

## SAN AGUSTÍN Y LA CIUDAD TERRENA

MARIO MENDOZA RÍOS, OSA

### EL FENÓMENO DE LA “URBANIZACIÓN”

Una de las características de nuestro mundo actual y una inevitable tendencia de futuro es el fenómeno de la urbanización como asentamiento concentrado de los seres humanos en torno a las ciudades. Según datos de la *Cumbre de las Ciudades de Estambul* (1996), promovida por la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre Asentamientos Humanos*, tenemos el siguiente cuadro:

En 1950, sólo el 30% de la humanidad vivía en ciudades; en 1995, el 45%. Para el año 2000 se preveía que el 50%, una de cada dos personas, viviría en zona urbana, y para el 2025 se estima que el 80% de la población urbana vivirá en el Tercer Mundo.

En 1995 había 2.400 millones de personas en las ciudades; en el 2025 serán más de 5.000 millones. En este sentido, la población urbana mundial aumenta dos veces y medio más rápidamente que la población rural. Pero más de 500 millones de personas urbanas carecen de hogar, y de los que tienen techo, 600 millones viven en hogares que son una amenaza para la vida y la salud en Asia, África y América Latina. El llamado proceso de urbanización es imparable y desemboca en la gran ciudad, donde las excesivas dimensiones garantizan la pluralidad de servicios pero, al mismo tiempo, inciden negativamente sobre los ciudadanos, muy especialmente los más desfavorecidos.

Así mismo, se estima que para el año 2015 nueve de las diez ciudades más grandes del mundo estarán en países del Tercer mundo: India, Nigeria, dos en China, Indonesia, San Pablo, Paquistán, México y Bangladesh. El panorama no es tan optimista, ya que las malas condiciones de vivienda en ciudades de alta densidad son causa de 10 millones de muertes al año, y las enfermedades propagadas por el agua en el Tercer Mundo causan 4 millones de muertes de niños al año. La gran ciudad tecnificada y masificada puede convertirse –si no lo está haciendo ya– en un monstruo capaz de esclavizar al hombre.

Por otra parte, la media de ingresos *per cápita* de los habitantes urbanos del Tercer Mundo es de 200 dólares, en comparación con los más de 27.000 en Estados Unidos. Es decir, ciento treinta y cinco veces mayor. No obstante, el documento concluye que: “*A pesar de todo, los pobres de las zonas urbanas están de tres a diez veces mejor que los pobres rurales*”.

Ante estos datos escandalosos, el ciudadano debe estar protegido en sus derechos políticos frente al Estado. Hoy podemos constatar que la ciudadanía se reivindica no sólo como espacio social, o como ejercicio de unos derechos reconocidos en una ciudad, sino como plataforma de lanzamiento y ampliación de la capacidad propia del poder civil desde donde llegar a controlar el poder. Tanto el poder político concentrado en el Estado como el poder económico detentado por el Mercado, ya que un proceso de “*globalización*” que parte del bien común planetario, enfoca la reproducción de la vida humana y natural como punto de partida, es decir, parte de la

ciudadanía en su totalidad (DIERCKXSENS, Wim, *Los límites de un Capitalismo sin ciudadanía. Hacia una mundialización sin neoliberalismo*, San José 1998).

Por tanto, *“la diferenciación entre derecho público y privado no es un problema meramente semántico, puesto que tiene consecuencias políticas prácticas que se manifiestan en la sociedad, en una actitud distinta frente a los derechos humanos, según se trate de una u otra esfera”* (GARCIA, Carmelo, *Los derechos humanos en la situación actual del mundo*, Madrid 1999, p. 34).

El argumento, de sensibilidad moderna, se encuadra dentro del marco del respeto al orden social y al bien común de todos los miembros de la ciudad, conceptos que podríamos identificar con el término de *“ciudad terrena”*, según el análisis agustiniano de su entorno (FORMENT, Eudaldo, *“El legado agustiniano y la modernidad”*, en *Revista Agustiniana* 38 (1997), pp. 219-267, 239), como veremos más adelante. En esta ciudad terrena, la voluntad de dominio y el afán de ganancia generan y dinamizan sus relaciones y definen su propia identidad e historia.

En efecto, hoy más que nunca, se hace apremiante la necesidad de descentralizar el poder del Estado y el poder del Mercado, ya que *“los ciudadanos son los únicos legitimadores de dicho poder –el establecido y el por establecer– cuando el dominante no expresa o representa o satisface las demandas concretas de la ciudadanía”* (GARCIA, C., *Los derechos humanos*, p. 34).

Así, hay que reconocer que el sistema imperante actual en casi todos los países occidentales se encuentra en una descomposición política, social y económica, con una característica común: la violación de los derechos fundamentales de los ciudadanos, con la subsiguiente desigualdad de posibilidades de realización personal. En efecto, las instituciones de poder han perdido credibilidad y, en consecuencia, su dignidad. Difícilmente pueden promover que la igualdad esté en *“igualdad”* de condiciones para ser reconocida como *“el gran valor imprescindible en el ‘orden’ que han establecido las fuerzas grandes que han ordenado y mantienen el mundo”* (GARCIA, C., *Los derechos humanos*, p.133).

