, la intención real del *De civitate Dei*, sobre todo en su segunda parte (los libros XI-XXII), es simplemente, según dice Agustín, la descripción del “origen, del desarrollo y respectivos términos de las dos ciudades, de la terrenal y de la celestial que, como hemos dicho, en este correr de los tiempos son de alguna forma mezcladas entre sí”¹⁵. Es decir, quiere mostrar cómo el acontecimiento cristiano puede ser una “universalis via”¹⁶, un camino posible para todos.

En este sentido, el *de civitate Dei* se podría “definir” simplemente como una “historia de la Iglesia”, es decir, de la acción de Dios en la misma historia que Agustín veía con sus ojos. El *De civitate Dei* es así la “crónica”¹⁷ de lo que Agustín ve acontecer, por el misterio y la acción de la gracia, en la experiencia de la Iglesia que vive en el mundo, sobre todo en aquella época tan dramática no sólo para los cristianos sino también para los paganos en que la historia se “hace problema para el hombre”, donde se hace problemática la relación entre “historia y ser”¹⁸. Es decir, el *De civitate Dei* no

¹³ G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant'Agostino*, o.c., 17.

¹⁴ *De civ. Dei*, I, 1: “Ex hac namque existunt inimici, adversus quos defendenda est Dei civitas, quorum tamen multi, correcto impietatis errore, cives in ea fiunt satis idonei”

¹⁵ *De civ. Dei*, XI, 1: “De duarum civitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuerit, disputare eius”. En sus *Retractaciones*, en el mismo sentido, dice que los últimos doce libros del *De civitate Dei* exponen la historia de las “dos ciudades”, una de las cuales es la de Dios y otra la del mundo: “Duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei altera huius mundi”. AGUSTÍN, *Retractaciones*, l. II, 43, 2. En la carta 212/A escrita en el 426 Agustín le dice que haga leer el *De civitate Dei* no sólo a los cristianos sino también “a cuantos sean ligados a alguna superstición, de la cual podrá parecer que puedan ser librados por medio de ésta nuestra fatiga, en virtud de la gracia de Dios”.

¹⁶ *De civ. Dei*, X, 32, 2.

¹⁷ *De civ. Dei*, XIX, 22; XX, 30,4

¹⁸ “Cada vez que una forma histórica entra en crisis, la historia se hace problema para el hombre. En esos momentos se palpa la distancia e incluso la oposición entre historia y

parte ante todo de un análisis, ni es ante todo una tentativa apologética de defender la Iglesia. El punto de partida de Agustín es la acción de la gracia de Dios en la historia, antes de cualquier consideración sobre el hombre, sus pecados e idolatrías, su búsqueda de sentido¹⁹. En este sentido, Agustín no se preocupa de justificar el hecho cristiano frente al mundo, sino de reconocer lo que Dios ha obrado y obra en la historia. Y esto porque esta acción de Dios es fácil reconocerla, ya sea por parte de los cristianos como de los paganos²⁰.

De este modo, en base a este reconocimiento, a esta *confesio* de Agustín, “el tema dominante de *La ciudad de Dios* es precisamente la ciudad de Dios”²¹, es decir, la crónica del actuar de la gracia. El *De civitate Dei* es simplemente la “crónica” de dos ciudades que viven en el mundo: la ciudad generada por la gracia cristiana; y la de los hombres que no viven de esta gracia pero que pueden siempre encontrarla.

Sin embargo, y esto nos parece decisivo para entender la lección de Agustín en relación a nuestra temática, tal distinción no depende de los hombres, sino que está “en las manos de Aquel cuyos caminos son inescrutables”²². Es decir, la distinción entre las dos ciudades es obra de la acción de la gracia de Cristo que, atrayendo a quien El quiere, los une en una *polis* que vive en el mundo²³.

Para Agustín la *civitas Dei* es simplemente la Iglesia: “Dilecta civitas,

ser, entre lo histórico y lo esencial del hombre. Y tiene que buscar de nuevo la unidad de su ser con la historia, bien destruyendo la historia pasada, bien edificándola desde sus raíces”: J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972, 13.

¹⁹ En este mismo sentido, es significativo el inicio de las *Confesiones* (I, 1): “Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (Tú mismo [Dios] atraes al hombre, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti). Raramente se recuerda la primera parte de esta famosa cita de Agustín que indica que su punto de partida no es una preocupación apologética, ni antropológica, ni metafísica, ni “teológica”, sino ante todo, el reconocimiento del misterio y de la operación de la gracia en la historia, en su historia existencial.

²⁰ *De civ. Dei*, XX, 30.4.

²¹ E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 54.

²² E. PRZYWARA, o.c., 305.

²³ En el mismo sentido, escribe Gilson: “La Ciudad de Dios tiene fronteras que coinciden con los términos establecidos por la fe. Puesto que ella es el reino de Cristo, está animada desde dentro por la fe en Cristo”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., , 78.

cum haec non sit nisi Christi Ecclesia”²⁴; “Civitas Dei quae est sancta Ecclesia”²⁵. Gilson ha hecho notar que Agustín “no concibe –a diferencia de los estoicos– el universo como una ciudad”²⁶. Es decir, lejos de una indeterminación panteísta, anónima, utópica (*u-topos*=no lugar), ultraterrenal, sin geografía precisa, sin tiempo ni espacio²⁷, la Iglesia es un fenómeno histórico bien reconocible en el mundo, es precisamente *el lugar* de la gracia. La *civitas Dei*, entonces, no es absolutamente una metáfora o un esquema teológico, sino una realidad, *una historia, una societas*, contra la tentación espiritualista-gnóstica en que pueden caer también los cristianos, la de pensar que la verdadera sociedad es sólo la del Estado y que los cristianos son sólo una realidad espiritual. En este sentido, se podría decir que para Agustín el germen de cualquier totalitarismo consiste en el dogma moderno de que existe sólo una ciudad, que hay una única sociedad, la civil, estatal y en la reducción de la *civitas Dei* a un lugar místicamente espiritual.

Para Agustín, en la historia humana marcada por el pecado original, que era tan fácil evitar²⁸, la muerte domina a todos los hombres. Para él la historia camina “de homicidio en homicidio”²⁹ y la muerte sería el destino común a todos los hombres, si “*indebita Dei gratia liberaret quosdam*”³⁰, si una gracia indebida no liberara a algunos. Así, para Agustín, nace la *civitas Dei*, *una nueva historia* en la historia. Se podrían usar a este respecto las palabras de Ratzinger cuando dice que Cristo ha generado “una nueva historia que, paradójicamente, se experimenta como el fin de todas las historias y, justamente así, afecta a todos los hombres. (...) La nueva historia, la real, sigue siendo concretamente una co-historia”³¹.

Y, aunque en el mundo haya varias religiones, lenguas, costumbres, maneras de vestir, hay sólo dos tipos de sociedades, “*duo genera humanae*

²⁴ *De civ. Dei*, XX, 11.

²⁵ *De civ. Dei*, VIII, 24, 2. Cf.: XVII, 4,3; XIX, 23,5; XX, 9,3.

²⁶ *Ibidem*, 89.

²⁷ Hay que notar que la visión mítica de la historia de los griegos coincide con la fuga del mundo: “Platón se orienta hacia lo auténticamente eterno del hombre, que está por encima de la historia. Ser e historia se separan en un hiato imposible de aunar históricamente”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 16.

²⁸ *De civ. Dei*, XIV, 12.

²⁹ *De civ. Dei*, XV, 21.

³⁰ *De civ. Dei*, XIV, 1.

³¹ J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 17; 19.

societatis”³² y que la única distinción histórica real entre las dos ciudades es que algunos han sido liberados de la muerte por una gracia indebida. En la historia hay hombres que “van hacia la muerte” y algunos que, por gracia, son liberados de esta dinámica histórica. Por eso, Agustín define la *civitas Dei* como la que “ex fide vivens”, la que vive de lo que obra el Señor³³. La Iglesia, entonces, vive como suspendida a lo que Cristo y su gracia hacen acontecer, pues es la *civitas* en que “reges Christum”³⁴, en que reina Cristo.

La *civitas Dei*: un acontecimiento de gracia

Para Agustín, los impíos caminan en círculo³⁵ (*in circuitu impii ambulant*), son dominados por el tiempo visto como eterno retorno. En el libro XII³⁶ Agustín polemiza con Platón y los que defienden una visión de la historia entendida como un eterno retorno cíclico. Platón, en efecto, admitía a Dios como “creador”, pero afirmaba que era “creador” por necesidad y desde toda la eternidad. Para Agustín, esto era contrario a la Tradición de la Iglesia para la cual la creación es contingente, es decir, podía no existir; esto significa, además, que también la naturaleza humana del Verbo habría podido no existir. De este modo, para Agustín, la encarnación, no es necesaria *ab aeterno*, el Verbo no es *ab initio* encarnado, pues esto negaría el hecho histórico imprevisto e imprevisible del acontecimiento de la encarnación.

Contra la visión del tiempo dominante en toda la antigüedad, la del eterno retorno de los ciclos, escribe: “Circuitos illi iam explosi sunt”³⁷, los

³² *De civ. Dei*, XIV, 1. Gilson observa justamente que necesariamente, “todo hombre, cualquiera que sea, es ciudadano de una o de otra”. E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 68.

³³ Gilson habla de la *civitas Dei* como “animada desde dentro por la fe en Cristo”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 78. El Papa Pablo VI, con frase maravillosa, dirá en su *Credo del pueblo de Dios* de 1968: “La Iglesia no tiene otra vida que la de la gracia”.

³⁴ *De civ. Dei*, XVII, 20,2.

