

San Agustín político

Atravesamos unas vicisitudes de tensión crucial, cargadas de desconfianza hacia todo lo antiguo y tradicional, por su inaplicabilidad práctica al tiempo actual. Vacilantes e inseguros en medio de la pública discordia, los hombres de nuestra generación, dice Toynbee, sentimos la urgente necesidad de una «pax oecumenica» y vivimos en el cotidiano espanto de una catástrofe, que tememos pueda sorprendernos, si no damos pronta solución a ese apremio universal del espíritu¹.

Es ruidoso y constante el fracaso de todo intento puramente humano para establecer una «pax terrena». Y es que lo puramente humano deshumaniza y toda auténtica paz tiene que inspirarse y tiene que abrirse hacia la paz transcendente: la «pax coelestis»². El Concilio Vaticano II, especialmente en su Constitución *Gaudium et Spes*, ha sabido tomar muy bien el pulso a este frenético hombre contemporáneo, conquistador soberbio de un gran confort material, pero sumido en interrogantes cada vez más oscuros y amenazadores. Cualquiera un poco avisado advierte el malestar general y profundo, y descubre la honda separación que se da entre civilización vigente y cultura oficial y entre estas dos formas culturales y una nueva minoritaria, que lucha por abrirse paso para dar nueva luz dentro del horizonte caótico actual³.

Nuestra crisis actual es de principios. Zubiri la llama «crisis de

¹ A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. VI (Oxford University Press, London, 1948), ed. 4.^a, pp. 355 y ss.

² J. LACROIX, *Los hombres ante el fracaso*. Edt. Herder (Barcelona, 1970).

³ J. ONIMUS, *Tensiones y distorsiones en el humanismo contemporáneo, en la violencia en el mundo actual*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 13-29.

intimidad»⁴. Freud y Nietzsche son dos de sus más ilustres representantes. El hombre contemporáneo, obsesivamente preso de la psicología, menosprecia la moral y quiere, en un gesto de absoluto atrevimiento, colocarse más allá de las fronteras del bien y del mal. En lo puramente humano no tenemos a dónde dirigir esperanzadamente la vista, al menos a medios oficiales, porque los que se erigen en protagonistas de la historia actual, Estados Unidos de América y Rusia, no tienen nada que decir. Ni entre los científicos ni entre los pensadores se divisa una cumbre luminosa, que nos levante de nuestros ramplones laberintos. Sólo la gente sencilla, con su silencio, debería de hablar. En otros tiempos, sin embargo, en cierto sentido no menos dramáticos, cuando la caída del Imperio Romano parecería incluir inevitablemente la caída de toda la cultura occidental, surgió providencialmente el supergenio de Agustín, el más fecundo sembrador quizá de ideas, quien en su inmortal Ciudad de Dios se enfrenta con los problemas y los ilumina con una luz que llega todavía potente y calurosa hasta nuestros días.

San Agustín, inspirado en San Pablo y en San Juan, formula el ideal de la «universitas christiana», que debería de servirnos para unir de nuevo coherentemente las fichas rotas de nuestro insoluble rompecabezas actual.

San Agustín ha descubierto las dos dimensiones esenciales de la existencia humana. Por un lado en la línea de la exterioridad (carácter distensivo del tiempo): la existencia para realizarse en el mundo se proyecta hacia un porvenir, cuya esencial finitud viene sellada por la muerte. Por otro lado, en la línea de la interioridad (carácter intensivo del tiempo, descubierto por San Agustín), la existencia se ensimisma en su propia vida interior y emprende así un movimiento ascensional que lo invita a trascenderse para encaminarse rauda hacia lo Eterno. En ambos casos, urgente lección para el hombre de hoy, existir es trascender: trascenderse «ad extra» en el sentido del tiempo, y «ad intra» en el de la eternidad. Con tales ideas no es extraño que la visión agustiniana de la historia sea totalmente nueva y superadora de todas las cosmovisiones paganas anteriores, cosmovisiones que retoñan en el no muy original árbol del marxismo actual. San Agustín rechaza toda la visión greco-romana, sobre todo considerando la «novedad radical» traída al mundo por Cristo⁵.

⁴ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 2.^a ed., Madrid, 1951, p. 369.

⁵ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XII, 14, 2.