## **EL RENACIMIENTO DE LA CIUDAD**

El concepto clásico de *ciudad*, tal y como lo elaboraron los griegos y los romanos, ha sido hasta el día de hoy prácticamente admitido por todas las legislaciones del mundo, incluso las más extrañas al mundo occidental. Sobre todo, a partir de la Revolución Francesa y la gran revolución industrial, el concepto se ha asimilado al concepto del *“estado”*, aunque si en la antigüedad las categorías de imperio o reino suponían la concentración del poder en una persona y su sucesor, la *politología* moderna, también en los estados monárquicos, entiende por estado el ejercicio del poder de un representante elegido democráticamente por la mayoría del pueblo o nación.

Por lo demás el término ciudad es sumamente equívoco. Comienza por ser un espacio físico acondicionado por el hombre. La ciudad se construye como habitación y lugar de encuentro humano. No de cualquier modo, y es

desde esta premisa de donde se derivan sus posibilidades humanizadoras, y también los riesgos de deshumanización que la acechan.

A los griegos les preocupaba el tamaño de la ciudad – la *polis* – y su intuición continúa siendo válida. Decir cuál es la estadística idónea, el tamaño de un emplazamiento urbano, continúa siendo tema de debate entre los urbanistas. El decurso del proceso urbano ha conducido a las ciudades gigantes –*metrópolis* o *megalópolis*– en las que el concepto originario de lugar acondicionado para el descanso y la convivencia corre el riesgo de ser pulverizado. En la ciudad, sobre todo en la gran ciudad, escasea el tiempo. En parte porque las distancias obligan a largos desplazamientos y, también, porque sobre los ciudadanos gravita un exceso de tareas que desbordan cualquier horario. Sin olvidar que el ritmo de la ciudad es intenso, continuo, trepidante. Los niveles de ruido y el grado de contaminación del aire de un número considerable de ciudades, por ejemplo, sobrepasan la tolerancia normal del organismo humano. “*La ciudad* –escribió hace algún tiempo el arquitecto Chueca Goitia– *ha dejado de ser la empresa colectiva de todos. El hombre no la segrega, como la abeja su panal, en el curso de la historia. El técnico se la da hecha, prefabricada. Por eso es una ciudad caprichosa, artificial y ahistórica*” (“La transformación de la ciudad” en *Rev. Occidente*, núms. 8 y 9, 1963).

La gran evolución del término ciudad ha dado origen a un campo semántico más amplio con el concepto de la cultura urbana. Por eso es prácticamente imposible de apresar en una definición que comprenda todas sus dimensiones. En los últimos diez años nos hemos encontrado con un nuevo interés por la ciudad desde sus más diversos aspectos, pero especialmente por los nuevos enfoques de la urbanística como centro de diseño estructural, la ciudad como centro de encuentro social, económico y cultural, así como el lugar de ejercicio de los poderes organizativos y funcionales de los Estados, regiones o provincias. La ciudad también ha sido objeto de reflexión teológica con el surgir de la “*Teología urbana*”, todavía en fase embrionaria y en vías de desarrollo.

Hablar de *teología de la ciudad* o *teología urbana* puede sorprender a alguno porque la ciudad es profana. Es decir, carece de competencias sobre lo sagrado y el templo, cada vez más, carece de lugar apropiado. En un tiempo ya pasado, los pueblos agrupaban sus casas en torno a la silueta protectora de la torre de un templo. Hoy, en las ciudades, los templos se pierden en medio de un enjambre de edificios ajenos al culto. La misma arquitectura religiosa parece disfrazarse y carece de signos que recuerden la presencia de la *casa de Dios*.

Precisamente por el enfoque interdisciplinar que hoy tenemos de la ciudad, podemos acercarnos a una comprensión que podríamos denominar “*ecuménica*”, es decir, contemplar la ciudad terrena como un centro de confluencia de varios elementos cosmopolitas. Lo que es lo mismo, mirar la pluralidad de mentalidades, tradiciones, usos, costumbres, lenguajes, razas y creencias que confluyen y constituyen nuestras ciudades, al estilo de la *ecumene* griega o romana de la antigüedad, como un “*renacimiento urbano*”. El concepto no es extraño a la preocupación de la Iglesia, ya que la comunidad

de los creyentes en Jesucristo está llamada a vivir en la ciudad donde comparte una cultura urbana con los no creyentes y convive con diversas formas religiosas, en donde se resaltan las diferencias. Así, los diversos énfasis de la vida cristiana se sitúan en consonancia con lo que se ha llamado la civilización del amor o la globalización de la solidaridad en el lugar común que se llama “*ciudad*”. En este sentido, podríamos proponer una visión de Agustín frente a su mundo y su tiempo, es decir, la *ecumene* en donde vivió y ante la cual demostró tener capacidad de diálogo, retomando conceptos más amplios que el ecumenismo interconfesional, como la *comunión con la creación y el cosmos* y el así llamado *diálogo universal de culturas*, propios de una mentalidad post-moderna, en donde “*las iglesias locales –y confesionales, añadiría yo–, se miran entre sí como expresiones de la única salvación de Cristo, destinada a todo el mundo*”, aunque “*su complejidad no radica sólo en la diversidad cultural, religiosa y étnica, sino también en las relaciones injustas de dominación y dependencia, de racismo y sexismo, de militarización y de terror*” (BOSCH, Juan, *Para comprender el Ecumenismo*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, p. 34).