³⁵ *De civ. Dei*, XII, 14.

³⁶ *De civ. Dei*, XII, 3.

³⁷ *De civ. Dei*, XII, 20.4. San Ireneo, acerca de la novedad cristiana, escribe: “Omnem novitatem attulit semetipsum afferens”: *Adversus haereses*, 4, 34, 1 (Cristo trajo toda novedad trayendo a sí mismo). Es extraño que Löwith, hablando de la refutación de Agustín de la concepción cíclica del mundo, clásica en la antigüedad, no cite este texto. Cf., K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, o.c., 229-237.

círculos del eterno retorno con Cristo han explotado. De este modo el tiempo ya no es repetición de algo anterior, ciclo siempre idéntico en su eterno retorno. Con el acontecimiento de Cristo se sale de la dualidad con que siempre se había visto el tiempo: la del “ser” estático, desde siempre inmutable (Parménides) o la del “devenir” (eterno retorno en que todo se recicla, en que nada acontece de nuevo, es decir, una idea de tiempo geométrica-espacial, aristotélica, en que “aquí hay un antes” y “allá un después”). Tampoco el nuevo tiempo cristiano se puede asimilar a una visión del tiempo “lineal”³⁸ pues se negaría al acontecimiento de Cristo su unicidad. Con Cristo empieza el tiempo del “acontecer” pues sólo lo que acontece en el presente puede realmente interesar al hombre.

Es más, en fuerza de esta visión profundamente bíblica, con Cristo, Dios es un Dios que entra en relación con el hombre, y una relación acontece, no es estática, ni es un devenir³⁹. El tiempo cristiano es un tiempo de “generación”, en que el hombre es continuamente engendrado por el acontecer siempre nuevo del único acontecimiento de Cristo⁴⁰.

De este modo, Agustín afirma una categoría decisiva para reconocer lo que es la Iglesia, la de “acontecimiento”. Para él, en efecto, la Iglesia no es una realidad preconstituida, sino que un acontecimiento, pues vive de la misma vida del acontecimiento de Cristo⁴¹. La Iglesia es un acontecimiento, pues es la continuidad en la historia del acontecimiento de Cristo⁴². Hay que señalar que esta categoría que usa Agustín para definir la Iglesia –la de un acontecimiento– no es absolutamente dialéctica a la “institución” eclesial, sino que indica la fuente y el manantial de la misma institución

³⁸ “La fe en él [Agustín] prescinde de todo desarrollo lineal”. Cf., K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, 3. ed., Aguilar, Madrid 1968, 239.

³⁹ “Para el Dios bíblico, en cambio, lo esencial es su capacidad de relación y de acción”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 61.

⁴⁰ “El tiempo y la historia cristiana pasa de inicios en inicios, con inicios que no terminan nunca”: GREGORIO DE NISA, *Hom. In Cant.*VIII.

⁴¹ La *Lumen Gentium*, en sus palabras iniciales, proclama este mismo reconocimiento presente y vivo en la Tradición cuando afirma: “Siendo Cristo la luz de los Pueblos (*Lumen gentium cum sit Christus*) (...) que brilla sobre el rostro de la Iglesia (*super faciem Ecclesiae resplendente*)”; cf. la afirmación de san Ambrosio: “Fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine” retomada por la Tradición cristiana: Cf., L. CAPPELLETTI, “Luz refleja”, 30 DIAS 9 (2010) 48-54.

⁴² “La época cristiana está determinada por el acontecer de Cristo”: H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992, 129.

eclesial. En efecto, el cristianismo es definido totalmente por la categoría de “acontecimiento”: “Et Verbum caro *factum est*”⁴³. El cristianismo es un acontecimiento acontecido y que acontece con modalidades siempre imprevistas. De este modo el acontecimiento cristiano, por su naturaleza, no es algo obvio, sino que es algo dinámico, siempre imprevisto e imprevisible.

La *civitas Dei*, la ciudad de Dios, la Iglesia, es fruto de un acontecimiento que acontece por una gracia siempre nueva, por el encuentro siempre nuevo con Cristo, respuesta a las exigencias del hombre, encuentro que lo introduce en una novedad de vida incomparable. El acontecimiento de Cristo genera propiamente un antes y un después, que no es sólo del momento inicial sino que acontece siempre: “Porque si se liberta el alma para no volver más a las miserias, de manera que nunca antes se ha librado a sí misma, sucede en su experiencia algo que nunca ha sucedido antes, y esto es, en efecto, cosa muy grande, pues es la eterna felicidad que nunca ha de acabarse. Y si en la naturaleza inmortal ha de haber tan singular novedad, sin que haya sucedido jamás ni haya de volver a suceder con ningún circuito o revolución, ¿por qué porfían que no la puede haber en las cosas mortales?”⁴⁴. Löwith, hablando de la fe cristiana de Agustín, dice que es “una fe en una novedad radical traída al mundo y a su historia por el Salvador”⁴⁵, novedad que es “el acontecimiento escatológico”⁴⁶.

Esta categoría de “acontecimiento” que Agustín usa para describir la Iglesia se puede decir que ha sido olvidada después del primer milenio cris-

⁴³ Siendo que la *civitas Dei* es generada por la presencia del acontecimiento en la historia, nos parece muy significativo citar las palabras de Ratzinger que podrían ser usadas perfectamente para describir la visión de Agustín del acontecimiento cristiano: “Jesús hombre es Dios. A juzgar por esta formulación, la esencia del cristianismo estaría en un es, es decir, en una afirmación ontológica. El es de Calcedonia implica un acontecimiento. (...) Para el Dios bíblico, en cambio, lo esencial es su capacidad de relación y de acción; creación y revelación son las dos afirmaciones fundamentales acerca de El: Dios no es el atemporal, sino el dueño del tiempo, cuyo ser sólo nos es accesible a través del tiempo”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 56-57; 62.

⁴⁴ *De civ. Dei*, XII, 20,3: “Si enim liberatur anima non reditura ad miserias, sicut numquam antea liberata est: fit in illa aliquid, quod antea numquam factum est, et hoc quidem valde magnum, id est quae numquam desinat aeterna felicitas. Si autem in natura immortalis fit tanta novitas nullo repetita, nullo repetenda circuitu: cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur?”

⁴⁵ K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, o.c., 235.

⁴⁶ *Ibidem*, 243. Y esto porque el Dios de Agustín “no es un Dios hegeliano en la historia, sino el Señor de la misma”. *Ibidem*, 244.

tiano, pues en primer plano se ha puesto la institución y la doctrina, produciéndose así una metamorfosis de la *civitas Dei*.

Si es verdad que la Iglesia es el mismo acontecimiento de Cristo que continúa atrayendo a los hombres que él elige, Agustín podrá decir que la *civitas Dei* “expectat per patientiam”⁴⁷, espera con paciencia lo que obra la gracia de Cristo sin adelantar lo que el Señor quiere hacer en el tiempo, en la historia; además, la *civitas Dei* vive de la “humilitas”⁴⁸, humildemente, es decir, feliz de lo que la gracia de Cristo hace acontecer. Se podría decir que para Agustín, Dios –antes de ser el Dios de su pueblo– es el Dios del tiempo⁴⁹, pues la acción de la gracia que genera la *civitas Dei* sigue una dinámica temporal que establece sólo el Señor.

En este sentido, se puede decir que el *De civitate Dei* es una obra antigónstica, pues es propio de la gnosis “ir más allá”⁵⁰ de lo que Cristo y el misterio y la acción de su gracia hace acontecer en la vida de los hombres que encuentra: “En el mismo primer hombre, primero es lo réprobo y malo [la situación generada por el pecado original], por donde es indispensable que principiemos, y en donde no es necesario que nos quedemos; y después es lo bueno, donde, aprovechando espiritualmente, lleguemos, y en donde, llegando, nos quedemos [en la felicidad cristiana]”⁵¹.

La felicidad de la *civitas Dei*

A esta altura podemos señalar en qué consiste la felicidad de la *civitas Dei*⁵². Agustín no tiene rencor para con los bienes de que vive la “ciudad” de los hombres que no tienen la fe cristiana; no considera sus habitantes unos desesperados: “Hic [la ciudad de los que no viven de fe] habet bonum

⁴⁷ *De civ. Dei*, I, proemio.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ “Dios no es el atemporal, sino el dueño del tiempo, cuyo ser sólo nos es accesible a través del tiempo”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 56-57; 62.

⁵⁰ 2 *Jn* 9.

⁵¹ *De civ. Dei*, XV, 1, 2: “Quia et in ipso uno, sicut iam dixi, homine prius est reprobum, unde necesse est incipiamus et ubi non est necesse ut remaneamus, posterius vero probum, quo proficientes veniamus et quo pervenientes maneamus”

⁵² “La palabra “felicidad” es la palabra clave del *De civitate Dei*”: G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant’Agostino*, cit., 14: *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 138 ss.

suum”⁵³, esta ciudad tiene sus bienes, vive una “felicidad” “in re huius saeculi”⁵⁴, en la posesión de las cosas de este mundo. Pero, continúa Agustín, estos bienes no quitan el dolor humano y, por eso, se generan las guerras para conquistar la paz. Así, para Agustín, sin la experiencia en acto de la felicidad cristiana vivida en la esperanza, la felicidad de la ciudad del mundo es, de manera realista, pobre y falsa⁵⁵.

¿En qué consiste la felicidad de la *civitas Dei*? Para Agustín no es necesario desvalorizar, despreciar, ridiculizar las pasiones humanas y sus deseos, sus anhelos, para mostrar la incomparable belleza de la gracia cristiana. En este sentido, Agustín ha valorizado la tradición romana en relación a la *humanitas* y por eso tiene una mirada llena de comprensión hacia los hombres de su tiempo, hacia los romanos⁵⁶.

