

CIUDADANÍAS Y CONSTITUCIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA EN LA “CIUDAD DE DIOS” DE SAN AGUSTÍN¹
CITIZENSHIPS AND CONSTITUTION OF THE POLITICAL COMMUNITY IN THE “GOD’S CITY” OF SAN AGUSTÍN

Jeyver Rodríguez Baños
Pontificia Universidad Católica de Chile-CONICYT²
Contacto: jrodriguez12@uc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 30 de junio de 2017]
[Fecha de aprobación del artículo: 06 de septiembre 2017]

Resumen

El artículo evalúa el problema de las dos ciudadanía en la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Para el Obispo de Hipona, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres deben compartir invariablemente el mismo espacio en el tiempo que dura su peregrinación terrestre. La tesis propuesta es que existe un espacio de indecisión entre las dos ciudades que permite explicar la comunicación e interrelación entre ellas. En la primera parte, se analiza la inquietud interior y la fragilidad de la vida humana como núcleo de lo político. En la segunda parte, se caracteriza la tesis agustiniana de los dos amores como tipos de pertenencia social enfatizando que la génesis y desarrollo de las dos ciudades puede obtener una nueva luz a partir del estrecho vínculo con la doctrina providencial y el gobierno universal del mundo. En la última parte, se pone en relación el problema de las dos ciudadanía con la tesis agustiniana respecto de la ambigüedad de la historia.

Palabras clave: Agustín, ciudadanía, comunidad política, amor.

Abstract

The article evaluates the problem of two citizenships in the *City of God* San Agustín's. For the Bishop of Hipona, the City of God and the Earthly City must share invariably

1 San Agustín, (1977). *Ciudad de Dios*. Madrid, B.A.C. Traducción Bilingüe Santos Santa María del Río y Miguel Fuertes Lanero. 3ª Edición. En adelante citaré *CD*, siguiendo el estilo Capítulo, Libro, párrafo.

2 Este trabajo es fruto del *Seminario de Filosofía Antigua* (PUC) dirigido por el Profesor Manfred Svensson a quien agradezco las horas de esfuerzo dedicadas a dialogar y discutir los argumentos centrales de la “Ciudad de Dios”.

the same space in the time that its terrestrial peregrination lasts. The proposed thesis is that an indecision space exists between two cities that allow explaining the communication and the interrelation between them. In the first part, there is analyzed the interior worry and the fragility of the human life as nucleus of the political thing. In the second part, there is characterized the Augustinian thesis of two loves like types of social belonging emphasizing that the genesis and development of two cities can obtain a new light from the narrow tie with the providential doctrine and the universal government of the world. In the last part, is placed in relation to the problem of the two citizenships with the position Augustinians regarding the ambiguity of the history.

Keywords: Augustine, citizenship, political community, love.

1. Introducción

En un trabajo de Pagels titulado *The Politics of Paradise*, publicado originalmente en *Harvard Theological Review* (1985) y reeditado póstumamente diez años después por Donnelly en *The City of God: A Collection of Critical Essays* podemos leer lo siguiente: "¿Es un ser humano capaz de autogobierno? Los cristianos que desafiaron al gobierno romano que los acosaba como criminales respondieron enfáticamente sí. Los primeros representantes cristianos, como los judíos antes de ellos y el colonialismo norteamericano mucho después, afirmaron encontrar en la creación bíblica una sanción divina para declarar su independencia del gobierno que consideraban corrupto y arbitrario" (Pagels 1995, p. 373). Pagels cree que esta postura marcadamente optimista respecto a la posibilidad del autogobierno se mantiene hasta Gregorio de Niza quien aún defiende la idea según la cual la virtud es incompatible con la sumisión a cualquier tipo de poder. Esta visión cambia en Agustín quien rompe radicalmente con sus predecesores, marcando un punto de inflexión en la historia de la enseñanza de la fe cristiana.

Siguiendo a Pagels: "En lugar de la libertad de la voluntad y la dignidad real original de la humanidad, Agustín enfatiza la esclavitud de la voluntad al representar a la humanidad como enferma, sufriente, indefensa e irremediabilmente dañada por la Caída". (1995, p. 373) En la Ciudad de Dios encontramos varias referencias a la vulnerabilidad y fragilidad humana. Sin embargo, es al final de la primera parte, en donde Agustín destaca que la "voluntad, aun [la] buena, si permanece en un puro deseo, queda vacía". (CD, XII, 9, 1) Agustín explica la permanente inquietud del hombre recurriendo una y otra vez a la constante lucha entre la voluntad y la libido.

Según explica Agustín, 'cuando el espíritu se vence ordenadamente' la voluntad termina anteponiéndose a la libido. Y un poco más adelante agrega: "Así, el órgano creado para esto sembraría el campo de la generación como la mano del hombre siembra la tierra". (CD, XIV, 23, 2). Hablando hipotéticamente, Agustín afirma que si los hombres hubiesen mantenido su obediencia a Dios habrían podido utilizar sus miembros genitales para la generación 'bajo el mando de la voluntad no por la excitación de la libido" (CD, XIV, 24, 1) De esta manera, Agustín reformula el cuerpo reconstruyendo el impulso sexual en un sentido controlado (Sawyer 2017). El punto crucial de todo lo anterior es que la verdadera felicidad no se halla en la vida temporal. Al respecto pregunta Agustín: "¿qué hombre puede vivir como quiere si el mismo vivir no está en su poder?" (CD, XIV, 25). Esta lucha es consustancial a la naturaleza humana herida por el pecado original.