En otras palabras, se trata de retomar el sentido original del término *ecumenismo*, es decir, el *orbis terrarum* (el mundo global), y mirar a san Agustín como un promotor del diálogo intercultural o del humanismo ecuménico, ya que fue en la magna obra de *La ciudad de Dios* donde trató, explícitamente, el orden público (CIOLINI, Gino, *Civitas Dei peregrinans*, Roma 2001, p. 73), en lo que él llamó *tempora christianorum*. Por ello, el estudio, la metodología y la actualización de *La ciudad de Dios* es fundamental para comprender mejor la red que se encuentra en la base y fundamento de toda ciudad.

#### **PARA EL DIÁLOGO**

- ¿Cuáles son los problemas que surgen del fenómeno de la urbanización en nuestra sociedad?
- ¿Qué aspectos positivos se pueden tomar de una cultura política en relación con la vida cotidiana en la ciudad?
- ¿Qué elementos humanizadores debería ofrecer un proyecto de “nueva ciudad”?

#### **SAN AGUSTÍN, ENTRE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y LA NOVEDAD CRISTIANA**

Desde un enfoque filosófico, María Zambrano, al hacer su agudo análisis de la historia de la cultura occidental a la luz de las *Confesiones*, afirma:

*“La Historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de san Agustín, sino el alma del mundo antiguo que se convierte en el nuevo. Es una conversión histórica o, si se prefiere, la salida de una crisis, de la crisis en que el mundo antiguo –filosofía griega y poder romano– muere para pervivir, es cierto, pero en otra*

forma" (ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, Madrid 2000, p. 65).

Para nuestra sensibilidad hispana, el enfoque filosófico de Zambrano puede ayudarnos a la comprensión de un diálogo intercultural de corte agustiniano, pues para ella, al centrar san Agustín a Dios en sus *Confesiones*, lo presenta "en el medio fascinante de la antigüedad –más fascinante porque no está viva ni muerta, sino en la agonía–, *elige y elimina, clarifica y absorbe. Sus Confesiones –dice– son el itinerario que hace un hijo de la antigua cultura hacia la nueva, al encuentro del nuevo Dios y del nuevo hombre*". (ZAMBRANO, M., *La agonía*, 50).

Y en esto consiste, precisamente, su paternidad: "*San Agustín ha atraído siempre tan fuertemente porque es el primer 'Padre' en una era de 'padres' en que se supo, más que nunca, que el hombre necesita ser reengendrado; en que la voracidad del instinto carnal fue reprimido en la castidad, para dar paso a la fecundidad solitaria del espíritu, que tenía que dar a luz al nuevo hombre*" (ZAMBRANO, M., *La agonía*, p.66).

En esta interpretación de Zambrano, la cultura clásica, donde Agustín estaba inmerso, "*de pronto, en lo más escondido, encuentra una nueva inspiración, encuentra que su esperanza y su desesperación andaban enredadas o eran demasiado fáciles, y descubre otras nuevas. Esta transmutación de esperanzas y desesperaciones es la que nos muestra las Confesiones de san Agustín. Y con ello vemos bien claramente, con sencilla evidencia, que una cultura humana no es sino un sistema de esperanzas y desesperaciones. Por eso, cuando se tiene el acierto de fundar una, las esperanzas dispersas se unen y recogen en un sistema. La vida humana es sistemática, mas no de razones y sinrazones, sino de esperanzas y desesperanzas... En san Agustín el hombre nuevo ha nacido ya; ya sabe lo que tiene que esperar. Esperanza que prendió en san Agustín, absorbiendo la desesperación y la esperanza antigua. Por eso fue una resurrección en que el mundo antiguo pudo al fin vivir; en alguno de sus aspectos, mejor de lo que soñara*" (ZAMBRANO, M., *La agonía*, pp. 66-67).

Tiene razón el agustinólogo Robert Dodaro cuando afirma al considerar el valor que tiene Agustín, aún siendo intolerante: "*Podemos lamentar que en los días de Agustín, la intolerancia ante las diferencias religiosas significase que los grupos religiosos, en general, buscasen dominar y monopolizar los territorios en los que vivían. Podemos lamentar, si queremos, que Agustín sucumbiese a esta norma histórica y cultural, y que diese la bienvenida y justificase la intervención de las autoridades imperiales contra otros movimientos religiosos. Pero con lo que debemos quedarnos de esta actitud nueva, intolerante y polémica que él adoptó al inicio del quinto siglo, es una conciencia más aguda de lo que puede estar en juego en el diálogo con religiones antiguas y nuevas y con los movimientos filosóficos de nuestro propio tiempo*" (DODARO, R., *El valor de ser intolerante*, en *La Familia Agustiniana ante el tercer milenio*, Roma 1999, pp. 73-88, 85).