Se ha hecho notar justamente que Agustín cuando habla de las dinámicas humanas no valoriza la tradición platónica griega, sino “la tradición romana de Varrón y Cicerón que (...) podría ser definida laica respecto a la tradición religiosa de los griegos, o relativista⁵⁷ respecto a la tradición metafísica de los griegos”⁵⁸. En efecto, en el modelo de Varrón y Cicerón, el cuerpo y sus dinámicas, los deseos y pasiones son valorizados, a diferencia de lo que ocurre en la tradición griega. En este sentido, y referida al tema de la *civitas Dei*, ya ha sido señalada la evolución interna que se ha realizado en el mismo pensamiento de Agustín, entre una reflexión filosófica de un

⁵³ *De civ. Dei*, XV, 4.

⁵⁴ *De civ. Dei*, XV, 21.

⁵⁵ *De civ. Dei*, XV, 20.

⁵⁶ Por ejemplo, hablando de los historiadores de Roma, dice que si muchas veces han sido llevados a idealizar su ciudad, lo hacían porque no vivían la experiencia de otra ciudad más bella donde ser ciudadanos para siempre: “Porro si illi scriptores historiae ad honestam libertatem pertinere arbitrati sunt mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriore, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent... *De civ. Dei*, III, 17, 1 (Y si a aquellos historiadores les pareció que tocaba a la honesta libertad no pasar en silencio las calamidades de su propia ciudad, a quien en otros muchos lugares les ha sido forzoso alabarla con grande gloria y exageración, ya que, efectivamente, no disfrutaban de la otra más verdadera...)”

⁵⁷ Es muy significativa la observación de Ratzinger que afirma que gracias al escepticismo y a la duda de la Nueva Academia romana Agustín “supera la segunda y más peligrosa pretensión del maniqueísmo: su racionalismo”, más difícil de superar que el dualismo metafísico que veía el bien y el mal como dos principios primeros. Cf., J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, Jaca Book, Milán 1978, 30.

⁵⁸ G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 76-77.

primer periodo (de los *Diálogos* al *De Trinitate*) en que predomina una perspectiva neoplatónica, a aquella más teológica propia de la madurez en que predomina un pensamiento más bíblico. Ratzinger dice que esta línea divisora está en la importancia dada a la *auctoritas*, es decir, al aspecto y dimensión exterior del acontecimiento cristiano y de la Iglesia por la cual la fe es vinculada con la experiencia sensible. En el primer Agustín, por ejemplo en el *Contra académicos*, “en lugar del Cristo histórico está el *magister intus docens*; en lugar de la autoridad exterior de la fe, la interioridad de la razón”⁵⁹. Así, “sólo cuando Agustín habrá aprendido a «tocar» en la *fides historica* la *veritas incommutabiliter vivens*”⁶⁰ se realizará el puente entre el “maestro interior” y el acontecimiento histórico de Cristo. El cambio decisivo en Agustín reside en su diversa valoración de la experiencia de los sentidos y de la realidad sensible, como dice en *Las retractaciones* en que cita un paso de su *Soliloquia*: “Et in eo quod ibi dictum est: Penitus esse ista sensibilia fugienda (*Sol* I, 14, 24), cavendum fuit, ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum. Non autem dixi ego «omnia» sensibilia sed ista, hoc est corruptibilia. Sed hoc potius dicendum fuit; non autem talia sensibilia futura sunt in futuri saeculi caelo novo et terra nova”⁶¹. (En referencia a aquel punto en que es dicho: “Hay que absolutamente huir de estas cosas sensibles” –*Sol*. I, 14, 24– habría debido estar atento para que no se creyera que yo sigo la opinión del falso filósofo Porfirio, para el cual se debe huir de cualquier cuerpo. Aunque yo no dije “todas las cosas sensibles”, sino que “estas cosas sensibles” es decir, las corruptibles. A pesar de todo habría sido mejor decir que las cosas sensibles no serán ya corruptibles en el nuevo cielo y en la nueva tierra del siglo futuro)⁶². También Przywara ha hecho notar que al idealismo (cristiano-plotiniano) del primer Agustín se contraponen el conjunto de las obras compuestas por el *De civitate Dei*, *Enarrationes in*

⁵⁹ J. RATZINGER, *Popolo y casa di Dio in sant'Agostino*, o.c., 37.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ AGUSTÍN, *Retract.* I, 4,3

⁶² Sin embargo BALTHASAR ha hecho notar que ya era demasiado tarde: “Este recupero escatológico de la fuerza imaginativa y de la sensibilidad llega demasiado tarde para contrabalancear el terrenal carácter de apariencia de lo sensible”. Cf., H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Estilos eclesíasticos*, Encuentro, Madrid 2007, 108.

Psalmos y Tractatus in Iohannes en que se acentúa el realismo de la realidad corpórea del único Cristo cabeza y cuerpo⁶³.

Dicho esto, se entiende por qué Agustín, de todos los dioses de los romanos, aprecia en especial la “diosa felicidad”, aunque para él no se debe considerar como diosa sino que como don de Dios⁶⁴; y por qué comenta largamente, con estima, la clasificación del romano Varrón en que se enumeran 288 modalidades acerca de la búsqueda humana de la felicidad⁶⁵, felicidad que, para Agustín, es además la razón por la cual los hombres se dedican a la filosofía⁶⁶. Sin embargo, terminando su comentario, dice que, en el fondo, a los cristianos no interesan las teorías sobre la felicidad, sino lo que hace realmente felices⁶⁷.

“*Spe beati facti sumus*”⁶⁸, somos hechos felices en la esperanza: esta es la crónica, la descripción sintética de la felicidad de la *civitas Dei*, que consiste en vivir “*in spe Dei*”⁶⁹, poniendo la esperanza en Dios. Como ya hemos señalado, a diferencia de la “ciudad impía” que no tienen la gracia y que por eso vive preocupada de los bienes terrenales y de su posesión, la *civitas Dei* “*expectat*”⁷⁰, espera, vive en la esperanza porque ya vive la experiencia de los *exigua initia*⁷¹, de los pequeños pasos de los “santos”, de los cristianos. En este sentido, es importante indicar que la felicidad cristiana de la *civitas Dei* que vive de la esperanza de lo que el Señor hace acontecer, es “precaria”, no es como en el paraíso donde será estable, eterna⁷². La felicidad cristiana, en esta tierra, es vivida como prenda de la felicidad eterna, “*tamquam pignora*”⁷³; la felicidad cristiana no es “saber” (gnosis) que en el futuro paraíso habrá felicidad, sino que experimentar ya en esta tierra un adelanto de esta felicidad que no termina nunca.

⁶³ Para una síntesis de las observaciones de PRZYWZARA contenidas en su famosa *Analogía entis* respecto a este cambio en Agustín, Cf., M. BORGHESI, “Una via adeguata ai sensi”, en: AA.VV, *Il potere e la grazia. Attualità di sant’Agostino*, o.c., 112-14.

⁶⁴ *De civ. Dei*, IV, 21.

⁶⁵ *De civ. Dei*, XIX, 1, 3, 2.

⁶⁶ *De civ. Dei*, XIX, 1, 3.

⁶⁷ *De civ. Dei*, XIX 3, 2.

⁶⁸ *De civ. Dei*, XIX, 4,5. Cf.: XV, 18; XVIII, 49; XIX, 4,5; XIX, 21.

⁶⁹ *De civ. Dei*, XV, 21.

⁷⁰ *De civ. Dei*, XIX, 17.

⁷¹ *De civ. Dei*, V, 19.

⁷² *De civ. Dei*, I, proemio.

⁷³ *De civ. Dei*, XIX, 17.

En este sentido, para Agustín, la felicidad de los cristianos no es una felicidad erudita: es una felicidad “analfabeta”, una felicidad que “no sabe”, que no consiste en un conocimiento gnóstico⁷⁴ a diferencia de la felicidad de Platón⁷⁵ que “sabe” que Dios existe y que es la felicidad⁷⁶. Para Agustín es feliz no quien “sabe” que Dios es la felicidad (los “teístas”), sino quien, por gracia, adhiriendo a la presencia de Cristo, se vuelve feliz, por la gracia “qua illi coharendo beati sumus” (por la gracia con que, uniéndonos con él, somos bienaventurados)⁷⁷. En las *Confesiones* había dicho que el problema no es “saber” la felicidad, sino encontrar *el camino* (el “método”) para gozar de la felicidad que es Dios: “Et quaerebam viam (...) ad fruendum Te”⁷⁸. Por eso es importante señalar que, ante todo, para Agustín el cristianismo no sólo ha aportado una novedad de contenidos, sino sobre todo de “método”. En efecto, en el encuentro –lleno de gracia– con el acontecimiento de Cristo (en la Iglesia), método y contenido coinciden⁷⁹. En este sentido se puede entender la insistencia de Agustín sobre el *frui* de la experiencia cristiana.

La *civitas Dei* no desprecia los bienes del mundo, vive de ellos; sin embargo, no es esclava de estos bienes y, de esta manera, ser alejada de la espera de la gracia. Usa los bienes del mundo “quibus sustentetur ad facilius toleranda”⁸⁰, para que pueda soportar más fácilmente las vicisitudes de la historia, es decir, para que pueda vivir más fácilmente y así no aumentar los pesos del cuerpo que pesan sobre el alma⁸¹. De este modo, para Agustín, la *civitas Dei* está lejos de tener una preocupación social dirigida a resolver

⁷⁴ Habrá que llegar a PÉGUY para la retoma de esta afirmación. Cf., C. PÉGUY, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, Emecé, Buenos Aires 1973.