De acuerdo con Agustín, el hombre después de la Caída sólo puede alcanzar un cierto grado de dignidad y concordia capaz reparar su naturaleza herida por el pecado

mediante la gracia de Dios, «caritas Dei». Pagels (1995, p. 374), en una interpretación bastante cercana a la de (Markus 1970), considera que el Agustín maduro en su repudio a la versión Maniquea de la doctrina cristiana modula dicha postura, que es un rechazo tajante de la bondad de la creación y de la libertad de la voluntad y llega a la conclusión según la cual las cualidades de aquel estado original de creación son inaplicables -al menos no directamente- a la experiencia humana en el presente. Para Agustín, el hombre se constituye ontológicamente como un ser “en tránsito” y “en permanente peregrinaje”, esto es, como alguien angustiado por la certeza de la muerte y la incertidumbre generada por su apego a los bienes materiales, siempre frágiles y huidizos. Es en este contexto en donde cobra sentido la explicación de los dos amores y de la fragilidad humana como eje del pensamiento político agustiniano.

2. La contingencia y fragilidad de la vida humana como núcleo de lo político

Agustín enfatiza insistentemente que toda la vida humana está signada por la inquietud, la contingencia y la necesidad. Lo anterior, tiene implicaciones importantes para la consideración de lo político. La felicidad que puede hallar el ciudadano de la sociedad terrena es una felicidad esquiva, transitoria y precaria, pues tiene por objeto bienes pasajeros que tarde o temprano desembocan en la inquietud continua de las guerras de afuera y las discordias y sediciones de dentro (CD. XV, 4). Sin embargo, como Agustín observa, todos los hombres, aun con el crudo rigor de la guerra y todos los desasosiegos e inquietudes, desean llegar a la consecución de la paz³. Por eso se hacen las guerras y por eso también se hacen alianzas y estrategias de pacificación, no sólo para vencer a los enemigos sino además para “imponerles sus propias leyes de paz”. Ahora bien, aquella paz que define la política interna y externa de la República está ligada a un principio fundamental que lleva a conectar el mundo social y el mundo interior del hombre: El hombre que es un elemento de la ciudad “se siente impulsado por naturaleza a conformar una sociedad con los demás hombres y a vivir en paz” (CD. XIV, 12). De la misma manera que un hombre al momento de ser torturado pierde la paz corporal cuando las conexiones entre sus miembros son alteradas, así mismo un pueblo mal gobernado pierde el orden y la unidad que posibilita la convivencia pacífica entre sus habitantes.

³ En el Libro XIX Agustín desarrolla su teoría de la paz en dos orientaciones: 1) los elementos de la paz interna y externa los cuales conforman la paz de la República como condición de posibilidad para hablar de un Estado conformado por aquellos ciudadanos que tienen intereses (amores) en común; y 2) Una paz singular que se podría denominar como paz interior. Aquella es condición de lo político y vincula con el orden intramundano ésta es condición de la auténtica religiosidad y de la propagación de la fe. La paz es presentada en su doble aspecto como paz terrena y celeste, y simultáneamente, como correlato de aquella otra paz duradera y segura que conforma la Paz de Dios que regula la paz del universo. Para un análisis más extenso de este tema remito a (Sierra-Rubio, 2012): *La Ciudad de Dios y la paz. La paz: Un gran proyecto con miras a una meta final*.

Llegado a este punto de la argumentación vale la pena formular dos preguntas: Primero: ¿Por qué el hombre no puede estar en paz consigo mismo? Y seguidamente: ¿Por qué la historia de las sociedades humanas no es la historia de la sociabilidad sin quiebres sino la historia de guerras y atrocidades sin fin? Para responder a esta pregunta Agustín elabora la teoría de la *massa dammata* a partir de la cual explica la naturaleza cadente del ser humano y la eficacia de la gracia en la salvación del hombre. Dicha idea implica un lazo indisoluble entre la humanidad y la primera pareja, conformada por Adán y Eva, quienes gozaron de bienes eternos en el Paraíso. La condición cadente del hombre consiste, según Agustín, en su limitada sensibilidad abocada a morir y en la falta de sentido respecto del mal (CD. XXI, 12). Sin embargo, como afirma (Babcock, 1988), “entre este mal original y el carácter y las disposiciones de la primera pareja humana, sin embargo, no hay continuidad discernible”, ello hace que la indiscernibilidad deba mantenerse hasta el final como impronta de la ciudadanía.

Según el análisis de Agustín, no fueron las virtudes cristianas las que desencadenaron la destrucción de Roma sino la tendencia a la ambición de poder y la falta de temperancia moral lo que arrasó con las antiguas y ya debilitadas costumbres romanas (CD. I, 31). La mayoría de ciudadanos de la República, a ojos del Obispo de Hipona, se dejaron llevar por la insensatez, la intemperancia y llegaron en su conducta a las peores depravaciones mucho antes de que el imperio comenzara a hundirse. Agustín articula una respuesta a sus adversarios, dentro y fuera de la Iglesia, con la visión del hombre en el paraíso. Para ello, utiliza la misma estrategia de comparación por oposición tan común en su obra: El hombre en el Paraíso vivía gozando de Dios sin privación alguna. Ahora, la situación existencial del ser humano no puede ser sino inestable y en constante *in-quietud*. Se trata de una oposición radical que incluye un programa de instrucción y renovación teológica: a la imagen del hombre viejo, exterior y ávido de bienes pasajeros Agustín opone el hombre nuevo, interior y tendente hacia la “patria celestial”. A la imagen de un hombre ansioso de placeres que se tornan en dolor Agustín opone la imagen de un amor ordenado y del gozo auténtico:

Vivía el hombre en el Paraíso como quería, mientras quería lo que Dios había mandado. Vivía *gozando* de Dios, con cuyo bien era él bueno; vivía sin privación alguna, estando en su poder el vivir así siempre. Había alimento para que no tuviera hambre; había bebida para que no tuviera sed, y el árbol de la vida para que no lo consumiera la vejez. Ninguna corrupción en el cuerpo ni procedente del cuerpo, producía molestia alguna a sus sentidos. No había enfermedad interna ni accidente externo que temer. Era completa la salud en su carne y total la tranquilidad en el alma. (CD XIV, 26)

Vivir en la voluntad de Dios significa vivir en el goce ordenado y sólo en la unión perfecta con *el Verbo* puede el hombre gozar de una concordia y una paz

verdadera exenta de toda inquietud y turbación. En esta descripción, Agustín marca la distancia que media entre la *criatura mutable* y *Dios inmutable*. Esa misma distancia es la que existe entre el Verbo engendrado por Dios y la primera Inteligencia o Ciudad producida de la nada. La siguiente tabla puede ilustrar lo anterior:

Las criaturas: “<i>esse mutabili</i>”	Dios: “ <i>Esse aeternae immutabilitatis</i> ”
Contingencia interior/Felicidad pasajera	Absoluta conformidad/Felicidad total
Privación: (Intranquilidad/Discordia)	Abundancia de Bienes: (Paz/Concordia)
Corrupción (Enfermedad/muerte)	Incorruptibilidad: (Vida eterna/Salud)
Sociedades: falsedad/hipocresía	Sociedad sincera: “ <i>honesto amore societas</i> ”
Amor aparente (egoísmo/libido)	Amor honesto: (unidad y concordia)

Fig. 1: Relación entre la criatura y Dios. Fuente: Elaboración del autor

La felicidad, de acuerdo con Agustín, se puede caracterizar de dos maneras: primero: “la felicidad no consiste en la virtud” como había sido formulado por los filósofos estoicos y buena parte de la tradición filosófica (CD. XIX, 4,4); y segundo: “la auténtica felicidad es imposible en la vida terrena” sujeta a la contingencia interior, a la guerra interna y externa y al egoísmo esencial del género humano (CD. XV, 18). La felicidad para Agustín consiste en la “esperanza de la vida eterna” lo cual requiere conformar la voluntad al plan de Dios y poner en relación con Dios aquello que consideramos bienes y males terrenos. La auténtica felicidad consiste, en suma, en la posibilidad de gozar de la unión con Dios. De lo anterior se sigue que lo propio del goce en Dios es la tranquilidad, la paz y la concordia mutua. En tanto que lo propio del goce en la criatura es la intranquilidad, la antipatía, el deseo de subyugar al otro y la lucha constante entre la voluntad y la libido. Como Svensson comenta tal atención en la felicidad en la vida eterna no implica que Agustín interprete los males de este mundo como *indiferentes* pues, “en san Agustín el razonamiento opera en dirección inversa: precisamente porque sabemos que no son indiferentes, sino verdaderos males, es que tenemos que aprender a aquí ser felices sólo *in spe* (2017, p. 35).

Agustín, en diálogo polémico con los platónicos y los estoicos, afirmará la primacía del *summo bono* entendiendo que debemos aprender a tratar las cosas poniéndolas en relación con el orden y el *Bien beatificante*. Ello le lleva a desarrollar una doctrina de los bienes que busca rebasar la dicotomía entre *bienes del cuerpo* y *bienes del alma* postulando un *Bien supremo* que se halla en correspondencia con el *fin beatificante* (CD., IX, 15,2). Ahora bien, la doctrina de los bienes no estaría completa si no se analiza la distribución de bienes y males que realiza la Providencia. Una de las ideas que quiero sugerir aquí es que la doctrina del Gobierno Providencial del mundo es lo que permite discernir, al final de la historia, la identidad de los ciudadanos pertenecientes a cada una de las comunidades políticas y, en consecuencia, quién recibirá, por la gracia de Dios, la vida eterna y quien, por el contrario, sufrirá la Muerte segunda que es el pago que Agustín prevé para quienes por su voluntad se apartaron de la presencia de Dios.

Según Agustín, la gracia es la guía que permite al hombre desarrollar una conciencia activa de la falta y de la necesidad del perfeccionamiento moral (CD, X, 22). Al mismo tiempo, es imprescindible para vencer las pasiones y hacer efectiva en el ser humano la vivencia de la fe. La gracia además permite la distinción política: los ciudadanos de la ciudad terrena ‘esperan en las cosas de este mundo’ mientras que los ciudadanos de la ciudad celeste, por el contrario, ‘esperan en la gracia de Dios’. Aquellos, confían plenamente en su libertad en tanto que éstos deben anteponer su libre albedrío a la voluntad y a la gracia absoluta de Dios (CD, XV, 21). Después de la Caída de los ángeles “su bondad original podría ser restaurada sólo a través de una intervención divina totalmente inmerecida. Su permanencia en el pecado, como la de los seres humanos, es el resultado de una decisión divina que ordena al universo manifestando justicia en su castigo en lugar de misericordia en su restauración” (Burns, 2017). Tal intervención divina por medio de la gracia es la única capaz de transformar la naturaleza herida por el pecado y es aquello que permite, en última instancia, la redención sin fundamento de los seres humanos: “ha querido [la Providencia] que estos bienes y males pasajeros fueran comunes a todos para que no se busquen ansiosamente los bienes que vemos en posesión también de los malos ni se huya, como de algo vergonzoso, de los males que con mucha frecuencia padecen incluso los buenos. Lo que más nos interesa aquí es la postura personal tanto ante las cosas que llamamos prósperas como ante las adversas. Porque el hombre de bien ni se engríe con los bienes temporales ni se siente abatido con los males” (CD. I, 8).