En efecto, se trata de la "*humanización excesiva tal vez, que lleva consigo paralelamente la apertura del alma*" (ZAMBRANO, M., *La agonía*, p. 93), ya que "*San Agustín, –escribe Zambrano–, no revela el corazón para hacer de él exactamente un espejo, sino algo más activo. Es el amor lo que le va a conferir la unidad, el tener la verdad enamorándose de ella. Y por esta*

*transparencia del corazón que es su revelación, san Agustín va a resultar mucho más herético con respecto a la cultura antigua que por ninguna otra cosa. Es lo nuevo y hasta lo 'bárbaro'. ¿De dónde le viene a san Agustín hablar así del corazón y proclamar su participación en cosa tan alta como la verdad? Que la verdad penetre en la cavidad tan oscura como el corazón humano era algo anticlásico" (ZAMBRANO, M., La agonía, p. 78).*

Se ha dicho que san Agustín "tiene de común con el hombre de todos los tiempos la necesidad de hacerse su casa, de crearse su propio medio... Pero de su interioridad inagotable, de su esperanza de resurrección aquí en la tierra, ha brotado la exigencia revolucionaria de un mundo, de una ciudad ideal siempre allá en el horizonte. Es su ansia histórica. El querer substantivar sus sueños, el creer en ellos de alguna manera (...) Afán de salir de sí más fuerte cuanto más clara conciencia se tiene de la interioridad. El hombre interior que no camina hacia la santidad camina hacia la historia, quiere salir de sí para realizarse acá en la tierra, pero al mismo tiempo sabe, ha sabido hasta hace poco, que tal cosa no sería realizable" ( ZAMBRANO, M., La agonía, pp. 80-81).

Por eso, Agustín afirma en *La ciudad de Dios*:

"Siendo el bien supremo de la ciudad de Dios la paz eterna y perfecta...¿quién se atreverá a negar que una tal vida es perfectamente bienaventurada, y que la otra que transcurre en esta tierra, por muy colmada que esté de todos los bienes espirituales, corporales y materiales, es totalmente desgraciada? Con todo, si uno vive esta vida ordenándola a aquella otra que ama ardientemente y espera con plena fidelidad, no sin razón se le pueda llamar ahora ya feliz, más bien por la esperanza de aquella que por la realidad se soporta ésta. De hecho, esta realidad sin aquella esperanza es una engañosa felicidad y una gran desventura: no ofrece al alma los verdaderos bienes, puesto que ella no es la sabiduría auténtica, que sabe elegir con prudencia, realizar con fortaleza, regular con templanza y distribuir con justicia. Le falta estar ordenada hacia aquel fin donde Dios lo será todo para todos en una eternidad segura y en una paz perfecta". (*La ciudad de Dios* 19, 20).

#### **"LA CIUDAD DE DIOS" COMO TEOLOGÍA URBANA**

En la analogía de la historia, estos tiempos de desencantos políticos, sobre todo en el ámbito internacional, pueden ser confrontados con los tiempos de Agustín, cuando en el año 410 se derrumbaba la estabilidad política del Imperio Romano, y, con ella, se rompía la unidad cultural y política de Occidente, dando paso a los reinos bárbaros del Norte de Europa y, algunos siglos después, también a los árabes.

Tiempos difíciles que arrastraban con la cultura pagana, entendida ésta como la tragedia clásica, dejando el éxtasis teológico de los cristianos, quienes, a fin de cuentas, salvaron la unidad cultural en nombre de la Cristiandad. No obstante, en el tiempo de Agustín, los cristianos fueron

acusados de provocar el desastre que sufrió la ciudad de Roma, y con ella *toto orbe terrarum*, es decir, la gran ciudad era considerada como el centro civilizado que ostentaba el poder de mando y de control sobre el mundo de la antigüedad clásica. Los cristianos, por su parte, con los criterios tomados del Evangelio, despreciaban este símbolo político, de manera que, el prejuicio “apátrida” del tiempo de las persecuciones –cuando los cristianos despreciaban el poder terreno, injusto e intolerante, por la divinización del emperador con el culto y el ofrecimiento del incienso al César–, aparecía de nuevo, acusándolos ahora por la inestabilidad del Imperio.

El saqueo de Roma, el 24 de agosto del 410 por parte de los bárbaros, produjo una profunda conmoción en todo el Imperio. Los argumentos que sostenían los paganos se reducen a dos y contienen en sus postulados una fuerte carga teológica:

- La doctrina cristiana enseña a renunciar al mundo; por tanto, aparta a los ciudadanos del servicio del Estado, condenándolo a la ruina.

- Desde que la religión cristiana había empezado a extenderse, los paganos habían anunciado castigos por parte de los dioses paganos, los mismos que se realizaban en la medida que el Imperio se había hecho cristiano, juntamente con su emperador.

Ambos argumentos resaltan que “la predicación de la doctrina de Cristo es nociva para las costumbres de la vida nacional” (*Carta 136*): Marcelino a Agustín.