En su concepción de la Historia parte San Agustín de la fe cristiana. El hombre ha sido gratuitamente destinado a la felicidad eterna mediante la participación en la misma vida de Dios. El hombre se hace de este modo un ser excepcionalmente mimado por Dios, con un porvenir absoluto, en el que debe de creer, esperar y amar. El hombre histórico es ya constitutivamente fe, esperanza y amor radicales. Por el pecado original el hombre prefirió el cerrarse al abrirse, la soberbia a la humildad, la mentira a la verdad. Pero la revelación de Dios en Cristo le dio al hombre caído acceso al Padre y de este modo hizo de nuevo posible la esperanza en un porvenir absoluto. La fe se convierte así en condición de posibilidad de la auténtica conciencia histórica. A la luz de la fe el acontecer intramundano se convierte en historia.

En la teología de la historia de San Agustín aparece no sólo la justicia divina, sino también e inseparablemente su misericordia; por eso la historia es al mismo tiempo castigo y redención, castigo que redime, cruz que salva, historia de los pecados de los hombres y salvación infinitamente generosa y desconcertante de Dios.

El gran Obispo de Hipona desarrolla su genial concepción de la historia en los doce últimos libros de la Ciudad de Dios. Su núcleo fundamental se resume en dos polos opuestos: la «civitas Dei» y la «civitas terrena». Ambas ciudades se originan de los dos amores fundamentales que anidan en el corazón humano. En un estilo sorprendentemente bello escribe:

«Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui⁶.»

La sociedad terrena está constituida por la sociedad de los hombres que viven la vida del hombre viejo, que se han cerrado en sí mismos y han elegido la mentira de la soberbia. La Ciudad de Dios agrupa a los hombres que viven la vida del hombre nuevo, que se han abierto a la trascendencia, han admitido su religación con Dios y han elegido la verdad de la humildad.

Estas dos ciudades en modo alguno, como pretenden muchos,

⁶ *De Civitate Dei*, XIV, 28, 1.

⁷ W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins Bürgerschaft Gottes*, Stuttgart-Köln, 1951, pp. 156-159.

se identifican con el Estado y la Iglesia⁷. La «civitas coelestis» y la «civitas terrena» son conceptos metapolíticos y metacclesiásticos⁸. Actúan más bien como configuraciones místicas: «mystice appellamus civitates duas», escribe el Santo⁹.

En la «civitas» agustiniana caben tanto el Estado como la Iglesia. La historia desenvuelve sus cursos y recursos en oposición dialéctica entre dos fuerzas antagónicas polarizadas en las dos «civitates». Esta polaridad puede ser ontológica o funcional. La oposición dialéctica de polaridad ontológica se mueve entre las fuerzas del bien y del mal. La funcional se mueve en el plano relativo y existencial de lo mejor y de lo menos bueno. La oposición entre el Estado y la Iglesia es funcional, jamás ontológica. Por lo mismo, la Iglesia tiende a identificarse con el polo dialéctico de lo mejor, distendido frente al contrario de lo menos bueno que es el Estado. Ambos se mueven sobre la línea ontológica del bien. La nota fundamental y el elemento específico del Estado o «civitas política» deriva de las naturales exigencias del hombre a realizar la «pax socialis», común a malos y buenos¹⁰. El Estado, de suyo, es ajeno a una u otra civitas. En el Estado coexisten históricamente las dos «civitates», así como en la Iglesia, institucionalmente considerada. Dentro de la Iglesia militante hay mezcla de trigo y de cizaña¹¹, de predestinados y de réprobos¹². La Iglesia peregrina es ya el «regnum Dei», pero un reino todavía de misericordia y de esperanza. No es el definitivo «regnum gloriae»¹³.

Mientras llega el día del juicio, antesala de la forma definitiva del «regnum gloriae», es la tensión de ambas ciudades, tensión de amores diversos, la que origina la historia, historia divino-humana, obra de las acciones libres del hombre y de la providencia de Dios. En el Sábado sin tarde, sin eclipses ni ocasos, el Sábado del juicio final, no habrá ya historia en sentido estricto. Hay, por tanto, Historia en función de una meta-historia que le hace ser, y toda la Historia no es más que el encaminamiento hacia la Presencia definitiva, en la que «descansaremos y veremos; veremos y

⁸ U. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino*. Cedam, Padova, 1951, p. 119.

⁹ *De Civitate Dei*, XV, 1, 1, y *Enarr. in psalmos*, 61, 6.

¹⁰ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 2.

¹¹ *De Civitate Dei*, XX, 9 y 19; XXXI, 21.