⁷⁵ Para Agustín, nadie como Platón y los neoplatónicos son tan cercanos a los cristianos: *De civ. Dei*, VIII, 5.

⁷⁶ *De civ. Dei*, VIII, 8.

⁷⁷ *De civ. Dei*, VIII, 10,2.

⁷⁸ *Conf.* VII, 18, 24. En este sentido se entiende también la polémica con el pelagianismo “que no es otra cosa que platonismo cristiano, mejor, la reducción platónica, intelectualista, del cristianismo. Pelagio admitía la existencia de Dios, de Cristo, de los mandamientos, de la gracia. Sin embargo este saber, dice Agustín, no puede hacer feliz ni bueno el corazón”: G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant'Agostino*, o.c., 39.

⁷⁹ “En el misterio de la encarnación del Verbo, en el hecho que Dios se ha hecho hombre como nosotros, está tanto el contenido cuanto el método del anuncio cristiano”: BENEDICTO XVI, discurso de 16 marzo 2009.

⁸⁰ *De civ. Dei*, XIX, 17.

⁸¹ *Ibidem*: “minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod adgravat animam”.

los problemas del hombre; no tiene la pretensión de querer construir el paraíso en la tierra. Ella desea sólo vivir más fácilmente entre las vicisitudes del mundo, sin aumentar las dificultades que ya existen en la vida terrenal⁸².

La *civitas Dei* peregrina en la historia

Si esta es la felicidad de la *civitas Dei*, su historia es la continuidad en el tiempo del acontecimiento de Cristo: “Seminato, quantum per eius oportebat praesentiam corporalem, sancto evangelio”⁸³: Cristo difundió la semilla del Evangelio mediante su presencia corporal”; así, la Iglesia es obra de la presencia del acontecimiento de Cristo⁸⁴.

En este sentido, Agustín condena uno de los errores que se estaban insinuando en la antigüedad (y que en la modernidad gnóstica se ha vuelto un *leit motiv*), el error del neoplatónico Porfirio –apóstata del cristianismo según Agustín⁸⁵– que afirmaba: “Cristo sí; la Iglesia, no”: “Los dioses han considerado a Cristo muy devoto y han recordado que ha sido hecho inmortal también por su predicación. Los dioses dicen que los cristianos, al contrario, son corrompidos, depravados, encerrados en el error”⁸⁶. Y, en el mismo sentido, escribe de los neoplatónicos: “Alaban a Cristo y reprenden a los cristianos, y así, si lo consiguen, cierran el camino de la salvación eterna mediante el cual el hombre se vuelve cristiano”⁸⁷.

Hay un trecho muy significativo en que Agustín describe la historia de la Iglesia en este mundo: “Del infierno de esta vida miserable ninguno nos puede librar, sino la gracia del Salvador, Cristo, Dios y Señor nuestro; porque esto significa el nombre del mismo Jesús que quiere decir Salvador, especialmente para que después de esta vida no vayamos a la miserable y eterna, no vida, sino muerte. Pues en ésta, aunque tengamos grandes con-

⁸² Para el uso de los bienes terrenales que hace la *civitas Dei* ver: *De civ. Dei*, XIX, 17.

⁸³ *De civ. Dei*, XVIII, 49.

⁸⁴ *De civ. Dei*, IV, 30.

⁸⁵ *De civ. Dei*, XV 28.

⁸⁶ *De civ. Dei*, XIX, 23, 2.

⁸⁷ *De civ. Dei*, XIX, 3. Además, en este mismo sentido, Agustín confuta la objeción recurrente en la historia (y que Hegel y la teología liberal protestante sistematizarán) contra la Iglesia, la de haber divinizado a Cristo: ver: *De civ. Dei*, XIX, 23, 2.

suelos de medicinas y remedios por medio de cosas santas y de los santos, con todo, no siempre se conceden estos beneficios a los que los suplican, porque no se pretenda y busque por causa de ellos la religión, la cual se debe buscar más para la otra vida, donde no habrá género de mal. Y para este efecto, particularmente a los más escogidos y mejores, ayuda la gracia en esos males, para que los toleren y sufran con corazón tanto más valeroso y fuerte, cuanto más fiel⁸⁸. Hay que notar sobre todo la afirmación de Agustín cuando describe la historia de la *civitas Dei*, es decir, afirmando que en la Iglesia hay grandes consuelos mediante las cosas santas y el testimonio de los “santos”, de los cristianos: “per sancta et sanctos curationen magna salacia”. Así, la Iglesia vive en las vicisitudes de la historia *per sancta* (la gracia que se recibe en los siete sacramentos, las memorias de los mártires y la oración que es definida como “la única actividad totalizadora” de la vida de la Iglesia⁸⁹) y *per sanctos*, es decir, de la gracia que hace resplandecer y que trasfigura el rostro de los cristianos⁹⁰.

Agustín dice que no siempre estos consuelos (*per sancta et sanctos*) son dados a los cristianos que los piden; y esto es para que ellos busquen a Cristo a través de estos dones y no pongan su esperanza en estos consuelos que son sólo indicios que los hacen invocar al Salvador⁹¹. Es decir, los consuelos deben ser buscados para dar gracias a Quien los dona, pues lo que interesa a los cristianos es Quien dona, más que los dones.

Hay que remarcar que Agustín escribe el *De civitate Dei* cuando el cristianismo, con el emperador Teodosio, era ya la religión oficial del Estado

⁸⁸ *De civ. Dei*, XXII, 22, 4: “Ab huius tam miserae quasi quibusdam inferis vitae non liberat nisi gratia Salvatoris Christi, Dei ac Domini nostri (hoc enim nomen est ipse Iesus; interpretatur quippe Salvator), maxime ne post hanc miserior ac sempiterna suscipiat, non vita, sed mors. Nam in ista quamvis sint per sancta et sanctos curationum magna solacia, tamen ideo non semper etiam ipsa beneficia tribuuntur petentibus, ne propter hoc religio quaeratur, quae propter aliam magis vitam, ubi mala non erunt omnino ulla, quaerenda est; et ad hoc meliores quosque in his malis adiuvat gratia, ut quanto fideliore, tanto fortiore corde tolerentur”.

⁸⁹ *De civ. Dei*, XV, 21.

⁹⁰ “Al consuelo *per sancta*, Agustín acrecienta el consuelo *per sanctos*, es decir, por los santos, pues las cosas santas resplandecen a los ojos y a la inteligencia del hombre a través de los santos, es decir, cuando uno reconoce cómo las cosas santas (*sancta*) trasfiguran la vida de personas (*sanctos*), de pobres hombres, cambiados en el corazón, en el rostro, en los gestos por aquella fascinación de la gracia que atrae el corazón”: G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino*, o.c., 164.

⁹¹ *De civ. Dei*, XXII, 22, 4.

Romano; sin embargo la imagen que Agustín tiene de la Iglesia es la de Israel, la del antiguo pueblo elegido en Babilonia, es decir, la imagen de una *civitas* peregrina en tierra extranjera⁹². De este modo, para Agustín “inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia”⁹³: la Iglesia peregrina entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, consuelos que son “per sancta y sanctos”, como hemos visto. Esta sugerencia de que la Iglesia es *peregrina* en el mundo confuta en la cristiandad moderna ya sea una interpretación (de “izquierda”) que remite el cumplimiento cristiano a un futuro, a una evolución histórica, a un “progreso” en que las estructuras sociales serán finalmente justas⁹⁴; ya sea, y sobre todo (en cuanto más peligrosa), la interpretación gnóstica (de “derecha”) en que se acentúa la idea de la Iglesia como “cumplimiento” ya realizado del reino de Dios pues, de este modo, se vaciaría la dimensión de la espera y de la esperanza de los cristianos, haciendo coincidir el cristianismo con una posesión clerical de la gracia fijada institucionalmente, teológica y canónicamente correcta.

En este sentido, es muy significativo notar que Agustín dice que la *civitas Dei* “falsos dei non facit”⁹⁵, no se construye falsos dioses (“proyecciones cristianas” que gnósticamente eliminan la espera de los cristianos⁹⁶), sino que “a vero Deo ipsa fit”⁹⁷, está hecha por el Dios verdadero, es decir, está hecha por el atractivo del misterio y la acción de la gracia. Con esto, Agustín afirma que está lejos de la Iglesia una interpretación teocrática de sí misma, como si la *civitas Dei* fuera el modelo ideal que hay que imponer a la convivencia humana para cristianizarla y reformarla.

Comentando *Génesis* 4,26⁹⁸ a propósito del hijo de Set, Enoc, dice que no se afirma que “ha invocado” o que “ha esperado” (el cristianismo no es

⁹² G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 324-325.

⁹³ *De civ. Dei*, XVIII, 51, 2. La *Lumen Gentium*, para indicar el tiempo de la Iglesia usa esta expresión de Agustín: *L.G.* n. 8. Agustín entre los Padres y Doctores de la Iglesia es el más citado (55 veces) en los documentos del Vaticano II; santo Tomás de Aquino sigue con 25.

⁹⁴ De Lubac, citando muchas veces Agustín, ha escrito sobre la acepción cristiana del carácter social de la Iglesia: cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988, 39 ss.

⁹⁵ *De civ. Dei*, XVIII, 54, 2.

⁹⁶ *De civ. Dei*, XV, 18.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *De civ. Dei*, XV, 18.

para Agustín el cumplimiento de ciertos ritos y liturgias) sino que dice que “ha puesto su esperanza en invocar el nombre del Señor”, es decir, describe la dinámica histórica de la fe que nace y continúa por una atracción sensible de la acción de la gracia. La felicidad cristiana consiste en la gracia de poder poner la esperanza en invocar al Señor.