Obviamente, nos encontramos con argumentos teológicos que reclamaban una respuesta teológica. Agustín se propone defender, por una parte, la verdad católica contra aquellas acusaciones, (cf. *Las Revisiones 2, 43, 1*; *La ciudad de Dios 1, prólogo*) y, a su vez, exponer cuál es el pensamiento de los cristianos sobre este tema (*Las Revisiones 2, 43, 2*).

Así, no tardó en responder a las inquietudes de algunos cristianos que le interrogaban sobre las relaciones del cristiano con el Estado, o cómo podría subsistir un Estado compuesto de cristianos, ya que la práctica de las virtudes cristianas llevaría consigo la ruina estatal, según la concepción generalizada de los paganos, puesto que el Estado estaba sostenido por la intervención de los dioses, protectores del orden y garantes de la armonía y de la paz universal.

Agustín reflexionó primeramente en sus cartas 137 y 138, afirmando que los paganos han predicado ya estas mismas virtudes, como la lealtad, la fidelidad, etc. Virtudes que, de hecho, estaban presentes en la vida de los cristianos, pero que eran reprochadas por el vulgo cuando los cristianos las practicaban. Así, a juzgar por la historia de Roma, la observancia de estos preceptos no le fue mal. Por lo demás, no se impedía al soldado cristiano dejar las armas por defensa de su patria, ni mucho menos negarse a servir al Imperio: “¡Que se nos presenten maridos y mujeres –dice Agustín–, padres e hijos, señores y esclavos, jefes y jueces, recaudadores del fisco comparables a los cristianos, y entonces se verá bien si esta doctrina es nociva o favorable al Imperio!” (*Carta 138, II, 15*).

Por otra parte, Agustín afirma que no es el cristianismo de los emperadores lo que ha provocado la caída del Imperio, han sido sus propios vicios cuyo desorden no viene resaltado por los acusadores. El cristianismo, además, se ha propuesto dos objetivos distintos: salvar la sociedad humana y, después, construir otra que fuese divina. Así, salvar la sociedad política y

humana de la corrupción a la que se conducía, por no poner en práctica el amor natural por el Imperio romano, lo que podría llevarlo a su prosperidad y felicidad. En cambio, el Dios de los cristianos les pide hacer por amor hacia Él, lo que no pueden hacer con la fuerza por amor a su patria.

Es en este ámbito del derrumbamiento moral donde Agustín coloca las relaciones del cristianismo y de la “*civitas*” de cualquier tiempo o lugar: “al mostrar, –dice el obispo de Hipona–, por medio de la opulencia y la gloria del Imperio romano, todo lo que pueden producir las virtudes cívicas, incluso sin la verdadera religión, Dios daba a entender que esta Religión hacía a los hombres ciudadanos de otra ciudad donde la Verdad es la reina; la Caridad, la ley; la duración, la Eternidad” (*Carta 138*, 2, 17).

## LA TEOLOGÍA DE LA CIUDAD TERRENA

Es muy conocida la frase de Agustín respecto al origen opuesto de las dos ciudades: “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí 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... 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...”. (*La ciudad de Dios* 14, 28).

Desde este postulado, aparece claro que en el origen de la ciudad se encuentra la naturaleza social del hombre, o, mejor dicho, la solidaridad corporativa de la humanidad. De hecho, en el pensamiento agustiniano, el amor social es quien construye la ciudad de Dios, como podemos ver en su comentario al Génesis: “son dos amores, uno santo, otro impuro, uno social, otro privado, uno que mira a la utilidad común por el reino superior, otro que se aprovecha del bien común, para su propia ventaja y arrogante dominación” (*Comentario literal al Génesis* 11, 15, 20).

Parece claro que el fundamento de la vida política del ser humano es su propia naturaleza social. Y ya que el amor mismo es social, como exigencia natural del mismo amor, se une la preocupación por el bien común.

En efecto, san Agustín asiente que la vida del ciudadano honesto y recto, es decir el hombre sabio, es una vida política y sociable: “¿Cómo esta Ciudad de Dios –se pregunta–, habría empezado o cómo caminaría en sus progresos, o llegaría a sus debidos fines si no fuese social la vida de los santos?” (*La ciudad de Dios* 19, 5). Pero si bien es cierto que se resalta la sociabilidad del hombre, esta categoría viene proyectada en sentido pleno y auténtico hacia la ciudad de Dios, pues en la ciudad terrena, la misma sociabilidad del amor en términos privativos y exclusivos, como forma de egoísmo e individualismo, es su causa. Por eso Agustín afirma que “en las miserias de esta vida mortal, ¿cuántos y cuán grandes males encierra en sí la sociedad y política humana?” (*La ciudad de Dios* 19, 5).

Para Agustín, el individualismo causa necesariamente la división y el partidismo, ya que en la base se encuentra el interés propio y no el común. Esto responde a una concepción antropológica netamente agustiniana. El hombre acompaña el amor con la humildad. Y ya que la humildad engendrada por el buen amor ayuda a construir la Ciudad de Dios, la soberbia, en cambio, es el principio de la mala voluntad que da paso al



capricho del individuo, luego a la búsqueda del interés propio, a costa de lo que sea o de quien sea, originando la mala administración, el totalitarismo o el absolutismo, como se prefiera. Así, la voluntad de dominio o *libido dominandi*, según el análisis agustiniano, se encontraría como base motora de la historia y de la vida misma de la ciudad terrena.