¹² *De Civitate Dei*, I, 35; XVIII, 49.

¹³ *De Civitate Dei*, XX, 9. Cfr. etiam: G. HOLSTEIN, *Historia de la filosofía política*. Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950, página 124; P. BATIFFOL, *Le catholicisme de Saint Augustin*, París, 1920, p. 337; J. MAMSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg, 1929.

amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que acontecerá en el fin sin fin. Pues este es nuestro fin: arribar al Reino que no tiene fin»¹⁴.

Junto a esta visión vertical de la Historia existe otra horizontal, que recoge las etapas principales del acontecer histórico. Este acontecer tiene un sentido progresivo e irrepetible: la salvación del hombre en la consecución de su destino eterno. A esta meta trascendente y meta-histórica se dirige el dinamismo de la Historia humana. Así se constituye la Historia como Historia de Salvación. La primera palabra dentro de esta concepción soteriológica pertenece indudablemente a Dios: la Historia comienza con los hechos de Dios. El hombre no tiene más que responder a estas llamadas continuas y amorosas de Dios. Pero las respuestas del hombre y de los pueblos han sido y siguen siendo muchas veces negativas. La Historia de la salvación se convierte en historia de defecciones y de pecados. Precisamente por eso la Historia es esencialmente la Historia de la libertad.

El hecho cumbre en la Historia es la Encarnación del Verbo de Dios. Sin Cristo la Historia es un caos, porque El y sólo El es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Cristo es el fundador de la Ciudad de Dios¹⁵. Cristo, Mediador, mantiene la corriente divina que circula por los hombres y a través de todos los acontecimientos humanos. Cristo es Mediador porque es el único camino para la liberación salvadora de los hombres¹⁶. La Historia no puede ser comprendida sin Cristo. Cristo es el único criterio válido para la recta inteligencia e interpretación de la Historia.

ROMANITAS Y CHRISTIANITAS

El concepto de «romanitas» se objetiviza en la «civitas virgiana», construida según el arquetipo de la polis platónica, gobernada por la «politeia» de la razón. El concepto de «christianitas» se identifica con la «civitas Dei evangelica», gobernada por la «paideia fidei». A la romanitas (Estado ideal), que opera con la «ratio» (logos clásico) corresponde el conocimiento de lo temporal en cuanto temporal. A la «christianitas (Estado místico), que

¹⁴ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5.

¹⁵ *De Civitate Dei*, XVIII, 1.

¹⁶ *De Civitate Dei*, X, 24 y 31.

opera con la «sapientia» (logos Christi), pertenece la aprehensión de lo eterno. El logos clásico es pura ficción. El logos de Cristo es Verdad, Verdad encarnada: el mismo Cristo. El puro logos clásico (razón y ciencia) está condenado al fracaso, conduce al escepticismo de la duda, a un relativismo insalvable. El logos de Cristo (sabiduría) conduce seguramente a la salvación. El kosmos de la ciencia y de la razón llevan al antropomorfismo. El kosmos cristiano orienta todo ser y conecta toda actividad con el influjo activo de Dios. Es un kosmos de gracia, y por lo mismo, de auténtica libertad. La «romanitas» se va construyendo a base del «daimon de la inspiración» y crea los «mithos», y la mítica paz terrena. La «christianistas», gobernada por el generoso desinterés del amor del Creador, orienta todo hacia la sabiduría real: paz celestial¹⁷.

El concepto de «civitas» en San Agustín es complejo. Dos definiciones expresas encontramos en el *De Civitate Dei*. La primera:

«Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo: cum aliud civitas non sit quam concurs hominum multitudo¹⁸.»

La segunda:

«Civitas quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata¹⁹.»

La primera definición se encuentra literalmente repetida un año más tarde (el 414) en la célebre carta 155²⁰.

De la segunda definición existe un precedente en la famosa carta dirigida, el 412, al Procónsul Marcelino²¹. La morfología textual es muy parecida:

«Quid enim est res publica, nisi res populi? Res ergo communis res utique civitatis. Quid est civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum rodacta concordiae²²?»

Pueblo («populus») es definido por San Agustín:

«Coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordie comunione sociatus²³.»

¹⁷ *De Civitate Dei*, XIX, 14; 16, 3; XIX, 7.

¹⁸ *De Civ. Dei*, I, 15, 2.

¹⁹ *De Civ. Dei*, XV, XV, 8, 2.

²⁰ *Epist.* 155, 3, 9: PL XXXIII, 670.

²¹ *Epist.* 138, 4, 20: PL XXXIII, 535.

²² *Epist.* 138, 2, 10: PL XXXIII, 529.

²³ *De Civ. Dei*, XIX, 24.

En «civitas» y en «populus» aparecen dos notas fundamentales comunes: «hominum multitudo» y «vinculum concordiae». La concordia, sin embargo, de la «civitas» añade algo a la concordia del «populus». Es, en primer lugar, una manifestación de la «salus populi»²⁴. En segundo lugar trasciende lo estrictamente societario para meterse en el de lo político²⁵, en el de lo comunitario, en el Status. Para la «civitas» agustiniana, por tanto, no bastan las dos notas apuntadas de la «multitudo» y del «vinculum», sino que se exige una tercera, verdaderamente específica: la «auctoritas» pública, en virtud de la cual los hombres se convierten en ciudadanos.

San Agustín, para descubrir la «civitas», se inspira sobre todo en la Sagrada Escritura. Es la «polis» griega o «civitas romanorum», pero elevada a una concepción metafísica y mística. Es «eclesia» y «polis» a la vez. Es comunidad de vida jurídicamente jerarquizada. Es «Staat», no «Stadt».

En San Agustín se encuentran numerosos pasajes en los que parece identificar «civitas» y «societas». Tal identificación en modo alguno puede conducirnos a traducir «civitas» por «sociedad», ya que la «societas romanorum» es «comunidad». La «civitas» agustiniana no es «Gesellschaft», sino «Gemeinschaft», verdadera comunidad, cuya fuerza le lleva a convertirse en un auténtico Estado jurídico.

Para San Agustín Roma y el Imperio Romano son «ipsam proprie civitatem»²⁶. Pero en el molde de la «civitas» agustiniana caben tanto el Estado como la Iglesia, Babilonia como Jerusalén, el hombre terrestre como el celeste. Siempre dentro de la «civitas» se encuentran en continua oposición dialéctica las dos ciudades que fundaron dos amores antagónicos.

Matizando más, diremos que el sujeto de la «civitas» es el populus. A San Agustín no le interesan las estructuras, sino principalmente las personas. El pueblo, como «multitudo rationalis», es sujeto y contenido viviente de la «civitas». Este pueblo actúa «publice consociatus», como «cives», y los bienes públicos que actualizan y que incrementan: instituciones, religión, derecho, etc., forman la «res publica». La «res publica» o «populica» es la «res populi». Es «res communis», «res utique civitatis»²⁷.

²⁴ *Ibidem*... «ipsam concordiam, quae salus quodammodo est populi».

²⁵ *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1.

²⁶ *De Civ. Dei*, III, 1.

²⁷ *Epist.* 138, 2, 10; PL XXXIII, 529.

En la «civitas» agustiniana hay siempre dos «res publica»: la terrena y la celeste. La terrena es la «romanitas», la celeste es la «christianitas». La «res publica» es administrativa. La «civitas» se gobierna. Ambas funciones son servicios prestados al «populus»; son servicios públicos.

La «civitas» agustiniana lleva en su seno guerrero a Jerusalén y a Babilonia. Son dos nombres místicos. San Agustín se fija también en la que él cree es la etimología de ambas. Jerusalén suena a «visión de paz»²⁸. Babilonia es confusión²⁹. Jerusalén es la «civitas serena lucis», Babilonia la «civitas confusa tenebrarum».

«Romanitas» y «christianistas» son ecuación ideal de la «civitas terrena» y de la «coelestis», pero no como exponente absoluto del Estado y de la Iglesia, sino como reflejo histórico, siempre pálido y relativo, del imperio romano y de la comunidad cristiana. La tensión bipolar entre las dos ciudades no supone oposición sustancial ni antagonismo ontológico entre la «civitas Dei» y el imperio romano, a pesar de la tremenda corrupción que entonces lo devoraba, ni entre la historia profana o la cristiana, sino tan sólo entre los dos reinos del bien y mal, nunca maníqueamente interpretados, sino en radical oposición de tipo moral.

Cuanto San Agustín aplica al imperio romano lo extiende a otros, como al asirio, y en general a todas las formas políticas de la antigüedad. El imperio romano es, en concreto, el «cuarto reino universal» figurado en la profecía de Daniel³⁰, pero ni es la «cuarta bestia», pues «ad eandem namque bestiam pertinent non solum aperte inici nominis Christi et eius gloriosissimae civitatis, sed etiam zizania, quae de regno eius, quod est Ecclesia, in fine saeculi colligenda sunt»³¹.

El Imperio Romano corre avejentándose en el «saeculum». Siglo que es temporalidad metafísica e histórica. Es devenir y es caducidad. Es finitud. Escribe bellamente:

«Quae appellantur saecula saeculorum, alia tamen atque alia, ordinata dissimilitudine procurrentia, eis duntaxat qui ex miseria liberantur in sua beata immortalitate sine fine manentibus; an ita dicantur saecula saeculorum, ut intelligantur saecula in saucientia Dei inconcusa stabilitate manentia, istorum quae cum tempore transeunt tamquam efficientia saeculorum, definire non audeo. Fortassis enim possit dici

²⁸ *De Civ. Deo*, XIX, 11; *De Catechizandis rudibus*, XX, 36: PL XL, 336.

²⁹ *De Civ. Dei*, XVI, 4; 11, 1; XVII, 16, 2; XVIII, 41, 2.

³⁰ *De Civ. Dei*, XX, 23.

³¹ *De Civ. Dei*, XX, 9, 3.

saeculum, quae sunt saecula; ut nihil aliud perhibeatur saeculum saeculi, quam saecula saeculorum: sicut nihil aliud dicitur caelum caeli, quam caeli caelorum...³²»

Con frecuencia entiende por «saeculum» la sucesión caduca del tiempo histórico, por oposición a la sucesión de lo que siempre permanece y permanecerá: lo eterno. Tanto la «civitas» terrena como la «caelestis» discurren sobre el «saeculum». La «civitas Dei», sin embargo, está enraizada, no «in hoc saeculo», sino «in altero saeculo immortalis»³³.

Cuando el «saeculum hoc» discurre sin orientación hacia la «aeternitas», surge el «secularismo»³⁴.

La «romanitas» es tan sólo patria terrena. Los «cives» de la «christianitas» están adscritos a la «patria caelestis»³⁵.

El auténtico cristianismo que discurre por la «civitas Dei» es «saeculum», pero «perducit ad patriam»³⁶. San Agustín exalta siempre el amor a la patria, lugar vital en el que se nace y que está ligado a la «civitas» por vínculos íntimos de raza, ciudadanía, gobierno, religión. La patria es también «res patria»³⁷. La patria tiene exigencias superiores, si se exceptúa el campo religioso, superiores a las familiares³⁸. El auténtico amor a la patria tiene que ser profundo y abierto, tan abierto que debe de estar inspirado y culminar en el amor a la «patria caelestis»³⁹.

Dos amores fundaron dos ciudades, dos reinos: el de Cristo y el de Satanás⁴⁰. El término reino es seguramente el que mejor traduce a «civitas». El «regnum Christi» culminará en el «regnum perpetuum sanctae civitatis»⁴¹. El «regnum Christi militans» se abre paso frente a la «romanitas hostilis»⁴². En la lucha los buenos soldados se harán acreedores de aquel «pacatissimum regnum ubi

³² *De Civ. Dei*, XII, 19.

³³ *De Civ. Dei*, XV, 20, 1; XVIII, 1; XVIII, 18; XX, 13.

³⁴ L. VELA, *Humanismo real y humanismo integral*, en *Rev. Pensamiento*, n.º 117, vol. 30, enero-marzo 1974 (Madrid), pp. 67-91.

³⁵ *De Civ. Dei*, I, 24.

³⁶ *De Civ. Dei*, V, 18, 2, en conexión con I, 9, 2; I, 15, 2; XV, 6.

³⁷ *De Civ. Dei*, V, 18, 2.

³⁸ *Sermo*, 65, 2, 8: PL XXXVIII, 418.

³⁹ *De Civ. Dei*, XIV, 28; XV, 1; XVIII, 54, 2, en conexión con V, 18 y XVIII, 47.

⁴⁰ *De Civ. Dei*, XIV, 28; *De Genesi ad litteram*, XV, 20: PL XXXIV, 437.

⁴¹ *Confessiones*, XI, 2, 3: PL XXXII, 819.

⁴² *De Civ. Dei*, XX, 9, 2: "De hoc ergo regno militiae, in quo adhuc cum hoste confligitur, et aliquando repugnatur repugnantibus vitiis, aliquando cedentibus imperatur, donec veniatur ad illud pacatissimum reg-

sine hoste regnabitur»⁴³. Los triunfadores serán ciudadanos «sanctae civitatis», «cuius rex, veritas; cuius lex, caritas; cuius modus, aeternitas»⁴⁴.

La historia política universal acaba siendo, en San Agustín, tanto narración de lo pasado como profecía de lo futuro. San Agustín, filósofo y teólogo de los valores, concibe la «civitas Dei» como vivencia de valores cristianos, transidos de definitiva validez y por lo mismo orientados trascendentalmente hacia los valores definitivos. Estos son los auténticos valores, cuyo punto constante de referencia es Cristo. Los demás valores, los exclusivamente terrenales, son más bien ficciones y fábulas.

Para San Agustín, el más genial autor de *Confesiones*, la historia es como la constante confesión del hombre. Es sentido total humano, bajo la égida de la Providencia. Es diálogo de lo temporal con lo eterno. Dentro de lo temporal y en la intimidad misma de su corriente fugitiva se encierra un valor permanente. La historia es siempre meta-historia, cuya tensión domina tanto lo teórico como lo práctico. La historia arranca de lo práctico y conduce a lo teórico. Práctica y teoría inmanentes y trascendentes. En San Agustín la constante trascendencia no le desliga del sentido inmanente de todos los acontecimientos. Lo que ocurre es que estos acontecimientos no son «ratio universalis» de estilo hegeliano o volteriano, sino que es realidad trascendental. Realidad, cuya validez última depende de su conexión con la fuerza divina, que desde Cristo ilumina a todos los hombres y dirige todos los acontecimientos. La historia en San Agustín no sólo se ocupa de los grandes hechos exteriores de los «grandes», sino también y principalmente de los avatares internos de todo hombre. La historia es historia del espíritu humano. Es historia íntima, espiritual y misteriosa. Su horizonte desborda lo inmediato y lo singular. Es un «torrens rerum»⁴⁵, entresijo complejísimo de problemas vitales, de un continuo e inevitable problema, en ritmo de eternidad. La verdad histórica es incomprensible, si no proyecta sobre el horizonte de la verdad absoluta: de la verdad. La historia va descubriendo el sentido eterno, el valor permanente de lo contingente.

La «civitas Dei» agustiniana no se satisface con el «logos» ra-

num ubi sine hoste regnabitur, et de hac prima resurrectione quae nunc est, liber iste sic loquitur”.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *De Civ. Dei*, II, 29, 2.

⁴⁵ *De Civ. Dei*, XIX, 21, 2.

cional del estoicismo⁴⁶, sino que entra en la «sapiencia», en la que todo apriorismo y toda utopía quedan superados. La acción de la «sapiencia» sobre la historia no es «fatum», ni es «dogma», sino «providentia»⁴⁷. Esta «sapiencia» que hace siempre de San Agustín un filósofo y teólogo cristiano, en el que lo cristiano hace palidecer lo neoplatónico, no es seguida, sobre todo en nuestros tiempos, por muchos que se glorían con el título de filósofos⁴⁸, prendidos de la pura temporalidad y abocados al callejón sin salida de una pura «secularidad».

San Agustín distingue muy bien entre ciencia y sabiduría:

«Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis⁴⁹.»

La sabiduría está inspirada y transida de amor (amor divino) y de gracia. Este amor y esta gracia hacen que la persona se abra hacia la verdad total, hacia el Único Verdadero, y que se superen las posturas cerradas, orgullosas del sujeto, que hacen imposible el encuentro de la verdad feliz. El drama de la infidelidad de muchos contemporáneos de Cristo, rechazándolo, descubre las causas de los que también hoy siguen rechazándolo, queriéndolo suplir por los mitos más pobres y las explicaciones más absurdas.

En San Agustín encontramos los estudiosos católicos un ejemplo y un mensaje lúcido: el camino, único método científico, trascendental de la sabiduría, inspirado en Cristo, único camino. Más que nunca necesitamos, los que nos dedicamos a la difícil tarea de la enseñanza universitaria, encontrar y cultivar este único método teológico, evitando otros que impiden de raíz a la teología ser teología.

Esta atmósfera «sabia», viva y vivificante, se respira de manera especialmente limpia en el libro VIII de la Ciudad de Dios, en el que el genio del Aguila de Hipona, inspirado en Lactancio⁵⁰, descubre y combate las contradicciones de la filosofía pagana, y construye sobre la piedra angular (Cristo) la inmensa catedral del

⁴⁶ *De Civ. Dei*, XVII, 3; XVII, 4; XVII, 10; XVII, 20; XVII, 23.

⁴⁷ *De Civ. Dei*, XVI, 17.

⁴⁸ *De Civ. Dei*, V, 19; Cfr. M. GRANT, *From Imperium to auctoritas* (Cambridge, 1946), passim.

⁴⁹ G. SEMERIA, *La romanità di Santo Agostino*, en *Vita e Pensiero*, número conmemorativo del XV centenario de S. Agustín, XXI, 1930, pp. 173-181.

⁵⁰ J. N. FIGGIS, *The political aspects of Saint Augustines City of God*, London, 1921, pp. 10-15 y 53-55.

pensamiento netamente católico. La filosofía pagana, por el gran pecado de idolatrar a la ciencia, no descubre el sentido profético de la historia. Presenta una historia sin verdadero futuro. Son desgraciadamente estas razones las que encierran al hombre contemporáneo en un inmanentismo sin salida. Y lo curioso es que, en ansias de un aséptico realismo, caen en el irrealismo de lo puramente inmanente. San Agustín no menosprecia nada temporal, pero descubre su raíz y sentido eternos. San Agustín no cae en una política «celestial», sino en una política integral, en la que todos los valores definitivos se encarnan en lo más profundo del ser del hombre. El mismo Dilthey, nada sospechoso, lo reconoce⁵¹. Escribe, por ejemplo:

«San Agustín está completamente libre de la tendencia de los metafísicos a sustituir la realidad por la necesidad del pensamiento, el hecho psíquico completo por el elemento representativo contenido en él. Permanece en el sentimiento y la imaginación de la plenitud de la vida. Por eso, lo que queda intangible para la duda no lo considera exclusivamente como pensamiento, sino también como vida. Aquí se expresa su naturaleza, a diferencia de la de un Descartes. Quisiera expresar lo que está contenido en el impulso vital y refleja el destino interior de éste. Como un poderoso elemento natural desencadenado, había pasado por el mundo, sin estar retenido por las limitaciones convencionales, como un hombre enérgico: siempre había vivido lo que había pensado⁵².»

«Pero San Agustín ha inferido su orden metafísico especialmente de la reflexión sobre los hechos de la voluntad. Para él, el comportamiento teórico del hombre ha ido desplazándose cada vez más tras esas experiencias de la voluntad. Al subrayar en el juicio el elemento del asentimiento de la voluntad, subordinada a la voluntad el saber mismo, el saber es, en sentido, fe⁵³.»

CONCLUSION

Hegel cierra la cultura moderna. La contemporánea se inicia y se desarrolla con una crisis formidable de todos los valores. Se habla y se vive en un confucionismo axiológico profundísimo. Todo está en crisis y nada parece permanecer. La cultura contemporánea no encuentra criterio alguno objetivo y universalmente válido para reconstruir su propio mundo. Crisis total quiere decir sobre todo

⁵¹ W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Ed. Revista de Occidente (Madrid, 1966), pp. 383 ss.

⁵² *Ibid.*, p. 396.

⁵³ *Ibid.*, p. 394.

crisis del hombre. La persona en toda su integralidad estructural ética, religiosa, psicológica, política, etc., es la gran desconocida y la pagana de la crisis. En tales condiciones no nos viene mal el acercarnos de nuevo a esos grandes hombres, que en épocas relativamente parecidas a la nuestra, padecieron hondas crisis, las superaron y ayudaron generosamente a los demás a superarlas. San Agustín es, en este sentido, de perenne actualidad. Quizás su más grande y olvidada lección sea el llamamiento angustioso que hace al hombre para que penetre en sí mismo en búsqueda sincera de la trascendencia. Nos hemos abjetivado tanto que estamos en trance de convertirnos en cosa y en una gigantesca sociedad anónima.

La verdad no puede estar ni en el sujeto ni en el objeto, sino en una relación más allá de ellos mismos. Si no asumimos la vida como compromiso, como apuesta, como inquietud ante la inadecuación y el fracaso perennes; si, como San Agustín, no apuntamos hacia el Todo, hacia la eternidad que hay en el tiempo; podemos perderlo todo y podemos perdernos como hombres.

LUIS VELA, S. J.

Facultad de Derecho Canónico.
Universidad de «Comillas».
Madrid.