En la explicación de Agustín, la vivencia de los males es para los buenos y para los hombres de Dios como una *escuela para ejercitar las virtudes cristinas* de la paciencia, la humildad, la obediencia y la entrega total e incondicional a la voluntad de Dios. Siguiendo a Sevansson “El punto de Agustín al enfatizar la gran cantidad de

males que son comunes a buenos y malos, es precisamente el notar que entonces no son esos, el tipo de males que nos hacen malos. Ni los equivalentes bienes temporales serán entonces los bienes que nos hacen buenos. Precisamente el carácter de comunes a buenos y malos que tienen ciertos bienes y males es lo que los revela como no decisivos para nuestra bondad o maldad” (Svensson 2009). Los males, de acuerdo con Agustín, buscan probar la hondura en el amor entendido como donación total a Dios y pueden convertirse en una escalera para la salvación del alma. Ahora bien, no es mediante los males temporales por los que se logra la habitualidad en el sufrimiento y la disciplina interior que marca la vida de quien está llamado a ser miembro de la ciudad celeste.

Según Agustín, es sólo mediante el desarrollo de la interioridad humana como se puede conferir sentido al sufrimiento, pues ello permite interpretar eventos existenciales que alteran el orden vital como un espacio para desarrollar el sentido del hombre interior por el cual se conocen las cosas justas e injustas (CD XI, 27). De lo anterior se deduce que la religiosidad auténtica, según Agustín, no es algo exterior al hombre sino que consiste en la capacidad de confrontar la propia existencia a través de una adecuada valoración de los bienes y males terrenos mediante la reflexividad interior⁴. Ello exige cultivar la fe necesaria para resistir las pruebas y las inclemencias de una vida “en vilo” atravesada por las presiones de la carne y la mortalidad. La vivencia de los males, como Agustín observa en el caso de Job, tienen por objeto someter al hombre cuya riqueza está puesta en las cosas exteriores para hacer surgir la verdadera riqueza que viene del interior. Agustín refuerza su argumento recurriendo al famoso pasaje bíblico en *primera de Corintios* 7:31, con el fin de mostrar que es posible usar los bienes terrenos sabiendo determinar en cada caso “lo suficiente y necesario” (CD. I, 10). El hombre que pone su fe en Dios y que es capaz de amar a Dios hasta el desprecio de sí mismo debe poner en relación sus intereses terrenos con la voluntad de Dios. De esta manera, las cosas prósperas y adversas son interpretadas desde una nueva luz: los males de este mundo (la enfermedad, la muerte, las persecuciones religiosas) no serán valorados como absolutos ni tampoco los bienes de este mundo (la propiedad, el dinero, la vida, la salud, la paz) serán sobrevalorados al punto de renunciar a los bienes eternos (la paz total en la unión con Dios y la vida eterna).

De la argumentación de Agustín se deriva que el ser humano en relación

4 Para un análisis más profundo del problema de la interioridad y del *Self*, uno de los más actuales del pensamiento agustiniano, remito a (Mathewes, 1999), quien argumenta lo siguiente: “Hablar de la interioridad del yo es erróneo si lo imaginamos (como es usual) como una especie de cámara privada interna (como una habitación en una casa); la interioridad es más bien una manera de concebir el hecho de que el yo está, en su base, siempre enfrentando la realidad de Dios”. El yo agustiniano implica una relación dual (lo externo/lo interno), a partir de la cual el Dios interior interpela al hombre en su intimidad. Es por ello que el yo se revela como problemático y no clausurado.

con Dios y con los otros se reconoce dentro de una comunidad política particular desde la cual y en la cual puede hacer significado y sentido aún en medio del dolor y el sufrimiento. Esta “escuela del sufrimiento” posibilita la distinción espiritual como impronta política de la ciudadanía celeste. La instrucción en el sufrimiento debe coadyuvar a forjar los bienes del hombre interior. Tal búsqueda interior culmina sólo con el Juicio final por lo que siempre se mantiene un horizonte abierto y no clausurado que permite perseverar en la conversión y el camino de la gracia. El proceso de la ciudad se mantiene a ojos de Agustín en el misterio, pues la trama de los acontecimientos y de la historia continúa realizándose. En esta antropología, el hombre sólo puede ver algunas partes del todo y no tiene la capacidad de acceder a la totalidad que es lo que confiere sentido y permite valorar los hechos con justicia.

Siguiendo a (Fitzgerald y Cavadini 1999): “La génesis de la antropología de Agustín está en su profundo análisis de la interioridad, su sondeo por las profundidades del corazón y la mente en su conciencia e incluso en sus niveles de inconciencia. Su radical reflexividad es más que una superficial introspección por un aislado ego cartesiano. Para Agustín el espíritu humano no puede estar separado de sus actividades; en sus actividades vis-à-vis con el self, el mundo y Dios”. Agustín sugiere que es sólo mediante la confrontación de la propia existencia en la historia y en el mundo como es posible clausurar el círculo de la incomunicación en el que el ser humano aislado interpreta su propio sufrimiento y el de los otros como algo carente de sentido. La antropología agustiniana concibe al hombre como alguien capaz de ahondar en su propia interioridad y de tomar conciencia de sí mismo, de sus límites y posibilidades pero también de lo que puede conocer y de aquello que rebasa su conocimiento.