La visión agustiniana se torna iluminadora, sobre todo cuando hablamos de reformas políticas del Estado: “*otro de los factores que considero importantes es el relacionado a los factores psicológicos que se derivan del ejercicio del poder y que, generalmente, solamente se mencionan como la búsqueda del prestigio, sin embargo, existe un sentimiento alrededor del ejercicio del poder que se podría denominar tentativamente como voluntad de dominación*”: (SCHMIDT, S., *La autonomía relativa del Estado*, México 1988, p. 64).

Desde este punto de vista, Agustín difiere del concepto clásico de “*ciudad*”. Para el paganismo clásico, la ciudad es el cuerpo político y social a la vez, donde la noción de justicia es la primera condición requerida para la existencia de la ciudad, como había sostenido Cicerón en su diálogo *Sobre la república*: “un pueblo es una multitud reunida por el reconocimiento del derecho y de la comunidad de intereses” (*La ciudad de Dios* 19, 24).

De ahí, que someterse al derecho es someterse a la justicia. Ésta, a su vez, establece un vínculo por el cual está unido el pueblo y así se constituye la “*cosa pública*”, o mejor dicho, la “*república*”. En otras palabras, no puede haber pueblo o república donde no hay justicia.

Agustín, sin embargo, propone que un pueblo es un grupo de seres unidos entre sí, porque aman las mismas cosas: pueblo “es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados *en virtud de una participación concorde* en unos intereses comunes” (*La ciudad de Dios* 19, 24).

Es decir, el vínculo de unidad está en el amor (con-cordia) de un mismo bien, que es común. De hecho, aplica esta definición a todos los pueblos, pues como él mismo afirma, “ame lo que ame, si se trata de un conjunto de seres racionales y no de bestias, y está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que ama, se puede llamar pueblo con todo derecho. Y se tratará de un pueblo mejor, cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor, cuánto más bajos sean estos” (*La ciudad de Dios* 19, 24).

Cabe resaltar que, “*en esta nueva concepción de la política se encuentra necesariamente un lugar también para la teoría de los valores (axiología) de las varias formas de gobierno y del orden político en varios estados asociados entre sí (donde es más fácil actuar el ejercicio de la justicia)*” (CIOLINI, G., *Civitas*, 80).

Por esta razón, Agustín se centra en dos ciudades: la ciudad terrena y la ciudad de Dios, (De hecho, ambas ciudades subsisten juntas: cf. *La ciudad de Dios* 14, 13; 17, 20; 19, 17; 21, 1, etc.), aunque ambas son sociedades humanas, (cf. *La ciudad de Dios* 15, 18-20) ya que todos los hombres son ciudadanos de ellas: “hemos dividido al género humano en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas” (*La ciudad de Dios* 15, 1). Este dato particular es

importante, ya que nos aclara que cualquiera que sea el nombre que lleven, toda ciudad se reduce a aquella cuyo rey es Dios o cuyo rey es el hombre (Los textos agustinianos son abundantes: cf. *La ciudad de Dios* 10, 4; 15, 7; 18, 2, 18; 19, 28 y 20, 29).

Con frecuencia, se afirma, gratuitamente, que el dualismo maniqueo está presente en esta división de la ciudad y que la ciudad terrena es una ciudad dominada por Satanás, identificando la ciudad terrena con la sociedad política como tal, o bien se identifica a ésta con el Estado sin más. Pero la verdadera definición de la ciudad terrestre es muy diferente, ya que señala los fines de la sociedad misma que llega a excluir los valores trascendentes y trascendentales, en oposición al deleite de Dios o de la vida eterna, debido a la soberbia del hombre que se absolutiza o diviniza.

En efecto, el sentido preciso de *civitas terrena* es el de la ciudad de los hijos de la "tierra", el de la sociedad cuyos miembros, ligados como están por el amor exclusivo o preponderante de las cosas de esta tierra, se organizan únicamente con miras a la felicidad de este mundo y la consideran como su única y verdadera ciudad (cf. NAVARRO GIRON, M. A., "*La Ciudad de Dios*" de San Agustín. *Materiales para el estudio* (V), en *Revista Agustiniana* 41(2000), 689-748, pp. 711-729).

En este sentido, tal vez estamos ante lo que se entiende actualmente por la "divinización" del Estado moderno occidental, en cuya base se encuentra una concepción teocrática, aunque materialista y a veces atea, de la política misma (cf. PAZ, Octavio, *Tiempo nublado*, México 1991, pp. 16-17; 73; 187).