De este modo, para Agustín, dado que la Iglesia es un acontecimiento de gracia y no, ante todo, una institución ya pre-establecida con una estrategia de cristianización, ella puede vivir hasta en un solo hombre que vive de fe y que representa la unidad de toda la *civitas Dei*⁹⁹, un solo hombre que pone su esperanza en el invocar al Señor: “Ex qua fide gignitur hic civitas Dei, id est homo qui speravit invocare nomen Domini Dei”¹⁰⁰: de esta fe es engendrada esta ciudad de Dios, es decir, de un hombre que ha puesto su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios. En este sentido, es muy significativo el paso donde Agustín habla de la fe del “buen ladrón”, de este único hombre en que ha vivido la fe de toda la Iglesia¹⁰¹.

II. DISTINCIÓN DE LAS DOS CIUDADES

Agustín quiere ser ante todo un cronista, no un “teólogo de la historia. Para reconocer lo que distingue la ciudad de Dios, parte de la noción pagana de ciudad (así como la veía realizada en Roma): “Civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata”¹⁰² (la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres unida entre sí con cierto vínculo de sociedad). En efecto, Agustín afirma que la vida humana puede existir sólo como “ciudad”, como *societas*, así que hombre y *socius* se identifican. “Ciudad” para él se identifica con “sociedad”.

Sin embargo, la genialidad de Agustín consiste en afirmar que para que haya “una ciudad” (una convivencia realmente humana) deben existir dos

⁹⁹ *De civ. Dei*, XV, 21.

¹⁰⁰ *De civ. Dei*, XV, 18.

¹⁰¹ *De civ. Dei*, XX, 30, 4: “¿Quién, digo, podría suponer que las gentes habrían de esperar en el nombre de Cristo, cuando le prendían, ataban, herían, escarnecían y crucificaban; cuando los mismos discípulos perdían ya la esperanza que habían comenzado a tener en El? Lo que entonces apenas un ladrón esperó en la cruz [había puesto su esperanza en Cristo] ahora lo esperan todas las gentes que están derramadas por todo el orbe”.

¹⁰² *De civ. Dei*, XV, 8, 2.

ciudades. Para que pueda existir una *societas* humana, la condición de posibilidad es que exista la ciudad de Dios.

Gilson lo ha puesto en evidencia diciendo que Agustín quiere afirmar, con esta perspectiva, el significado de la presencia de la Iglesia en el mundo: “Tened buenos cristianos, que los buenos ciudadanos se os darán por añadidura”¹⁰³. En este sentido se ha observado muy agudamente: “Ciudad de Dios es una locución de tres palabras pero que debería ser tomada como un sintagma, es decir, como una sola palabra. Esto significa que Dios, al fin y al cabo, significa ciudad y ciudad significa Dios; esto quiere decir, inmediatamente, la posibilidad de la relación entre los hombres, que es lo que justamente la historia muestra como unos fracasos. Decir *ciudad de Dios* significa decir mundo real de relaciones”¹⁰⁴. En efecto, Agustín dice que en el infierno no habrá ciudad, pues la desesperación eterna impedirá cualquier relación justamente porque “ciudad” indica relación¹⁰⁵.

Por eso, la única manera de leer adecuadamente el *De civitate Dei* sería leerlo junto con el *De Trinitate*: en efecto, si decir “Dios” y decir “ciudad” es afirmar lo mismo, es porque el Dios cristiano es una *polis* de personas, es una *communio personarum*, es una vida que vive de las relaciones entre las tres Personas trinitarias¹⁰⁶.

Para entender lo que hemos dicho, es interesante notar que Agustín, en un primer tiempo, identificó la naturaleza de una “ciudad”, de una *societas*, partiendo de la noción de Cicerón según la cual hay sociedad allí donde

¹⁰³ E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 50.

¹⁰⁴ G. CONTRI, “Appagati o preoccupati”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, Nuova Omicron, Roma 1998, 21.

¹⁰⁵ *De civ. Dei*, XV, 4.

¹⁰⁶ En este sentido habría que volver a retomar las conclusiones de la obra *El monoteísmo como problema político*, del injustamente olvidado Erik Peterson: “El monoteísmo como problema político surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. (...) Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario y la interpretación de la *pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política”. E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, 94-95. Es significativo que en la advertencia inicial Peterson escriba: “Que nos ayude san Agustín cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política del Occidente”: *ibidem*, 50.

se respeta la justicia. Pero esta visión ofrecía dificultades¹⁰⁷. Así, cambiando de perspectiva, Agustín afirma que se debe identificar lo que es un pueblo, una *civitas* por otra vía y, retomando a Cicerón, dice que ella se debe “definir” por una comunión de intereses: “Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus”¹⁰⁸ (Pueblo es un grupo de seres racionales unidos entre ellos porque aman las mismas cosas). Es decir, hombres unidos, en comunión por amor de un mismo bien.

Aunque sean incontables las ciudades del mundo, para Agustín la historia es historia sólo de dos ciudades. Aunque al inicio hubo una “única ciudad” en Adán, en un solo hombre que fue creado por Dios, así que todos los hombres tienen un mismo origen en Adán (aunque con diferencias de raza y de morfología¹⁰⁹), ya con Abel y Caín aparecen dos voluntades, dos amores radicalmente diferentes de los cuales nacen dos ciudades¹¹⁰. Dos amores han hecho dos ciudades: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo”¹¹¹. Así, para Agustín en la historia del mundo aunque haya incontables ciudades, de hecho existen sólo “dos ciudades”, dos sociedades de hombres, la de Dios y de los hombres, la que comenzó con Abel y la que comenzó con Caín. Hay que notar que Agustín habla de las dos ciudades que existen en la historia como de “ciudades humanas”¹¹², de “las dos ciudades de los

¹⁰⁷ Gilson dice que “tomada en todo rigor, esta tesis significa que no existe ni puede existir más que una sola ciudad digna de este nombre, la que observe la verdadera justicia: en fin, la ciudad cuyo jefe es Cristo”: *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 58.

¹⁰⁸ *De civ. Dei*, XIX, 24. Esta “definición” permite a Agustín afirmar que pueden existir ciudades dignas de este nombre aunque sean injustas: “Quod autem de isto populo et de ista republica dixi, hoc de Atheniensium vel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priore Babylone Assyriorum, quando in rebus publicis suis imperia vel parva vel magna tenuerunt, et de alia quacumque aliarum gentium intellegar dixisse atque sensisse” (*De civ. Dei*, XIX, 24) (Lo que he dicho de este pueblo y de esta república [Roma], entiéndase dicho de la de los atenienses, o de otra cualquiera de los griegos, y lo mismo de la de los egipcios, y de aquella primera Babilonia de los asirios, cuando en sus repúblicas estuvieron sus imperios grandes o pequeños, y eso mismo de otra cualquiera de las demás naciones).

¹⁰⁹ *De civ. Dei*, XVI, 8, 1.

¹¹⁰ “Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei: *De civ. Dei*, XV, 1, 2 (El primero que nació de nuestros primeros padres fue Caín, que pertenece a la ciudad de los hombres; y después Abel, que pertenece a la ciudad de Dios).

¹¹¹ *De civ. Dei*, XV, 28.

¹¹² *De civ. Dei*, XV, 18.

hombres¹¹³ para negar una diferencia que menosprecie la humanidad de los hombres que no tienen la gracia¹¹⁴.

Es más, la existencia de estas dos ciudades “es la historia misma”¹¹⁵ y, como agudamente observa Gilson, “todo hombre, cualquiera que sea, es necesariamente ciudadano de una o de otra”¹¹⁶. De este modo, y esto puede sonar escandaloso para la mentalidad moderna, para Agustín la cuestión de la pertenencia es decisiva: se pertenece a una o a otra ciudad, es decir, no es verdad que el hombre pueda ser neutral, “apátrida”, “a-político” (en el sentido de no pertenecer a una *polis*). Se podría decir que en este sentido Agustín es un real genio “político” en cuanto dice que hay sólo dos “partidos”: el de la ciudad de Dios y la del mundo, con claras distinciones originadas por la acción de la gracia¹¹⁷. Sin embargo, al final de la Edad Media se hizo casi imposible asimilar la lección del *De civitate Dei* con su distinción de las dos ciudades, pues la unitariedad de la cristiandad no hacía evidente que las “ciudades” eran dos¹¹⁸.

¹¹³ *De civ. Dei*, XV, 1. 4.

¹¹⁴ Hay que observar que la doctrina de la *ecclesia ab Abel* conocida en Occidente sobre todo a través de Agustín es entendida por él en un claro sentido: “Es evidente que Agustín entiende de manera puramente cristológica no sólo la actual Iglesia después de Cristo, sino exactamente igual la Iglesia antes de Cristo. El único camino para la justificación es ahora como entonces la explícita *fides mediatoris* y no una *fides-fiducia* pneumatológica entendida como se quiera. Añádase que, para Agustín, la misma justificación de los justos del Antiguo Testamento fue una justificación *in ecclesia*, pertenecían ya en sentido pleno a la Iglesia ahora presente y sólo así podían ser justificados. (...) Agustín proyecta sobre el pasado la forma del camino de la salud eterna ahora vigente y lo hace ya posible”: J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 21-22. En estas páginas Ratzinger hace la comparación entre el donatista Ticonio y Agustín.

¹¹⁵ E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 67.

¹¹⁶ *Ibidem*, 68. Cf. *De civ. Dei*, XV, 1.

¹¹⁷ G. CONTRI, “Appagati o preoccupati”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, o.c., 22-23.

¹¹⁸ Lección que, al contrario, Dante tenía bien presente, condenando la pretensión teocrática de Bonifacio VIII y de su época: cf. A. MOLteni, *La sonrisa de Beatriz. Invitación a la lectura de la Divina Comedia*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción 2010, 45-56. A esta altura no podemos desarrollar la antítesis a Agustín representada por Joaquín de Fiore. Baste señalar que Joaquín “rechaza la distinción de san Agustín en su *De civitate Dei* entre la *civitas Dei* y la *civitas mundi*. Para Joaquín la edad del Espíritu es la edad en que ya no existen las distinciones entre naturaleza humana herida por el pecado original y gracia, entre Iglesia y mundo (...) Así, pues, frente a Agustín, el autor de la diferencia, de la diversidad entre gracia y naturaleza, entre *Civitas Dei* y *Civitas mundi*, tenemos a Joaquín de Fiore como autor de la identidad, para quien en el reino del Espíritu, cristianismo y mundo están tan compenetrados que ya no se pueden distinguir”: M. BORGHESE, *Postmodernidad y cristianismo*, o.c., 172. Aquí está, según las agudas observaciones

Una distinción no dialéctica

La consecuencia de que la Iglesia sea reconocida como un acontecimiento y no como una realidad preconstituida, es que para Agustín la relación entre las “dos ciudades” no es estática, sino que dinámica.

La *civitas Dei* “cum inter impios peregrinatur”¹¹⁹, vive peregrinando entre los impíos¹²⁰. Sin embargo, no es vista por Agustín como la sociedad de los hombres moralmente correctos. “Impíos”, para Agustín, significa simplemente los hombres que no tienen la gracia de la fe cristiana¹²¹. Por eso, Agustín, simplemente, define la ciudad “impía” como la de los hombres “qui non vivunt ex fide”¹²², la de los hombres que no viven de la fe cristiana y que por eso se preocupan (“sectatur”¹²³) de su constitución, organización y funcionamiento¹²⁴.

La *civitas Dei*, a diferencia de la organización preocupada de la “ciudad impía”, “expectat”¹²⁵, vive en la esperanza de la gracia, es decir, no se preocupa de su organización, del funcionamiento de la “comunidad” cristiana¹²⁶. La *civitas Dei* “expectat”, espera, pues, los que en ella viven de la

de Löwith, el origen de la secularización, que es la colocación del fin de los tiempos, de la plenitud de los tiempos en un determinado tiempo histórico: K. LOWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid 1958, 227. Esta confusión e identificación de naturaleza y gracia ha generado el “agustinismo político” de la Edad Media que es caracterizado por la tendencia a absorber el orden natural en el orden sobrenatural y que dio legitimidad a la teoría de la supremacía del poder papal sobre el imperial en la controversia que va desde Gregorio VII hasta Bonifacio VIII.

¹¹⁹ *De civ. Dei*, I, proemio.

¹²⁰ En distintas partes del *De civitate Dei* Agustín hablará de la “ciudad impía”. *De civ. Dei*, XIX, 9, XIX, 17.

¹²¹ Gilson justamente la define así: “El sentido preciso de la *civitas terrena* es el de la «ciudad de los hijos de la tierra», es decir, la sociedad cuyos miembros, ligados como están por el amor exclusivo o preponderante de las cosas de la tierra, la consideran como su única y verdadera ciudad”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 75.

¹²² *De civ. Dei*, XIX, 17.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *De civ. Dei*, XIX, 24. Como ya hemos visto, Agustín está lejos de despreciar la organización de la ciudad de los “impíos”: hablando, por ejemplo, del pueblo romano, dice que es “un pueblo, y el suyo es sin duda un Estado”. Gilson dice que la ciudad de los impíos “no es por menos una ciudad”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 64.

¹²⁵ *De civ. Dei*, XIX, 17.

¹²⁶ En este sentido se entiende la lucha de Agustín con los donatistas: “Los donatistas tenían el problema de la Iglesia, de la comunidad. No reconocían que es el Señor quien obra, que el bautismo es un gesto de Cristo. Si uno se pone en la perspectiva de que es el Señor quien obra, entonces no existe el problema de una Iglesia ideal, de una Iglesia de los

gracia hacen experiencia de algo donado, de una atracción buena y bella que esperan acontezca de nuevo. La diferencia entre las dos ciudades es que una vive “preocupada” de su organización; la otra, la *civitas Dei* espera en lo que el Señor y su gracia hacen acontecer¹²⁷.

Aunque las “ciudades” sean dos, la distinción y diferencia entre ellas no es estática, institucionalizada, organizada, definitiva, como si de un lado estuvieran “los cristianos” y del otro los “impíos”, los “lejanos”, los “enemigos”. La relación entre las dos ciudades, para Agustín, es dinámica justamente porque lo que decide esta pertenencia es la acción histórica de la gracia. Ésta, a nuestro parecer, es la mayor metamorfosis que la visión de la *civitas Dei* de Agustín ha sufrido sobre todo después del primer milenio cristiano. Es decir, se ha olvidado el dinamismo de la gracia cristiana, la “dinámica histórica de la fe”¹²⁸, según la cual los que no viven de la fe pueden, si son tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*¹²⁹. Para san Agustín “perplexae sunt istae duae civitates in hoc saeculo invincinque permixtae”¹³⁰, las dos ciudades viven mezcladas entre sí, “momentáneamente”, como observa justamente Gilson¹³¹. Esto significa que hay hombres que no viven de la fe y que, tocados por la gracia, podrán entrar en la *civitas Dei*; y otros, los que actualmente viven en ella, que no vivirán en la *civitas Dei* eterna¹³². Esta visión no está contenida sólo en el *De civitate Dei* sino que atraviesa la obra entera de Agustín¹³³.

pueros”: G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant'Agostino*, o.c., 35.

¹²⁷ Si esta es la diferencia entre las dos ciudades, se entiende la dramática denuncia del entonces cardenal Ratzinger sobre una Iglesia “preocupada” de organizar: “No caigamos en la tentación de pensar de que somos nosotros los que ‘hacemos’ la Iglesia y que ella surge a través de discusiones, acuerdos y decisiones. Hoy está difundida aquí y allá, incluso en ambientes eclesiales elevados, la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en actividades eclesiales”: J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad en camino*, San Pablo, Madrid 2005, 113.

¹²⁸ “La dinámica histórica de la fe” es el subtítulo del libro de Ratzinger, *Teología e historia*, *Ibidem*.

¹²⁹ *De civ. Dei*, I, 1.

¹³⁰ *De civ. Dei*, I, 35. Muchos son los pasos donde Agustín habla de las dos ciudades como mezcladas entre sí: *De civ. Dei*, I, 1; I, 9,3; V, 19; XVIII, 49; XVIII, 51,2; XIX, 26

¹³¹ E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, cit., 47

¹³² Dante ha recogido plenamente en su *Divina Comedia* esta lección de san Agustín. Cf., A. MOLTENI, “La gente nueva y las súbitas ganancias”, o.c.; A. MOLTENI, *La sonrisa de Beatriz*, o.c., 48-50.

¹³³ Para una antología de los textos agustinianos sobre esta temática, cf: E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, cit., 315-323. Ver por ejemplo: “De nullo enim desperandum est, quamdiu patientia Dei ad paenitentiam adducit; nec de hac vita rapit im-

Gilson describe así la *civitas Dei* que vive *permixta* con la ciudad del mundo: “Por estrechamente que se la conciba [a la *civitas Dei*] puede haber en ella hombres que gozarán un día de la vista de Dios y que, sin embargo, no pertenecen todavía a la Iglesia. El caso de san Pablo antes de su conversión es un ejemplo típico. (...) Inversamente, hay en la Iglesia cristianos que no están destinados a la beatitud celeste, son, pues miembros de la Iglesia, pero no ciudadanos de la Ciudad de Dios. (...) San Agustín se expresa exactamente al decir que, aquí abajo, las dos ciudades están *perplexae*, es decir,

pium, qui non vult mortem impii quantum ut revertatur et vivat. Paganus est hodie: unde scis, utrum sit futurus crastino Christianus? Iudaeus infidelis est hodie: quid, si cras credat in Christo? Haereticus est hodie: quid, si cras sequatur catholicam veritatem? Schismaticus est hodie: quid, si cras amplectatur catholicam pacem?”. Cf., AGUSTÍN, *Serm.* 71, 13, 21. (De nadie hay que desesperar, mientras la paciencia de Dios invita a penitencia y no arrebatada de esta vida al impío, pues no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Alguien es pagano, ¿cómo sabes si mañana será cristiano? Hoy es hereje. ¿Qué dirás, si mañana se somete a la verdad católica? Hoy es cismático. Quizá mañana abrazará la paz católica). Es conocido el problema que pone la *Epístola* 93 de Agustín en que, en el contexto de la lucha con los donatistas (se trataba de la lucha entre 400 obispos católicos y 400 obispos donatistas), el obispo de Hipona parece pedir la intervención armada del emperador: “Mi sentencia primera fue que nadie debía ser inducido por la fuerza a entrar en la unidad de Cristo. Defendía yo que había que obrar de palabra, luchar discutiendo, y vencer con la razón, para no tener que reconocer como católicos fingidos a los que habíamos conocido como herejes declarados. Pero esta opinión ha quedado vencida, no por las palabras de los antagonistas, sino por una innegable realidad”: AGUSTÍN, *Ep.* 93. Ratzinger ha señalado que no se puede separar a Agustín de las vicisitudes históricas de su tiempo: J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, Milán 1978, 333. La secta de los donatistas ejercía un violento terrorismo en la sociedad contra los cristianos. En la *Epístola* 93 se puede decir que “esta defensa *teórica* contradice la concepción de Agustín sobre la gratuidad de la fe y sobre lo que él en el *De civitate Dei* había descrito como la relación entre la ciudad de Dios y del mundo”: G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 97. Aunque Agustín pida indirectamente la intervención de la fuerza contra los donatistas, no hay que olvidar su intención de diálogo y su actividad para sanar el cisma a través de encuentros y oraciones. Baste citar como ejemplo la homilía-oración pronunciada en Cesarea a la presencia del obispo donatista: “Tu muta istum contradictorem qui una hora in cruce mutasti altronem”: *Sermo ad Caesariens ecclesiae plebem* (Tú, oh Señor, cambia el corazón de este [el obispo donatista] que contradice, Tú que en un instante has cambiado el corazón del asesino en la cruz). Es un hecho que Agustín se encontró en minoría en la conferencia de Cartago del 404 queriendo rechazar la intervención imperial. Este texto fue usado por el “agustinismo político” medieval: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 96; 100. M. BORGHESE, *Potmodernidad y cristianismo*, o.c., 117. Para la problemática cf. A. LOMBARDI, “Terroristi del IV secolo”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, o.c., 177-181. Para H. RAHNER: “sólo la consideración de los peligros sociales de la herejía ha llevado a Agustín a afirmar el derecho del Estado cristiano a combatir esta herejía”: H. RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente: documentos sobre las relaciones entre la iglesia y el estado en los tiempos primeros del cristianismo*, Desclée, Buenos Aires 1949, 97.