3. Los dos amores y las dos ciudades

Lo anterior permite introducir los elementos centrales que constituyen los rasgos distintivos de las dos sociedades: por un lado, la conformada por los ángeles y los hombres santos quienes se gozan en un *amor común* caracterizado por el habitar con Dios: “Los que participan de este bien común constituyen entre sí y con Aquel a quien están unidos una santa sociedad (*“societatem sanctam”*), son la única ciudad de Dios (*“civitas Dei”*); son su sacrificio viviente y su templo vivo”. (CD., XII, 9, 2) Por otro lado, la conformada por los ángeles caídos y los hombres que viven “según la carne”. Esta sociedad se origina en la “separación de Dios” y en el desorden vicioso y contranatural (*“vitium naturae nocem”*) que daña la naturaleza angélica y humana (CD., XII, 1, 1-3). La búsqueda anterior está representada de forma arquetípica en Roma, como Res pública, la cual busca a toda costa ampliar sus dominios y asegurar la paz temporal (CD., IV, 3). En la sociedad terrena, tanto los buenos como los malos aman por igual la vida presente. En tanto que lo común en la sociedad celeste es

el amor a los bienes imperecederos del «hombre interior», que son la escalera que conduce, progresivamente, a la vida eterna. Éstos, dice Agustín, buscan la paz eterna que sólo se halla en la presencia y el goce de Dios; aquellos, buscan la paz efímera entre las criaturas y en el goce temporal. El siguiente diagrama ilustra lo anterior:

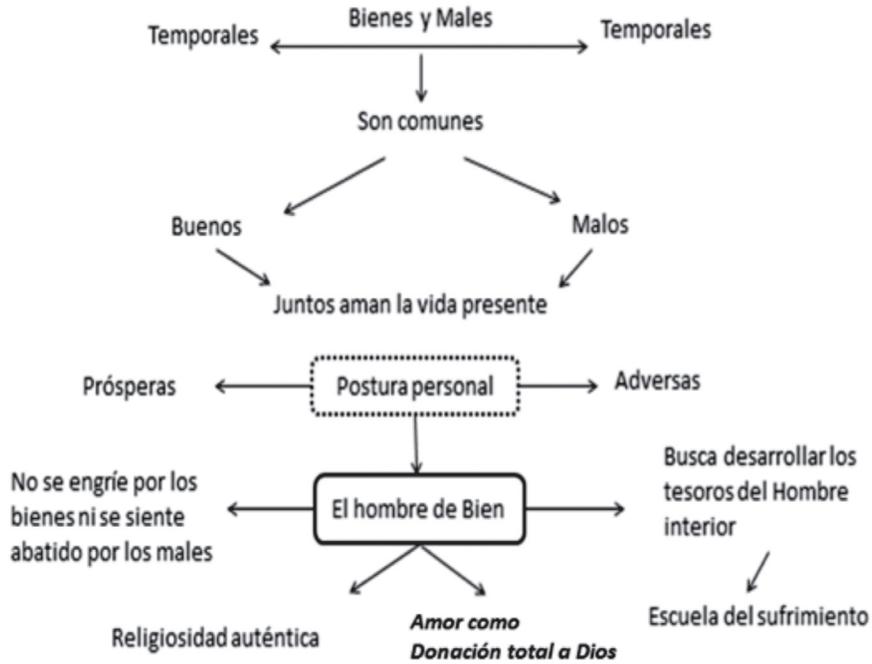


Fig. 2. Relación entre bienes y males terrenales y bienes del hombre interior. Fuente: Elaboración del autor

A continuación analizaré más detenidamente la génesis y desarrollo de las dos ciudades en relación con la división de los dos amores propuesta por Agustín en el Libro XIV. Se argumenta que esta estructura responde a y está en relación directa con la *Doctrina trinitaria* y el *Plan de Gobierno providencial del mundo*. Lo anterior hace que indiscernibilidad sea comprendida como el elemento esencial que posibilita el

carácter abierto y no clausurado de la ciudadanía. La génesis y desarrollo de las dos ciudades responde al Plan divino y está envuelta en 'una determinación oculta de Dios'. De la descendencia común del primer hombre se originaron dos ciudades antagónicas que ejemplifican de modo paradigmático la lucha constante entre las fuerzas del bien y del mal y la completitud del plan divino que al final de los tiempos se cierra con la distribución de premios y castigos a quienes fueron llamados a conformar la ciudad de Dios o la ciudad terrena:

"Por fin, para terminar este libro admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presciencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a manera de dos ciudades. De este primero procederían *por una oculta, pero justa determinación de Dios*, dos clases de hombres: unos los que habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio" (CD., I, XXVII, 2).

Como es evidente, las dos ciudades no sólo comparten la vivencia de bienes y males comunes sino que además, tienen un origen común: éstas se constituyeron con la creación del primer hombre. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en otro pasaje Agustín afirma que al crear la naturaleza angélica constituye ya la *Civitas* celeste única que *es, sabe y ama* en el orden sobrenatural. "Fijando su pensamiento en el plan divino, San Agustín descubre la simultaneidad de la acción creadora y de la elevación sobrenatural. No hubo diferencia de tiempo entre una y otra, porque la Trinidad divina al llamar de la nada al ser el mundo de los ángeles, los hacía juntamente partícipes de su Sabiduría inmutable" (Muñoz-Vega, 1945, p. 168).

El pasaje comentado es el siguiente: "En efecto, al decir Dios: Que exista la luz, y la luz existió, si en esta luz se entiende rectamente la creación de los ángeles, bien claro es que fueron hechos príncipes de la luz eterna, que es la misma inmutable Sabiduría de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas, y a quien llamamos Hijo unigénito de Dios" (CD., XI, 9). En efecto, la *caelestis Civitatis* está constituida por naturalezas angélicas que alaban y glorifican a Dios por toda la eternidad. Sin embargo, la Ciudad espiritual, cuyo Soberano es Jesucristo, Verbo encarnado y rostro viviente del Padre, no está constituida solamente por ángeles buenos sino también por hombres santos llamados a formar una sola ciudad con aquellos. Agustín se esfuerza en mostrar los vínculos que unen entre sí las dos naturalezas que en último término constituirán esta sociedad celeste:

"En cambio, al hombre lo dotó de una naturaleza en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias: si se mantenía fiel a los mandatos de su Creador, y sometido a Él como a su dueño verdadero, en religiosa obediencia, llegaría a alcanzar la compañía de los ángeles, consiguiendo una feliz e interminable inmortalidad sin pasar por la muerte. Si, en cambio, ofendía a Dios, su Señor, haciendo uso de su libre voluntad de

una manera orgullosa y desobediente, sería condenado a morir, llevando una vida parecida a las bestias, esclavo de sus pasiones y destinado, tras la muerte, a un suplicio eterno (CD., XII, 21).

En esta cita hallamos varias cosas importantes para el problema que nos ocupa respecto de la caracterización de las dos ciudadanías, la terrena y la celeste. Lo primero que quiero destacar es la analogía entre el individuo y el cuerpo político la cual nos recuerda a la elaborada por Platón en II libro de la *República*. Mackinnon (1995), afirma que esta “aplicación de la analogía al cuerpo político en la *Ciudad de Dios* sirve como la piedra angular de la visión pesimista de Agustín de la inevitable simetría entre naturaleza humana y el destino de la humanidad”.

Si la interpretación de Mackinnon es correcta habría que admitir que estas dos comunidades no sólo se tipifican sino que además se constituyen por la orientación interior de sus respectivos ciudadanos. El pasaje clásico para analizar este asunto es el siguiente:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza. [...] En la segunda, en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando como premio en la sociedad de los santos, hombres y ángeles, que Dios sea todo en todas las cosas. (CD., XIV, 28)

Como señala Van Geest (2011, p. 88), la estrategia de explicar lo que es difícilmente cognoscible iniciando con la experiencia sensorial concreta es una forma de proceder típica de Agustín en las *Confesiones*. Creo que este mismo estilo se mantiene en varias partes de la *Ciudad de Dios*. En efecto, es realmente difícil explicar el origen y procedencia de las dos ciudades, sobre todo por el público y las tensiones conceptuales contra los maniqueos, los pelagianos y los donatistas que de fondo animan y nutren la reflexión agustiniana. En toda la *Ciudad de Dios* no encontramos, como nos gustaría, una concepción general de la naturaleza del vínculo político. Sin embargo, es claro que la argumentación de Agustín se desarrolla en contra del concepto pagano que domina en su época: el de la ciudad entendida como un cuerpo social y político que descansa en la noción de justicia. (Gilson, 1965, pp. 54-59) Para Agustín toda comunidad política

se origina en la concordia, esto es, en el amor común que vincula a sus miembros⁵. El pasaje anteriormente citado no sólo establece la analógica definición de gobierno en la correspondencia entre «alma» y «ciudad», sino que además constata el uso de la antítesis como estrategia retórica clave (Mackinnon, 1995, p. 322). Esta estrategia es introducida por Agustín en el Libro XI en donde afirma que la belleza y el orden del universo se hacen evidentes por la oposición de los contrarios:

No crearía Dios a nadie, ni ángel ni hombre, cuya malicia hubiera previsto, si a la vez no hubiera conocido cómo habrían de redundar en bien de los buenos, y así embellecer el orden de los siglos como un hermosísimo canto de variadas antítesis. [...]

El apóstol San Pablo, en la segunda carta a los Corintios, redondea hermosamente con estas antítesis aquel pasaje: Con la derecha y con la izquierda empuñamos las armas de la honradez, a través de honra y afrenta, de mala y buena fama. Somos los impostores que dicen la verdad, los desconocidos conocidos de sobra, los moribundos que están bien vivos, los penados nunca ajusticiados, los afligidos siempre alegres, los pobretones que enriquecen a muchos, los necesitados que todo lo poseen.

Así, pues, como la oposición de contrarios contribuye a la elegancia del lenguaje, así la belleza del universo se realiza por la oposición de contrarios con una cierta elocuencia, no de palabras, sino de realidades. (CD XI, 18)

El concepto de dos ciudades opuestas está en absoluta correspondencia con la doctrina trinitaria y el plan de gobierno providencial del mundo que logra sacar provecho incluso de los acontecimientos que desde el punto de vista de los paganos podrían parecer incomprensibles. Como muestra magistralmente Van Gest, dicha incomprensibilidad de la historia está ligada además a la *incomprensibilidad de Dios* que Agustín parece defender. Las dos ciudadanías se configuran por dos amores que se conforman a partir de la descendencia de los dos primeros padres. Abel representará místicamente el amor que identifica a los ciudadanos de la *caelestis Civitatis* 'que viven según Dios', en tanto que Caín prefigura la generación de los impíos cuyo amor se

5 Uno de los puntos cruciales de la controversia de Agustín con los Pelagianos y los Donatistas dice relación con su comprensión del amor cristiano. Los primeros hacían hincapié en la libertad de la voluntad humana y la capacidad de controlar sus motivos y acciones bajo la orientación de la ley de Dios. Lo anterior restaba, a ojos de Agustín, espacio para que Dios pudiera ejercer su amor gratuito y misericordioso, pues la salvación para él no es un merecimiento del hombre por sus buenas obras sino pura gracia. Agustín también ataca al donatismo pues éste no admite a los que en las persecuciones renegaron de la fe. Agustín aboga por la acogida y el perdón. Desde el momento en que Agustín reconoce el mal como testimonio del bien también da cabida al restablecimiento de los vínculos con aquellos que en su libre albedrío hicieron el mal, pues estos obtienen el perdón por la gracia y el amor infundado de Dios. Para un análisis más profundo de este tema remito al excelente trabajo de (Marion, 2011) quien analiza la relación entre el amor y el cambio en la naturaleza angélica y humana.

centra en las cosas terrestres. Todo lo anterior está articulado al siguiente principio ontológico: “no es primero lo espiritual sino lo animal; lo espiritual viene después” Y agrega: “nadie podría llegar a ser bueno si no era malo” (CD. XV, 1). Desde entonces, según se elija una u otro modelo los hombres entraran a formar parte de la sociedad terrestre, regida por los ángeles malos o de la sociedad celeste cuyo señor es Cristo. Llegado a este punto valdría la pena analizar comparativamente un fragmento de la *Ciudad de Dios* (CD. XV, 1) con otro tomado *De vera religione*, en donde Agustín habla del proceso evolutivo de los hombres en el género humano:

esos dos hombres son de tal calidad que el tipo de uno de ellos, o sea, el del hombre viejo y terreno, puede realizarlo uno durante toda esta vida; pero el del hombre nuevo y celestial nadie puede realizarlo inseparablemente del hombre viejo -pues forzosamente con él ha de convivir hasta la muerte, aunque vaya decayendo, mientras el otro progresa-; así, guardando la debida proporción, todo el género humano, cuya vida desde Adán hasta el fin de este siglo se asimila a la de los individuos, de tal modo se halla regida por las leyes de la divina Providencia, que aparece distribuida en dos clases. La una como prende la masa de los impíos, que llevan impresa la imagen del hombre terrenal desde el principio del siglo hasta el fin. La otra abarca la sucesión del pueblo consagrado al culto del Dios único, y desde Adán hasta San Juan Bautista cumple en su vida terrena cierta justicia, inspirada en el temor servil. (*De vera religione*, XXVII. 50).

Las dos ciudadanías, fundadas en amores diversos responden a y sólo se comprenden a la luz de dos tipologías de bienes marcadamente distintos. La pertenencia social a la ciudad de Dios demanda de sus ciudadanos vivir y gozar los bienes terrenos como si fueran bienes segundos aunque no ciertamente indiferentes. Ello impone a sus ciudadanos una *obligación sacrificial* que se configura en un amor al prójimo y a Dios hasta el desprecio de sí mismo. Los ciudadanos cuyo amor está fundado en las cosas de arriba, deben renunciar a ciertos bienes materiales, incluso imprescindibles con el fin de gozar de los bienes futuros. Como hijos de la gracia deben aguardar la promesa y perseverar en las pruebas a fin de deponer al “hombre terrenal con el que han de convivir hasta la muerte”.

Las características cruciales que marcan la pertenencia a la Ciudad celeste pueden resumirse en los siguientes puntos: 1) la capacidad de gozarse en el amor a Dios hasta el auto-desprecio y el abandono de sí. 2) la capacidad de gozar el amor común, esto es, en el bien inmutable, que “hace un solo corazón de muchos”. 3) la perfecta y concorde obediencia a la voluntad del Padre, lo que implica sufrir con paciencia los males y disfrutar con humildad de los bienes terrenos, teniendo siempre presente que tanto unos como otros son contingentes. 4) La apropiación y la ejemplificación por

las obras: Ello exige dar testimonio en una praxis vital de la mutua concordia y de la donación al prójimo.

En definitiva, considero que el punto que separa y distancia concluyentemente las dos comunidades políticas está ligado al interés común de sus miembros: en tanto que los miembros de la ciudad terrena son caracterizados como ciudadanos que tienen en común la competencia por títulos, membresías y honores que los hagan dignos de elogios, los ciudadanos de la ciudad celeste, por el contrario, deben deponer todo título y honor terreno al más alto y digno reconocimiento como cristianos y miembros la Iglesia. Los miembros de la ciudad de Dios se mantienen unidos gracias a una peculiar perspectiva de la solidaridad lo cual les lleva a desarrollar intereses en común y a reconocerse entre sí como miembros del pueblo de Dios. No obstante lo anterior, ésta distinción es sólo aparente pues los ciudadanos pueden fluctuar de una ciudad a otra de acuerdo con sus obras.

La distinción política concluyente, aquella que otorga la carta de ciudadanía a quienes habitaran la Ciudad celeste sólo tomará cuerpo al final de los tiempos cuando Dios evalúe los acontecimientos, las edades y los seres. El enigma y la ambigüedad en la comprensión del origen, desarrollo y fin de las dos ciudades está vinculado con la idea agustiniana según la cual sólo podemos comprender las partes de algo si atendemos al todo "*Totum attende, totum lauda*" (*En. In ps. 148, 10*). De aquí se deriva la idea según la cual el hombre en cuanto "peregrino" siempre está "de camino", en tensión y en prueba constante pero con la pretensión de ganar la eternidad. Su vida no discurre en línea uniforme y ascendente, no es una vida aséptica y sin sobresaltos, sino una vida que a través de inseguridades y titubeos, aumentos y disminuciones, va obteniendo una luz que sólo llega a ser comprensible al final de la historia.

4. Conclusión

La concepción agustiniana de lo político, expresada en los amores antitéticos de las dos ciudades, implica una acción política prudencial, pues todos los relacionamientos y asuntos humanos están marcados por su carácter accidental y contingente. Esta afirmación implica un constante diálogo entre los miembros de la comunidad política que haga disponible la reflexividad interior a partir de la cual es posible actuar con el debido respeto y cuidado frente al problema del mal en el mundo. Para San Agustín, la ciudad de Dios y la ciudad terrena deben compartir invariablemente el mismo espacio y los conflictos inherentes en este espacio deben ser reconocidos y resueltos mediante una heurística de la paz que permita restablecer la armonía interior. Desde el momento en que la dualidad del horizonte político es

reconocida y antecedida por la dualidad ontológica en la interioridad humana el conflicto se reconoce no como algo exterior al hombre sino como anterior a él. De aquí que en el interludio de las dos ciudades, la humana y la divina, deba reconocerse un espacio político-teológico de indecisión que permite la fluctuación y la comunicación entre ellas y, lo que es más importante, el movimiento y la vitalidad de sus miembros en un espacio que todavía debe mantenerse como abierto y no clausurado.

Al principio de este trabajo señalé que existe una conexión entre las dos ciudadanías y la tesis agustiniana con respecto a la ambigüedad de la historia. Esta relación es efectiva desde el momento en que se reconoce que tanto el espacio político de definición de la ciudadanía como el horizonte de la historia están marcados por intereses contrapuestos: a partir de la lucha entre un amor ordenado y otro desordenado continua configurándose la trama política e histórica de la vida humana. Así, podemos advertir dos patrones de lectura claramente relacionados que permiten vincular historia y política: el primero es el patrón de las guerras y los conflictos de todo tipo que marcan su impronta en los acontecimientos históricos; el segundo, es el de aquellos miembros de la Iglesia que pasan desapercibidos aquí abajo pero a quienes la Providencia reconoce y presta los portaestandartes de la ciudad de Dios. En última instancia, la distinción política que caracteriza a los miembros de la ciudad de Dios es su capacidad de dar testimonio de una forma de vida capaz de llevar esperanza y alivio a aquellos quienes por su condición social fueron substraídos de la ciudadanía. Que la ciudadanía en último término sigue siendo un bien esquivo y heterogéneo es algo que puede verificarse contemporáneamente sin muchos problemas. Lo importante es continuar perseverando en el diálogo que nos impulsa a reconocernos desde la vulnerabilidad y la cadencia humana como necesitados de afecto y relación. En esta encrucijada aún se mueven nuestras vidas.

5. Bibliografía

Hipona De, A. (1975): *De vera religione*. En: Obras completas de San Agustín –OCSA (IV): (Trad. V. Capánaga). Madrid: BAC.

_____ (2004): *La Ciudad de Dios*. En: Obras completas de San Agustín –OCSA (XVII): (Trad. V. Capánaga). Madrid: B.A.C.

Babcock, W. (1988): “Augustine on Sin and Moral Agency”. *The Journal of Religious Ethics*, **16**(1), 28–55. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40015077>
Accessed: 12-05-2017

Fitzgerald, A. y Cavadini, J. (1999): *Anthropology*. In *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia* (pp. 27–31). Grand Rapids, Michigan/Cambridge.

Gilson, E. (1965): *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. (V. española de A. G. Sánchez., Ed.). Madrid: Rialp.

Mackinnon, P. (1995): Augustine’s City of God: The Divided Self/The Divided Civitates. In Dorothy F. Donnelly (Ed.), (pp. 319–352). New York: Peter Lang.

Marion, J.-L. (2011): “Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine”. *The Journal of Religion*, **91**(1), 24–42. <http://doi.org/10.1086/656605>
Accessed: 12-05-2017

Markus, R. A. (1970): *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. (University Press, Ed.). Cambridge.

Mathewes, C. T. (1999): “Augustinian Anthropology : Interior intimo meo”. *The Journal of Religious Ethics*, **27**(2), 195–221. Accessed: 12-05-2017

Muñoz-Vega, P. (1945): *Introducción a la síntesis de San Agustín*. (C. P. U. Gregoriana, Ed.). Roma: Anacleto Gregoriana.

Pagels, E. (1995): The Politics of Paradise. In Dorothy F. Donnelly (Ed.), *The City of God: A Collection of Critical Essays* (pp. 373–402). New York: Peter Lang.

Sawyer, E. (2017). Celibate Pleasures : Masculinity , Desire , and Asceticism in

Augustine. *Journal Ofthe History of Sexuality*, 6(1), 1-29. Accessed: 12-05-2017

Sierra-Rubio, S. (2012): "La paz y la Ciudad de Dios: La paz, un gran proyecto con miras a una meta final". In V.

D. Canet (Ed.), *Dos amores fundaron dos ciudades*. (p. 396). Madrid: Centro Teológico de San Agustín.

Svensson, M. (2009): Variaciones sobre el mal en san Agustín. *Revista de Filosofía*, 27(61), 65-78. Retrieved from http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798_11712009000100004&lng=es&nrm=iso&tlng=es Accessed: 25-05-2017

_____ (2017): ¿Adiaphora en San Agustín? *Traditio*, 65(2010), 31-46. Retrieved from www.jstor.org/stable/41417989 Accessed: 20-05-2017

Van Geest, P. (2011): *The incomprehensibility of God*. Leuven: Peeters.