De hecho, con la concepción de la divinización del poder y de la *urbe* o *civitas*, los paganos se convierten en propagadores de una teología política en la que los dioses existen en función del Estado y el Estado en función de las divinidades. Precisamente en esta situación de profunda crisis espiritual, san Agustín comprende y ve que la identificación es una característica de la religión pagana, en la que las divinidades son autóctonas, son las divinidades parciales de esta realidad. Mientras que una fe que cree en el único Dios, en el Dios de todos los pueblos y todas las culturas, no puede conocer esta identificación. Por otra parte, insiste en que la Iglesia y el Estado no pueden confundirse. Por tanto, el Estado sigue siendo Estado del presente, y su función es distinta de la de la Iglesia (RATZINGER, Joseph, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1978, pp. 313-314).

De acuerdo con los postulados agustinianos, la ciudad terrena es un concepto dialéctico, una realidad en constante tensión. Sin embargo, sea cual fuere el nivel del grupo humano, en toda sociedad debe haber un fin al cual tienda, y ese fin es precisamente la paz. De hecho, toda entidad humana ha surgido de la naturaleza social del hombre y tiene fines y bienes propios, que son sostenidos y fundamentados en la paz, estableciéndose, consecuentemente, un triple oficio: mandar, proveer y aconsejar: "la ordenada concordia entre sí de los habitantes en el mandar y obedecer se debe referir a la ordenada concordia entre sí de los ciudadanos en el mandar y en el obedecer" (*La ciudad de Dios* 19, 16). De esta manera, se establece una regla para gobernar que consiste en procurar la paz, la tranquilidad y el orden en la casa, en la ciudad y en el Estado: "también la ciudad terrena que no vive de la fe desea la paz terrena, y la concordia en el mandar y

en el obedecer entre los ciudadanos la encamina a que se observe cierta unión y conformidad de voluntades en las cosas que conciernen a la vida mortal” (*La ciudad de Dios* 19, 17).

Por su parte, la paz es producto mismo de la constitución de la ciudad terrena, según afirma Agustín en uno de los pasajes más hermosos de *La Ciudad de Dios*: “la paz de todas las cosas consiste en la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar” (*La ciudad de Dios* 19, 13).

A partir de esto, es natural que la sociedad sea pluralista y viva en la paz, pues “todo el uso de las cosas temporales en la ciudad terrena se refiere y endereza al fruto de la paz terrena” (*La ciudad de Dios* 19, 14). Pero la paz no es el único fin de la ciudad terrena, ya que se debe tender a la paz verdadera y eterna de la ciudad celeste. Así lo vemos en esta afirmación: “¡Infeliz el pueblo que se ha vuelto extraño a Dios! Todavía aún él ama una cierta paz, que le es propia y que no es condenable, pero que no gozará ya al fin, porque no se sirve bien antes del fin. A nosotros sin embargo interesa que pueda gozarla provisoriamente en esta vida” (*La ciudad de Dios* 19, 26).

Claro está que, para san Agustín, todo el ser humano está encuadrado en un *ordo amoris*, inclusive sus estructuras políticas y sociales. A su vez, el amor es el vínculo posible para unir las voluntades de los hombres, y, al mismo tiempo, sólo el amor establece la tensión propia de la ciudad terrena, es decir, la tensión existente entre la paz terrena por realizar, a la que tiende y anhela, y la paz de Dios, meta y fin de todo lo terreno (cf. CILLERUELO, Lope, *Teología Espiritual. I. Ordo Amoris*, Valladolid 1976, p. 22. Para una interpretación moderna del “*ordo amoris*” agustiniano puede verse la obra de Max SCHELER, *Ordo amoris*, (tr. Española de Xavier Zubiri, Caparrós Editores, Madrid 1996).

#### **PARA EL DIÁLOGO**

- ¿Por qué la ciudad es el centro de atención no sólo de los políticos, sino también de los teólogos?
- ¿Cuáles podrían ser los elementos comunes de la historia de nuestras ciudades con los de la ciudad según san Agustín?
- ¿Cómo pueden conciliarse las dos mentalidades contrapuestas de la *ciudad terrena* y la *ciudad de Dios*?

#### **ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO: CONCLUSIONES**

Actualmente, constatamos el fracaso de la política ante los fundamentalismos étnicos o religiosos, debido a la constante tensión internacional en la que nos encontramos; tiempos, también, de una competitividad comercial y de mercado y de una reestructuración de este mundo globalizado. En este contexto, el pensamiento de Agustín emerge con actualidad ya que hoy, más que nunca, se debe reflexionar serena y objetivamente sobre las bases de la política misma y la calidad de las

relaciones de quienes habitamos la ciudad. Los ciudadanos debemos estructurar y construir un orden nuevo de solidaridad y ayuda mutua.

Al mismo tiempo, los Estados se descubren desnudos e impotentes ante los problemas que nos atañen a todos. Problemas serios con respuestas demagógicas y ofensivas para el común del pueblo. La inseguridad, la corrupción, la injusticia social, la realidad de la inmigración-emigración, el desempleo, etc., son problemas comunes a todas las ciudades y reclaman una revisión ética que no se encuentra en el imperativo de quien manda, sino en las aspiraciones de una ciudad que se proyecta fuera de sí, en la ciudad de la justicia y de la paz, como afirma san Agustín: "En la casa del justo, que vive con fe y anda todavía peregrino y ausente de aquella ciudad celestial, hasta los que mandan sirven a aquellos a quienes les parece que manda; puesto que no mandan por codicia o deseo de gobernar a otros, sino por propio ministerio de cuidar y mirar por el bien de los otros, ni por ambición de reinar, sino por un servicio lleno de bondad" (*La ciudad de Dios* 19, 14).