mezcladas todavía la una con la otra. (...) Si sus ideas están irreduciblemente distintas hasta el punto de excluirse mutuamente, sus ciudadanos no están siempre, mientras peregrinan en el tiempo, donde deberían estar. (...) Así, pues, la ciudad de Dios cuenta con futuros ciudadanos incluso entre sus propios enemigos. Mezclados momentáneamente, el juicio último los dividirá”¹³⁴. Si algo podemos acrecentar a lo dicho por Gilson, es que esta dinámica –el paso de una ciudad a otra por la obra de la gracia– no es sólo fenómeno del último día, sino que acontece y se actúa en la historia terrenal cotidiana.

De este modo, para Agustín, está lejos de la Iglesia una concepción maniquea de sí misma, como si fuera una “*Civitas* fortificada”¹³⁵, una “clausurada”¹³⁶ en que están los “buenos”, los “amigos”, los “nuestros”, los cristianizados, es decir, una comunidad ideal¹³⁷. Está lejos de san Agustín una visión de la Iglesia como una institución perfectamente pre-establecida y organizada, gnósticamente segura de la posesión de algunas “verdades eternas”, mientras, afuera de ella, estarían los “enemigos”, los “lejanos”, los hombres moral-filosófica y culturalmente “incorrectos”. Es esta perspectiva que ha engendrado en la Iglesia una posición dialéctica frente a la modernidad¹³⁸.

¹³⁴ E. GILSON, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, o.c., 76-77; misma visión en: R. NIEBHUR, *Il Destino e la storia. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milán 1999, 77: “Esto significa, además, que en la historia “crecen ya sea la *civitas Dei* que la *civitas terrena*. Pero ellas no tienen historias separadas. El mal que aparece al final de la historia es una corrupción del bien supremo o es una negación y un desafío explícito de aquél bien, negación que no sería posible si no se contrapusiera al bien. Esto quiere decir que el mal es negativo y parasitario en su origen”.

¹³⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Turín 1966, 62.

¹³⁶ *Ibidem*, 114.

¹³⁷ Hay que notar que la lucha de Agustín con los donatistas, es con una secta que “veía la Iglesia como el sujeto principal de la acción sacramental. Al contrario, para Agustín, con la tradición que lo precede, Cristo es el sujeto del gesto sacramental”: A. LOMBARDI, “Terroristi del IV siglo”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, o.c., 178. El donatismo, más que una herejía, era un cisma por la pretensión de la iglesia donatista de ser la iglesia pura y sin mancha, pureza que los acerca a la pretensión pelagiana de la *impeccantia*. Cf., G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, Città nuova, Roma 2010.

¹³⁸ “Tal vez de la Reforma hasta nuestros días, la iglesia ha insistido demasiado en su posición contrareformista transmitiendo lo viejos esquemas conceptuales de la Edad Media”: H. U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, o.c., 32. Y esto porque “la verdad de la vida cristiana es igual al maná del desierto: no se puede guardar: hoy es fresco, mañana es podrida”: *Ibidem*, 46. En la época actual, la Iglesia debe pasar de la “condición de poseedora a la de bienhechora”: *Ibidem*, 71.

Agustín no ha intentado elaborar algo que se pudiera entender como la constitución teocrática de un mundo hecho cristiano, de un paraíso teocrático ya plenamente realizado en esta tierra. Para él no se puede vaciar la espera y la esperanza cristiana. Sin esta espera, paciencia y esperanza, los cristianos inevitablemente se volverían unos tiranos. En efecto, Agustín ha “rechazado toda escatología histórico-mundial, esto es, política (...) pues el acontecimiento central de esta historia es la venida de Jesucristo, el acontecimiento escatológico”¹³⁹. Ratzinger ha enfatizado bien la diferencia entre la visión de Agustín y la perspectiva teocrática de Orígenes, perspectiva que –gnósticamente– llega al “rechazo del sistema existente”¹⁴⁰ y a una “ruptura revolucionaria fuera de la cárcel de un mundo que camina hacia su fin”¹⁴¹. A diferencia de Agustín, Orígenes –justamente en virtud de una perspectiva gnóstica– tiene el “problema” del poder mundano, es decir, para él el poder político-civil es intrínsecamente malo, diabólico y por eso la función de la Iglesia es cristianizarlo, volverlo moral. Hugo Rahner ha hablado del “sueño de Orígenes”: un mundo en que todos los romanos fuesen cristianos¹⁴². Esta perspectiva es gnóstica justamente por considerar la materia como algo intrínsecamente malo.

Para Agustín, al contrario, el poder no es en sí mismo algo malo; es ambiguo, pero no es en sí malo, pues todo poder viene de Dios, como había recordado san Pablo¹⁴³ y debe ser respetado como recuerda san Pedro en su carta¹⁴⁴. La *civitas Dei* de Agustín, al contrario de Orígenes, “no es ciertamente una comunidad puramente ideal de los hombres que creen en Dios, pero tampoco tiene lo más mínimo que ver con una teocracia terrena, con un mundo concebido cristianamente, sino que es una magnitud escatológico-sacramental que vive en este mundo como signo del mundo venidero”¹⁴⁵.

¹³⁹ K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, o.c., 241; 243.

¹⁴⁰ J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, o.c., 45.

¹⁴¹ *Ibidem*, 48.

¹⁴² H. RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente: documentos sobre las relaciones entre la iglesia y el estado en los tiempos primeros del cristianismo*, o.c., 39. Rahner cita como documento: ORÍGENES, *C. Cels.* 8, 63-70.

¹⁴³ *Rom* 13,1.

¹⁴⁴ *1 Pd* 2, 13-14.

¹⁴⁵ J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, o.c., 75.

En este sentido, significativamente, Ratzinger escribe que la doctrina de las dos ciudades de Agustín en el *De civitate Dei* “no apunta ni a una eclesialización del Estado, ni a una estatificación de la Iglesia, sino a implantar presentemente –en medio de los órdenes de este mundo; órdenes que permanecen y tienen que permanecer– a implantar digo presentemente en el cuerpo de Cristo la nueva fuerza de la fe en la unidad de los hombres, como elemento de transformación, cuya imagen total será realizada por el mismo Dios cuando la historia habrá alcanzado su meta”¹⁴⁶. Agustín no tiene la preocupación de formular una “constitución de un mundo que se ha hecho cristiano”¹⁴⁷, no tiene el proyecto de una “cristiandad”. Para él, “el Estado siguió siendo con toda su cristianización real o aparente una ciudad terrena”¹⁴⁸.

Si faltara esta perspectiva, para Agustín, se eliminaría el dinamismo de la gracia que acontece dónde, cómo y cuando ella quiere. Esto es el “realismo” de Agustín de que ha escrito Niebhur, que hace del obispo de Hipona “el primer gran realista de la historia occidental”¹⁴⁹.

Para Agustín, las diferencias entre las dos ciudades no son ante todo morales. Hablando de las virtudes paganas de los antiguos romanos dice que son de algún modo semejantes a las de los cristianos¹⁵⁰. Sin embargo, frente a las virtudes paganas de los antiguos, Agustín, tal vez en el trecho más bello del *De civitate Dei*, dice: “Quantumlibet autem laudetur atque praedicetur virtus quae sine vera pietate servit hominum gloriae nequam sanctorum exiguis initioni comparanda est quorum spe posita est in gratia et misericordia veri Dei”¹⁵¹: Aunque se exalte con alabanzas la virtud que sin la verdadera piedad es ordenada sólo a la gloria humana, ésta no se puede comparar en nada a los pequeños pasos de los santos [es decir de

¹⁴⁶ Ibidem, 74.

¹⁴⁷ Ibidem, 75.

¹⁴⁸ Ibidem, 76. Cf. para esta temática el sintético artículo “La ciudad de Dios, es decir, el lugar de la gracia”, en: M. BORGHESI, *Postmodernidad y cristianismo*, o.c., 116-120.

¹⁴⁹ R. NIEBHUR, “Augustine’s Political realism”, en: *ID Christian realism and political problem*, New York 1953, 95-103.

¹⁵⁰ *De civ. Dei*, V, 18, 3. Gilson, en este sentido, cita la carta que Agustín escribió a Marcelino en 412: “Dios ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas”; y comenta: “Con ellos se reconocía a las virtudes cívicas de los paganos una eficacia temporal cierta, e incluso a Roma el carácter de una auténtica sociedad”. E. GILSON, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, o.c., 56.

¹⁵¹ *De civ. Dei*, V, 19.

los cristianos] que ponen su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios). Los *exigua initia*, los pequeños pasos de lo cristianos, son incomparables (por una diferencia infinita) con las virtudes humanas.

Tampoco las diferencias entre las “dos ciudades” son religiosas, entre hombres que reconocen o no la existencia de Dios, entre los “teístas” y los “ateos-relativistas-escépticos-agnósticos”¹⁵². Agustín evita, por lo tanto, una interpretación de la *civitas Dei* en sentido idealista, como si ella fuera la comunidad ideal de los hombres moralmente buenos y religiosos. Para Agustín, la Iglesia no tiene una postura dialéctica frente al mundo, no está en contra de nadie, pues reconoce que lo que experimenta y vive es por una *indebita Dei gratia*, por una gracia inmerecida. Justamente en virtud de esta gratuidad, no puede tener una posición dialéctica, no puede oponerse a las tentativas dignas, nobles y, sin embargo, impotentes de los hombres “impíos”. Lo que por gracia vive el cristiano es algo *incomparablemente* distinto, no está “culturalmente” en contra de las culturas de los hombres “impíos”.

CONCLUSIONES

¿Qué diría Agustín frente a la equivocada perspectiva “modernista” que hemos señalado al inicio?

Para él la única perspectiva realista con la cual se puede mirar a la modernidad es la de hombres modernos que, por la acción imprevista de la gracia, se convierten en ciudadanos de la *civitas Dei*. La única perspectiva realista no es la “modernista”, es decir, de cómo la Iglesia se puede presentar adecuada y dialécticamente frente al hombre moderno (el problema de la creación de un “puente” al estilo kantiano), sino que el punto de partida es algo positivo, es la *fascinatio victrix*¹⁵³ del acontecimiento cristiano que Agustín describe en todas sus obras.

Si se hubiera reconocido después del primer milenio cristiano que el origen de la *civitas Dei* brota de una *indebita Dei gratia*, se habría evitado el énfasis dialéctico “modernista” que parece preocupar a la cristiandad ac-

¹⁵² Agustín dice que los “teístas” antiguos, *in primis* Platón, terminaron pensando que había que ofrecer sacrificios a los demonios. *De civ. Dei*, X, 11.

¹⁵³ AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione* II, 19.

tual que da la impresión de haberse construido el “problema del enemigo” (laico-estatalista-dictatorial-relativista-nihilista-ideológico) como modo para afirmar y consolidar su identidad. En este sentido, se pretende institucionalizar y “organizar” el Acontecimiento cristiano para poderse contraponer y, al fin y al cabo, cristianizar la modernidad¹⁵⁴.

La gracia que vive el cristiano no es dialéctica, ya sea en el sentido de estar en contra o a favor de la modernidad; es la experiencia de algo distinto, nuevo, original pues “la Iglesia pertenece a la irrepitibilidad absoluta” de la encarnación en que “se hace presente el carácter incomparable de Dios”¹⁵⁵. “In spe igitur vivit homo filius resurrectionis; in spe vivit, quamdiu peregrinatur hic, civitas Dei, quae gignitur ex fide resurrectionis Christi”¹⁵⁶ (El hombre hijo de la resurrección vive en la esperanza; en la esperanza vive la ciudad de Dios, que es engendrada por la fe en la resurrección de Cristo). La *civitas Dei*, entonces, es una historia de otro mundo *dentro* de este mundo, es una *paroikía* (en su sentido etimológico: *habitar al lado, junto a*): “Iglesia es la comunidad convocada que, por así decir, existe junto a lo normal y trivial, que sigue existiendo; es *paroikía* (...) la sociedad de los que habitan «al lado». (...) La nueva historia, la real sigue siendo concretamente una co-historia”¹⁵⁷. La *civitas Dei* es una historia que al contrario de la terrenal que camina hacia la muerte, camina, *peregrinans*, hacia Aquél que la crea, la sostiene, la atrae y la hace incomparablemente distinta.

¹⁵⁴ A este respecto habría que señalar las observaciones realistas de Ratzinger - perfectamente agustinianas en su perspectiva - sobre una posible orientación cristiana en la democracia pluralista: “El mundo perfecto no existe. Su continua expectativa, el juego con su posibilidad y proximidad es la amenaza más seria que acecha a nuestra política y a nuestra sociedad, porque de aquí surgen fatalmente las fantasías anarquistas. (...) Es necesario tener el valor de admitir la imperfección y el estado de continuo peligro que corren las realidades humanas. Sólo son morales aquellos programas políticos que suscitan este valor. Por el contrario, es inmoral el aparente moralismo que sólo se satisface con lo perfecto. Será necesario un examen de conciencia incluso sobre la predicación moral de la Iglesia o cercana a ella, cuyas desmedidas exigencias y esperanzas impulsan a la fuga desde el plano moral hacia el utópico”. Frente a esta amenaza, el cristianismo “ha enseñado la aceptación de lo imperfecto y la ha hecho posible. En otras palabras: el Nuevo Testamento conoce un *ethos* político, pero no conoce una teología política. (...) El valor de la racionalidad, que es el valor de aceptar lo imperfecto, tiene necesidad de la promesa cristiana para poder ejercer su propio puesto de gobierno. Esta promesa protege del mito” J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, 236 ss.

¹⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, o.c., 143.

¹⁵⁶ *De civ. Dei*, XV, 18.

¹⁵⁷ J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 18-19.

Aunque la “ciudades” en el mundo sean dos, esta distinción –para la *civitas Dei*– es fruto de una gracia inmerecida y por eso no significa separación, acomodamiento ni dialéctica (en que consiste esencialmente el “modernismo”) con la *civitas mundi*. Justamente por vivir únicamente de la *fascinatio victrix* de Cristo que crea la *civitas Dei*, el aporte de la Iglesia para la convivencia civil es ante todo el testimonio del asombro generado en los cristianos por el atractivo de la gracia, asombro que no es “dialéctico”, que no tiene el “problema de la modernidad”, el problema de salvarla, condenarla o asumirla. Un asombro, en fin, que no es ideológico, que es realmente “católico”, posibilidad para todos de una felicidad humilde y paciente, de un *frui*, de un gozo lleno de esperanza en el acontecimiento de Cristo, experimentado ya en la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, Nuova Omicron, Roma 1998.
- Balthasar, H. U. Von., *Abattere i bastioni*, Borla, Turín 1966.
- Balthasar, H. U. Von., *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992.
- Balthasar, H. U. Von., *Gloria. Estilos eclesíasticos*, Encuentro, Madrid 2007.
- Benedicto XVI, Discurso a los participantes de la asamblea plenaria del clero, 16 marzo 2009.
- Borghesi, M., *Potmodernidad y cristianismo*, Encuentro, Madrid 1997.
- Cappelletti, L., “Mysterium lunae. Luz refleja”, *30 DIAS* 9 (2010).
- De Lubac, H., *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988.
- Gilson, E., *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965.
- Löwith, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, 3. ed., Aguilar, Madrid 1968.
- Molteni, A., *La sonrisa de Beatriz. Invitación a la lectura de la Divina Comedia*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción 2010.
- Molteni, A., “La gente nueva y las súbitas ganancias”, *An.Teol.* 7.1 (2005).
- Niebhur, R., *Il Destino e la storia. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milán 1999.
- Péguy, C., *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, Emece, Buenos Aires 1973.
- Péguy, C., *Œuvres en prose complète*, III, Gallimard, Paris 1992.
- Pieretti, A., *Introduzione a La città di Dio*, Città nuova, Roma 1997.

- Przywara, E., *San Agustín. Perfil humano y religioso, Cristiandad*, Madrid 1984.
- Rahner, H., *Libertad de la Iglesia en Occidente: documentos sobre las relaciones entre la iglesia y el estado en los tiempos primeros del cristianismo*, Desclée, Buenos Aires 1949.
- Ratzinger, J., *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972.
- Ratzinger, J., *La unidad de las naciones*, Editorial Fax, Madrid 1972.
- Ratzinger, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.
- Ratzinger, J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milán 1978.
- Ratzinger, J., "Un passato che non li riguarda", *30 Giorni* 1 (1994).
- Ratzinger, J., *La Iglesia. Una comunidad en camino*, San Pablo, Madrid 2005.
- San Agustín, *Las confesiones*, Católica, t. II, Madrid 1968.
- San Agustín, *Las retractaciones*, Católica, t. XL, Madrid 1995.
- San Agustín, *Sermones*, Católica, t. X, Madrid 1983.
- San Agustín, *Cartas*, Católica, t. VII, Madrid 1986.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*, Católica, t. XVI-XVII, Madrid 1988.
- San Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, Conferencia del Episcopado mexicano, México 2000.
- San Gregorio de Nisa, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.
- Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999.
- Tantardini, G., *Invito alla lettura di sant'Agostino*, Associazione San Gabriele, Roma 2003.
- Tantardini, G., *Senso religioso, peccato originale, fede in sant'Agostino*, Istituto San Gabriele, Roma 2006.
- Tantardini, G., *Il cuore e la grazia in sant'Agostino. Distinzione e corrispondenza*, Città nuova, Roma 2006.
- Tantardini, G., *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, Città nuova, Roma 2010.

Artículo recibido: 14 de marzo de 2011.

Artículo aceptado: 18 de abril de 2011.