Para el pensamiento agustiniano, la esencia del Derecho consistiría en la versión normativa de ese modo de ordenación de la *ciudad terrena*, mediante el cual se transforma la conducta social en comunidad política y el hombre en ciudadano, (CAMPO DEL POZO, Fernando, *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966, p. 187) y donde todas las facciones, minoritarias o no, coexisten y conforman la república, aunque, por ser todavía peregrina, la ciudad terrena hoy tiene que sufrir la diversidad y tolerar aún a quien legítimamente ha perdido sus derechos, debido a la división pertinaz, al rechazo objetivo del bien social o a la refutación violenta de la verdad declarada como tal. No obstante, debe mostrar benevolencia o amor para con todos, estableciendo justos parámetros de diálogo y confrontación, aunque no a todos se deba aprobar según la objetividad de las leyes imperantes (Cf. *Confesiones* 3, 8, 13-15).

Sin temor a estar equivocados, el método de Agustín es válido para nuestras ciudades necesitadas de diálogo verdadero, fructífero y eficaz, puesto que constatamos que el diálogo se torna cada día más en monólogo autoritario y arbitrario, ya que las minorías no son escuchadas en sus gritos de justicia; los parlamentos cierran sus oídos a la oposición; el diálogo de paz es ambiguo ante la violencia institucionalizada; la mentira se vuelve demagogia en nuestros gobernantes y líderes populares; los medios desvirtúan la verdad y la noticia; los hombres de fe manipulan sus dogmas debido a su conducta; las sectas y movimientos religiosos enajenan al creyente con la venta de sus postulados y hasta el diálogo interconfesional se hace tedioso e intransigente.

Desde esta perspectiva, el pensamiento agustiniano es más que actual, ya que en la ciudad terrena "se impone el respeto de todas las culturas particulares que sean 'tolerantes' con los demás, dentro de una ética global basada en los derechos humanos. En la misma medida en que cada cultura vaya viviendo y estableciendo su visión concreta y aplicada de todos los derechos humanos, en esa medida surgirá la nueva cultura de la libertad sin exclusiones ni discriminaciones" (GARCÍA, C., *Los derechos humanos*, p. 37).

En definitiva, Agustín reclama a la sociedad actual la conversión no sólo de los Estados o gobiernos, sino de la política misma y, dentro de ella, la conversión de los ciudadanos, para encarnar un nuevo orden global del amor practicado en la ciudad.

El hombre contemporáneo sufre el malestar de la ciudad. Los urbanistas se preguntan si su obra no se les estará escapando de las manos como si adquiriese una extraña autonomía. La mole urbana –se oye– es impersonal, destroza los nervios, abrumba y enloquece. Aunque la civilización nunca tuvo la capacidad tecnológica actual, ya se han producido situaciones análogas a la que vivimos. *“San Agustín, por ejemplo, murió un 28 de agosto del año 430, cuando los vándalos habían puesto sitio a la ciudad de Hipona. Antes, en el año 410, había visto ya caer Roma en manos de Alarico, rey de los godos, y había contemplado el desolador espectáculo de los jóvenes ‘eversores’, que desmoralizados dilapidaban y destruían desde dentro los bienes de su propia civilización. Desde Hipona, describiría san Agustín la historia de la humanidad como una lucha entre dos reinos, el de la ciudad terrena y el de la ciudad de Dios, la ‘civitas coelestis’ alumbrada por el espíritu de Cristo, contra la que no prevalecerían las fuerzas del caos”* (PINILLOS, J.L., *Psicopatología de la vida urbana*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1977, p. 281).

El modelo de ciudad diseñado en *La ciudad de Dios* dio paso, sobre todo en el Renacimiento, a nuevas utopías. San Agustín subraya la correspondencia entre la estructura político-social de una época y el valor de la revelación cristiana. El ser humano es imagen de Dios en la apertura a la comunicación del amor, en el ser con los otros para edificar con ellos el futuro y construir en el tiempo relaciones que sean reflejo de la historia del amor eterno. Desde este ángulo de visión, ser ciudadano equivale a insertarse en una historia de amor que se expresa en la opción por la justicia y la paz. En palabras de Bruno Forte, *“el mundo salido de los naufragios de los totalitarismos ideológicos tiene necesidad, como nunca, de esta solidaridad discreta, que sabe acompañarse de la vida y sabe construir el camino en unión con los demás, por encima de todo egoísmo de individuos y de grupos”* (FORTE, B., *La esencia del cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 2002, p. 128).

## PARA EL DIÁLOGO

---

- ¿Cuál es la sensibilidad urbana respecto al orden social y político (civismo) de la ciudadanía?
- Comentar la afirmación: *“ser ciudadano equivale a insertarse en una historia de amor que se expresa en la opción por la justicia y la paz”*.

Santiago Insunza

Comentario: