

El bien y sus fines en la elaboración filosófico-teológica del

De ciuitate Dei

Oscar Velásquez

UNIVERSIDAD DE CHILE

joscarvelasquez@gmail.com

Resumen: Este es un estudio sobre el diseño (ratio: “planificación”, “estructura”) del *De ciuitate Dei*, y de cómo incide en esta planificación el examen filosófico de las teorías de los gentiles sobre el bien supremo y sus fines, lo que se lleva a cabo en el libro 19. Este análisis de Agustín se supone que es esencial para la elaboración final de las dos ciudades y de los fines (fines) de ambas. Porque fines son también los τέλτοι ἀγαθῶν. Se verá así la influencia del de finibus bonorum et malorum de Cicerón, y la importancia del libro 19 en la planificación de la obra será discutida y defendida. Solo cuando se ha logrado finalmente armonizar y distinguir ambas vías de acceso al bien, los fines y la felicidad supremas del hombre (libro 19), Agustín emprende su explicación de los acontecimientos finales (i. e. fines) en los tres últimos libros del *De ciuitate Dei*. De ahí que el bien y la felicidad eternas se manifiestan como culminación de la historia humana; y se revelan asimismo como el objetivo final de la planificación del libro.

Palabras clave: Civitas Dei, diseño, de finibus, Cicerón, filosofía, fe.

Abstract: This is a survey about the design (ratio, i. e. ‘structure’, ‘pattern’) of *de ciuitate Dei*, and of how the philosophical examination of the theories of paganism about the supreme good and its ends that is carried into effect in the book 19 have a bearing on this pattern. This analysis of St. Augustine is supposed to be essential for the concluding characterization of the two cities and their completion (fines). For fines are also τέλτοι ἀγαθῶν. So the influence of *de finibus bonorum et malorum* of Cicero will be examined, and the importance of book 19 in the entire planning of the work shall be discussed and defended. Only when these ways of access to good and happiness have been both harmonized and distinguished, St. Augustine is prepared to make an explanation of the final events (i. e. fines) that culminate the human history, in the three last books of the *City of God*. This is also the completion of his own plan: that the good and the eternal happiness are manifested as consummation of human history; and at the same time the final objective of the book’s design is revealed.

Keywords: Civitas Dei, design, de finibus, Cicero, philosophy, faith.

LA TEMÁTICA Y EL DISEÑO

Es notable que el *De ciuitate Dei*, comenzado alrededor el 412 y terminado hacia el 425 o 426, no hubiera experimentado transformaciones de importancia en el curso de su gestación literaria¹. Esta extensa obra está cimentada en una idea al parecer compleja, y los asuntos que se suceden a lo largo de sus páginas son numerosos, variados, y no siempre fáciles de abordar. Sin embargo, todo parece demostrar que este *opus* en 22 libros², o *quaterniones*³, escritos en alrededor de quince años, demuestra una consistencia y unidad excepcionales. De ahí que mi trabajo tiene por objeto investigar el diseño de la obra (*ratio*: “planificación”); es decir, examinar cómo el plan de un libro tan extenso y genial se dispone, ordena y desarrolla en la perspectiva de la complejidad de su propósito fundamental. Ahora bien, mi estudio se centra en el libro 19, escrito hacia el 425-26 junto con el resto final, a pocos años de su muerte acaecida el 430⁴. Pongo mi atención allí, porque creo que en este libro está el punto de articulación crítica de toda la obra.

Por tanto, al interior de este asunto que concierne al diseño, pretendo elaborar una propuesta sobre lo que considero el objeto central del libro. Diseño y objeto deberían conducirnos a dilucidar el núcleo creativo en que se fundamenta la estructura de la obra; en otras palabras, el estudio del diseño debería hacer más comprensible el desenvolvimiento del tema en el devenir de la obra y su desenlace. Porque la *Ciudad de Dios* no es

¹ G. BARDY/ G. COMBÈS. *La Cité de Dieu* (Œuvres de Saint Augustin 33, Bibliothèque Augustinienne, Paris 1959) 23: “En 413, avant la mort de Marcellin, ... les trois premiers livres étaient achevés et tout de suite publiés”. Respecto de los últimos libros, se afirma: “L’ensemble de l’ouvrage était terminé avant la composition des *Révisions*, c’est-à-dire avant 427.” En cuanto al libro 19, en G. BARDY/ G. Combès *La Cité de Dieu*, Œuvres de Saint Augustin 37 (1960) 10., se dice: “On peut donc être assuré qu’on ne se trompe guère en datant l’achèvement du livre XVIII vers 425 et la rédaction des livres XIX-XXII vers 426”.

² Un *magnum opus et arduum*, como señala en el prefacio de *ciu.* Ver, J. Doignon, “Pivots et tensions de l’étiqúe ciceronienne dans la *Cité de Dieu* de Saint Augustin”, *Latomus* 43/4 (1984) 813-826, en especial, 813-19.

³ *quaterniones*, “fascículos” o “cuadernos” de unas veinticinco páginas cada uno.

⁴ J. ANOS, “Cronología de la producción agustiniana”, en *Augustinus* 186-187 (2002) 236-37, sitúa la *Ciudad de Dios* de acuerdo con la datación tradicional, entre 412-425 ó 426, sin hacer mayores comentarios. G. O’Daly, “De Ciuitate dei”, en C. Mayer (ed.) *Augustinus-Lexicon* (Vol. 1 Schwabe & Co. AG, Basel 1986-1994) 972, afirma: “It is unlikely that A. started composing *ciu.* before 412”.

simplemente un libro sobre la ciudad celestial y la terrenal, en el que la cuestión de las dos ciudades se entrelaza hasta el final. Ese es evidentemente su tema, es decir, el asunto o materia de la obra. Si de ideas se trata, el asunto central estaba claro en su mente al menos desde el año 412. Así lo manifiesta, por ejemplo, en su sermón al pueblo sobre el salmo 64 en diciembre de ese mismo año.

“Y ved los nombres de estas dos ciudades, Babilonia y Jerusalén [...]. Están entremezcladas, y desde el mismo inicio del género humano avanzan rápido hasta el fin del siglo [...]. Dos amores hacen a estas dos ciudades: el amor de Dios hace a Jerusalén, el amor del siglo hace a Babilonia. Que cada cual se interrogue por tanto qué es lo que ama y encontrará de dónde es ciudadano”⁵.

De ahí que deseo examinar aquí no propiamente estas cuestiones temáticas, sino elucidar, hasta donde es posible, aquellas características del *De ciuitate Dei* que nos hacen mayormente evidente su estructura. Así entonces, en la búsqueda del diseño fundamental de la obra, me ha parecido que el esclarecimiento de los fines supremos de los bienes y los males del hombre son una pieza fundamental. La razón de este supuesto es que, mediante el examen de estos fines, accedemos a la comprensión de cuál es el bien del hombre por el que este se abre paso a una vida feliz (*beata uita, beatitudo*). Este es un asunto, como podemos ver, relacionado íntimamente con el tema central de los dos amores, y de aquella interrogación que el Santo pedía se hiciera cada hombre al momento de saber a qué ciudad pertenece⁶. Ahora bien, en el libro 19 Agustín muestra que ese bien y esa felicidad, que se expresa en términos propios de la razón filosófica, son

⁵ E. DEKKERS/J. FRAIPONT AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*. 64, 2, (CCSL Brepols, Turnholti, 1990): “Et uidete nomina duarum istarum ciuitatum, Babylonis et Ierusalem [...]. Permixtae sunt, et ab ipso exordio generis humani permixtae currunt usque in finem saeculi [...]. Duas istas ciuitates faciunt duo amores: Ierusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi”. Este sermón al pueblo está datado diciembre 26-28 del año 412 (ver B. MARTIN PÉREZ/J. MORÁN (eds.) *Enarracions sobre los Salmos*, Obras de San Agustín XIX (BAC, Madrid, 1964) 20*.. Lo mismo en J. Anos, “Cronología de la producción agustiniana”, en *Augustinus*, 257 (2002) 186-187: “diciembre, antes de *en. Ps.* 138 y 136, 412 Útica”. En *Revisiones* 2, 1, G. BARDY (ed.), *Bibliothèque Augustinienne* 12, Paris, 1950, Agustín hace ver que, después del saqueo de Roma, en agosto del 410, decide escribir el libro (“scribere institui”). Tiene que haber pasado en todo caso un tiempo entre el suceso y las diversas repercusiones, y reacciones a menudo adversas de quienes *paganos uocamus*.

⁶ Un desarrollo sin duda de ese: “pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror” (*conf.* 13, 10, M. Skutella, *Bibliothèque Augustinienne* 14 (1962)).

alcanzados verdaderamente solo por la ciudad celeste y sus ciudadanos. Esto porque mediante la adherencia de esa ciudad a los bienes que la Revelación hace manifiestos, ella y sus ciudadanos alcanzan así su verdadero bien y felicidad; y esta vida solo será verdaderamente feliz, cuando esta sea eterna⁷. La misma filosofía de los gentiles, por su parte, muestra que los objetivos supremos del hombre son el bien y la felicidad; ella, sin embargo, no los puede garantizar, al negarse a aceptar la Revelación, a pesar de que aquellos bienes que la filosofía de los gentiles demuestra son necesarios para alcanzarla. De ahí que, después del Juicio, los acontecimientos que acompañan a los fines de ambas ciudades sean a su vez diversos⁸.

Según la carta de Agustín a Firmo, en caso de ser copiados estos libros de la *Ciudad de Dios* en cinco *codices* para los veintidós cuadernos o fascículos (en vez de otra posible edición en dos tomos), el correspondiente a los últimos cuatro fascículos es para mostrar, según afirma, los fines que

⁷ AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, B. Dombart/A. Kalb, (Corpus Christianorum Series Latina, Turnholti, 1955) (en adelante: *ciu.*): 14, 25: “Tunc igitur beata erit quando aeterna erit”. Las traducciones españolas de los textos de San Agustín citados en este trabajo, son de mi responsabilidad.

⁸ DOUGHERTY, R. J, “*Magnum opus et arduum*”: *The Structure and the Argument of St. Augustine’s De ciuitate Dei* (UMI, Ann Arbor, 1993). Mi acceso electrónico a una introducción —bien ordenada y analítica— del autor me da una idea suficientemente clara de los propósitos de la Tesis. Conuerdo con sus análisis de *Revisiones* y de las cartas editadas por J. Divjak. Muestra además el autor la concordancia de estos relatos con otros internos de la misma *ciu.* El trabajo está diseñado en seis capítulos, cuyos cinco primeros precisamente tratan la *ciu.* conforme a las divisiones propuesta por el mismo Agustín. Esta *Dissertation* hace hincapié en el problema de la distinción entre Ciudad de Dios e Iglesia, y en lo que su autor llama “political realism”. El punto principal, con todo, está en que: “[...] the crown of Augustine’s teaching is addressed, the twin commands to love God and your neighbor, with an analysis of how those directives are to be translated into human affairs in concrete terms”. No podría criticar estos asertos; solo quisiera señalar que, los análisis del autor se encaminan a lo que señalo en este artículo como los aspectos temáticos. Mi búsqueda de la “estructura” (que he llamado “diseño”) se encamina a esclarecer más bien el diálogo entre filosofía y Revelación, en que, para sintetizar, está en juego la *beata uita*, la *beatitudo* del hombre y la sociedad.

les son debidos a cada ciudad⁹. Con *fines*¹⁰ se señala al presente el extremo final del desarrollo progresivo de ambas ciudades en la historia. Este es, en la forma resumida aquí por Agustín, el contenido de los cuatro últimos libros o fascículos de los veintidós de la obra. El libro en todo caso está concebido en dos grandes partes y cinco secciones: una primera en dos secciones de cinco libros cada una (es decir, 10), y una segunda, en tres secciones de cuatro libros (es decir, 12). Estos son los fascículos posteriores (“in duodecim posterioribus”)¹¹.

Llegados a este punto, parece conveniente formular con mayor detención los contenidos esenciales de este estudio, a la luz de las consideraciones presentadas hasta ahora. He manifestado la importancia que tiene, en un libro de las dimensiones y el aliento de la *Ciudad de Dios*, el análisis del diseño de su confección. Esto significa, en otras palabras, considerar el escrito como una obra de arte, en que la “planificación” (*ratio*) del todo juega un papel esencial¹². El asunto, entonces, versa más en torno del diseño que sobre aquello de lo que la obra trata; más en torno de la disposición y coordinación de sus partes que del contenido mismo específico, ese que permite decir que este es un libro sobre las dos ciudades, la terrena y la

⁹ Carta a Firmo, descubierta y publicada por C. LAMBOT, *Revue Bénédictine* LI (1939) 112-13: “y los cuatro últimos, los fines que les son debidos” (*quator uero ultimi, debitos fines*). Las citas en este estudio son aquí de la edición: J. DIVJAK, *Cevres de Saint Augustin*, 46^b, *Lettres I* - 29** (Études Augustiniennes, Paris 1987). Aquí, *Ep.* 1 A*, 55-59. Hoy parece seguro que Firmo no es el *editor* de *ciu.*, pero Agustín garantiza ese texto que él posee para que pueda ser copiado por uno o máximo dos a la vez. Así, una vez copiados, se supone que se realizaba una suerte de edición limitada de la obra.

¹⁰ Estos *fines* en cursiva, es la palabra latina en plural.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *Retractationum libri duo (i. e. retr.)* 2, 43 (70), 2, (edición Benedictina, en *Bibliothèque Augustinienne* 12 1950). Como se dice en J. DIVJAK, *Lettres I* - 29** (1987) 425, esta *Ep.* 1*, a diferencia de *Ep.* 2*, tiene un carácter utilitario: “si elle donne de précieuses indications sur le plan du *De ciuitate Dei* (cf. *Ep.* 169, 1; *Ep.* 184, 3, 5; *De ciuitate Dei* X 32; *Retr.* II 43), c’est simplement pour justifier les consignes de reliure en deux ou cinq tomes”.

¹² Podemos ver este sentido de *ratio* en el prefacio de la *Ciudad de Dios*: “no debe dejarse en silencio lo que el plan (*ratio*) de esta obra asumida exige y mi capacidad permite”.

celestial¹³. Ahora bien, es natural considerar que eso que el artista planifica se basa en un conjunto de ideas que forman en su mente un todo integral, que nos permite hablar en este caso de la concepción de una obra.

El plan literario se muestra así como un proyecto, en el que los objetivos tienen un lugar central. Este objetivo es claramente delineado desde el principio (me refiero al *prefacio*) en dos palabras: *suscepi defendere*: “me he propuesto defender”. ¿Qué cosa? la “gloriosísima ciudad de Dios”; ¿de qué manera? *hoc opere instituo*: “con la producción de esta obra”; y dirigido a quiénes: *aduersus eos*: “contra aquellos que anteponen sus propios dioses al Fundador <de esta ciudad>”. El verbo *instituo* está usado aquí en un sentido que armoniza con nuestro propósito: el de “emprender el trabajo” (también con el significado de erigir un edificio), y el de “comenzar la tarea, proyectar”¹⁴. La defensa es “contra aquellos”, es decir, los paganos. Estos son justamente los “soberbios” que él se propone persuadir (“ut persuadeatur”). Al finalizar el libro 10 San Agustín rememora lo hecho hasta ese momento en los *quinque superiores* y los *quinque posteriores*; se apresta ahora a disertar “de aquí en adelante” (*deinceps*) “acerca del origen, desarrollo y fines debidos de las dos ciudades, que dijimos están entrelazadas en este siglo y combinadas entre sí”¹⁵. He aquí un nuevo y raro momento de reflexión sobre el diseño en curso, en que se describe en tres conceptos el contenido de los doce próximos libros: “exortu et procursu et debitis finibus”, i. e. se trata del origen, el desarrollo y los fines.

Así entonces, en el libro 19 del *De ciuitate Dei* se hace manifiesto el modo en que san Agustín emprende a fondo la tarea de examinar la filosofía de los gentiles sobre la cuestión del bien. Se entra de lleno, en consecuencia, al asunto de los *fines*. Son los filósofos los que han visto la coincidencia de todos los hombres en los objetivos universales de realiza-

¹³ En este sentido, la *inuentio* ocupa aquí un lugar prominente, es decir, “the action of devising or planning, invention”; en retórica, “the devising (of arguments, etc.), the devising of the subject-matter of a speech”, P. G. W. GLARE (Ed.) *Oxford Latin Dictionary* (Clarendon Press, Oxford 1997) 958. Pero la palabra *inuentio* no está presente en ese sentido en la *Ciudad de Dios*.

¹⁴ P. G. W. GLARE (Ed.) *Oxford Latin Dictionary*, 1997) 929-30. Ver en especial los sentidos de 1: “To set in being or operation, organize (a process, activity, business, etc.). b. to put up, erect (a building or other structure)”; y 5: “(w. emph. on the fact of commencing) to set to work on (a task, project, or other activity), start on, set about”.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 10, 32, 4, DOMBART/KALB (1955).

ción del bien sumo y la felicidad. También la ciudad de Dios persigue esos objetivos de bien y felicidad, aunque de diversa manera; ella también busca los fines supremos que constituyen esa *uita beata*. Hay una manifiesta intención en Agustín de establecer un diálogo. Al realizar este exhaustivo examen, san Agustín está de hecho llevando a cabo el giro decisivo que le permite desde ahí encaminarse, en los tres fascículos finales (*ciu.* libros 20, 21 y 22), al esclarecimiento de los *fines*, i. e. de los acontecimientos finales de la humanidad. Este giro del libro 19 es, a mi juicio, el punto crítico del diseño del libro. Que era una empresa difícil en su conjunto lo anticipaba ya en el prefacio con la expresión *magnum opus et arduum*. Esta frase está dicha no solo por la amplitud y dificultad de la obra, sino por la tarea laboriosa que significa defender la Ciudad y persuadir a sus enemigos. Así pues, la necesidad de mantener la planificación de la obra se hace una vez más presente al terminar el libro 18, cuando ha finalizado su examen (en el conjunto de los libros 15-18) sobre “el progreso y desarrollo” de ambas ciudades¹⁶.

Esto no significa que San Agustín no haya examinado previamente estos aspectos relacionados con la sabiduría y vida feliz, en especial a propósito de la teología natural y la filosofía. Son notables sobre todo sus análisis del libro 8, emprendidos, como lo afirma, “con una atención mucho más intensa”¹⁷. Es un verdadero esbozo de historia de la filosofía, en que Platón y los platónicos ocupan el lugar principal y más cercano a la Revelación. Pero es evidente que este examen de la filosofía y los filósofos de los gentiles se enmarcan al interior de las exigencias de una planificación, en que se someten a escrutinio las opiniones de quienes, entre los autores de los gentiles, tienen en vista la felicidad en una vida eterna. De ahí que, después del estudio de la teología mítica y civil (*ciu.* libros 6 y 7) y antes de los libros dedicados al Cristo mediador y el culto verdadero de Dios (*ciu.* libros 9 y 10), examina con detención, como lo hace ver, los contenidos de la teología natural y la filosofía (*ciu.* libro 8). Por ahora la defensa deja en segundo plano a la persuasión.

No había llegado el momento todavía de emprender la recta final de la obra, en que los acontecimientos últimos de la historia humana se han de hacer manifiestos. Solo una vez que con el libro 11 se inicie el estudio

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *retr.* 2, 46 (70), 2, (Bibliothèque Augustinienne 12, 1950): “secundi quatuor, excursum earum siue procursum”.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 8, 1.

del origen y el desenvolvimiento de las dos ciudades y el decurso entero de la historia humana queden en evidencia, solo entonces, el plan de la obra habrá de exigir un nuevo cambio de orientación. En él se ha de mostrar, es decir, en el libro 19, cómo los bienes y los fines supremos convergen y culminan diversamente en la historia del hombre y la humanidad.

LA CUESTIÓN CENTRAL DEL BIEN DEL HOMBRE Y LA FELICIDAD

La idea de la mezcla o íntima asociación de las dos ciudades en este mundo revela una característica esencial del tema de la *Ciudad de Dios*. Esta idea es expresada nuevamente al final del libro 18, como veíamos, porque ese excursus (que podemos traducir como desarrollo, desenvolvimiento, despliegue) es la manifestación de la condición viajera de ambas ciudades en el transcurso de su historia mortal¹⁸. Hay un aspecto dinámico aquí, que además nos permite comprender mejor su concepción de la historia de la humanidad. Por mucho que esta aparezca dividida en dos ciudades, la vida temporal del hombre es una sola para todos, puesto que “ambas usan sin embargo por igual los bienes temporales, o males temporales igualmente las afligen”¹⁹. Parece en consecuencia llegado para Agustín el momento de disertar, al final de este fascículo 18, acerca de la separación de ambas ciudades. Este punto es rescatado ahora, como fruto conclusivo de una prodigiosa y paciente planificación, luego de dieciocho libros.

Pero antes de entrar a examinar más a fondo esta cuestión tan importante en el desarrollo de la obra y de mi propio estudio, conviene poner atención en un aspecto del carácter que san Agustín asigna al conjunto de las dos ciudades. Como A. Mandouze lo hacía notar tiempo atrás, se trata de un asunto que concierne el significado de *ciuitas* y su relación con el adjetivo *mysticus* o el adverbio *mystice*. Desde un punto de vista tanto alegórico como escriturario, esto nos advierte que la naturaleza antitética que ocupan ambas ciudades en el formato del libro, es esencial para la

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 18, 54, DOMBART/KALB (1955): “[...] quisnam sit duarum ciuitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus”. Sobre esto es precisamente lo que han tratado los libros 15-18, es decir, del despliegue de ambas ciudades en la historia mortal. Para un mayor desarrollo de este tema, ver T. E. MOMMSEN, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God”, en *Journal of the History of Ideas* 12/3 (1951) 346-374.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 18, 54, 2, DOMBART/KALB (1955).

comprensión de su “dialéctica espiritual”²⁰. Valga por eso tener presente, previo a las consideraciones siguientes, el texto de *ciu.* 15, 1, Dombart/Kalb (1955):

“Considero que ya hemos hecho lo suficiente con las grandes y difícilísimas cuestiones del inicio tanto del mundo, del alma, o del mismo género humano, que hemos distribuido en dos géneros, uno, de los que viven según el hombre, otro de los que viven según Dios; les llamamos también alegóricamente (*mystice*) dos ciudades, esto es dos sociedades de hombres, de las que una está predestinada a reinar eternamente con Dios, la otra a soportar el suplicio eterno con el diablo”.

Porque precisamente esta dialéctica (que ha sostenido toda la dinámica del libro desde su inicio) deberá encontrar el momento de su resolución definitiva en los cuatro últimos fascículos. En efecto, la idea de que “estas dos ciudades están entrelazadas y mezcladas entre sí en el ciclo de esta vida, hasta ser separadas en el juicio final”, está presente desde el comienzo de la obra²¹. Ahora bien, cuando el *De ciuitate Dei* se acerca a su conclusión, es asimismo el momento que Agustín considera oportuno para disertar acerca de los grandes acontecimientos finales. Son las dos ciudades que, “diversas en la fe, diversas en la esperanza, diversas en el amor”²², utilizan bienes y padecen males que les son comunes. Esto es precisamente lo que queda por examinar según el diseño de la obra; y el asunto se reduce a una sola palabra: lo que resta por profundizar, es el estudio de los *fines* que esperan a cada ciudad al final de la historia. Se trata de una historia que hasta aquí han compartido en el decurso del siglo.

Sin embargo, en el primer fascículo del último código de cinco volúmenes, es decir, en el libro 19 (posibilidad alternativa de edición propuesta por Agustín en la misma carta a Firmo), estos *fines* no son en un principio desenlaces o finales. Los libros 20, 21 y 22 sí seguirán la ruta trazada por estos fines o acontecimientos finales, a saber, el juicio final, el infierno y

²⁰ A. MANDOUZE, “Saint Augustin et la cité grecque”, en A. Mandouze, *Avec et Pour Augustin* (Du Cerf, Paris [2013] 251). Cf. *ciu.* 15, 1, DOMBART/KALB (1955): “Quas etiam mystice appellamus ciuitates duas, hoc est duas ciuitates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo”; ver asimismo, *ciu.* 18, 41.

²¹ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 1, 35, DOMBART/KALB (1955): “Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur”. Cf. *ciu. praefatio*.

²² SAN AGUSTÍN, *ciu.* 18, 54, 2.

el cielo. Estos son verdaderos sucesos conclusivos, desenlaces que han de transformar la historia del hombre, e incluso la configuración del cosmos, en su conclusión. Pero en nuestro libro 19 los fines de los bienes y de los males apuntan primeramente a algo diferente, que es uno de nuestros objetivos examinar aquí. Ahora bien, la inspiración que le da el marco filosófico a este libro surge de dos fuentes principales. Estas son, primero, los cinco libros de Cicerón llamados: *De finibus bonorum et malorum*. Pero no es solo esta fuente, pues también tiene relevancia Marco Terencio Varrón, sin ser él considerado propiamente un filósofo sino un polígrafo y erudito. Este autor ocupa también un lugar destacado que a su vez examinaremos.²³ Porque Varrón entiende los problemas filosóficos, y ya que está bien informado de ellos, sabe explicarlos. No solo en la *Ciudad de Dios* en su conjunto, sino en nuestro específico libro 19 podemos encontrarnos con calificativos honrosos sobre Varrón: *peritiae, grauissimae auctoritatis, acutissimus et doctissimus*, e innumerables citas, que bien justifican el interés específico que se ha puesto en su figura²⁴.

Así entonces, si nos referimos al principal inspirador filosófico de este fascículo 19 de la *Ciudad de Dios*, Cicerón, los fines que aquí se tratan son más propiamente los del bien y los del mal. Fines que en último término conducen a un bien supremo en la serie de los bienes, y a un mal supremo en la serie de los males. Esta distribución está enmarcada en el estudio de lo que se considera los bienes y los fines del hombre. Así, de hecho, hay dos fines superiores: un *summum bonum* y un *summum malum* (*ciu.* 19, 1; 4 *et al.*). Por eso son *fines*, y no un fin. Y son, por otra parte, un τέλος ἀγαθῶν y un τέλος κακῶν, pues el tema se inserta en la tradición ética griega. Porque como se sabe, y lo expresó alguna vez con característica claridad R. Rackham:

²³ M. Terencio Varrón (116-27 a. C.). R. A. KASTER, “Terentius Varro, Marcus”, en S. Hornblower and A. Spawforth (dir.), en *The Oxford Classical Dictionary* (2012) 1442 dice: “Varro’s combination of methodical analysis, vast range, and original learning made him Rome’s greatest scholar”. Al final podemos decir con H. Hagendahl: “Augustine definitely rejects Varro’s conception of the supreme good because of its immanent character”, H. HAGENDAL, *Augustin and the Latin Classics*, II (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XX: II, Göteborg, 1967) 626-27.

²⁴ Si de figuras numéricas se trata, Varrón es mencionado en el libro 19 de *ciu.* ochenta y cinco veces, y Cicerón cuarenta y nueve. En el conjunto de las obras de san Agustín, sin embargo, Cicerón es mencionado 132 veces, Varrón 96. Datos obtenidos de la LIBRARY OF LATIN TEXTS – Series A (Brepols).

“Para Aristóteles, *Telos* significa no solo «fin», sino «consumación»; y encontró la respuesta a esta cuestión en el desarrollo completo y el correcto ejercicio de las facultades de la naturaleza del hombre, y en particular, de la facultad distintivamente humana de la razón”²⁵.

Aquí se está hablando, entonces, en forma más específica del fin del hombre. De ahí que se pueden señalar bienes y males supremos, pues se trata de objetos éticos, no metafísicos; y su característica está en que son fines del hombre, y no los fines supremos en sí mismos. En esas circunstancias, el bien (y el mal) son parte del engranaje de la virtud. Esta quinta y última tetralogía del *De ciuitate Dei*, en consecuencia, se inicia en el fascículo 19 con el análisis del fin del hombre como la consumación de su vida personal; así es, y así parece. Pero no lo es *stricto sensu* así. Porque este asunto tiene raíces aristotélicas que no sé si puedo probar ahora en san Agustín si son directas, y que parten de los famosos primeros folios de la *Ética Nicomaquea*. En efecto, el τέλος de nuestros actos es τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον²⁶. Mas, esto que es “lo bueno y mejor”, lo es y se comparte también con los otros ciudadanos, por lo que no es solo un asunto personal sino de toda la ciudad. Es por tanto no solo ético; de aquí resulta que el “bien del hombre” (τὰνθρώπινον ἄγαθόν)²⁷ que es su *telos* o *finis*, termina siendo “una suerte de política” (πολιτική τις οὔσα)²⁸.

Así entonces, Agustín, quizá advertido por sus lecturas romanas, en especial de Cicerón, al inicio de su quinto códice de cuatro cuadernos, nos muestra la exacta dimensión que el *bien del hombre* ha tenido en la filosofía antigua desde Platón hasta su propia época. Es el *bien del hombre*

²⁵ R. RACKHAM, *Cicero De Finibus bonorum et malorum*, (Harvard University Press: Loeb Classical Library, Cambridge Mass./London, 1971 [1931]) XI: “For Aristotle, *Telos* connoted not only «aim», but «completion»; and he found the answer to this question in the complete development and right exercise of the faculties of man's nature, and particularly of the distinctively human faculty of Reason”.

²⁶ ARISTÓTELES, *EN I 2*, 1094^a 22: τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον: “el bien y lo mejor”.

²⁷ *EN I 2* 1094^b 7. No hay que olvidar que su lectura del *Hortensio* de Cicerón (de hecho una imitación del *Protréptico* de Aristóteles), se constituye en la más grande inspiración de su juventud hacia la sabiduría. Un libro que usó hasta en su ancianidad. En cuanto a la presencia de Aristóteles: “Of the post-Platonic philosophers Aristotle did not interest Augustine much”, dice H. HAGENDAHL, (*Augustin and the Latin Classics II*) 587.

²⁸ *EN I 2* 1094^b 11. San Agustín considera al pueblo hebreo como un *res publica*, a modo de preparación a la venida de Cristo; es incluso un *sacramentum*: *ciu.* 7, 32, una *sacrata res publica*, *ciu.* 10, 32; cf. *ciu.* 11, 22

ciudadano; y nos advierte, una vez más, tácitamente, que su *De ciuitate Dei* es una política, en que la ética se integra como parte del conjunto. De ahí que, como el mismo Agustín lo sugiere en algunos momentos, esta *ciuitas* bien pudo llamarse *respublica*. Por eso que, desde esta perspectiva podemos darle a la *Ciudad de Dios* el carácter de una obra política. El estatus moral de los ciudadanos repercute en el de la ciudad en su conjunto, y el bien del individuo está en relación con el bien supremo del hombre como ser social²⁹. Además, la condición de *societas* de la ciudad de Dios la asemeja del mismo modo al carácter de una agrupación de ciudadanos unidos por el amor.

Estas características comunes entre ambas ciudades en relación con el bien, el amor y la vida feliz, no debe hacernos olvidar los aspectos divergentes de ambas ciudadanías. Agustín presenta actitudes más controversiales, manifiestas entre otros numerosos casos en el libro 5 de la *Ciudad de Dios*, a propósito del carácter virtuoso del ciudadano de la república romana como es presentado en su análisis de los relatos de Salustio. También polemiza muy a menudo con el Cicerón de la *República* sobre la condición jurídica, por decir así, del pueblo romano. Esto no es obstáculo, sin embargo, para que Agustín piense que “se considera pueblos a algunos grupos en virtud de tener un objeto común de amor. Ellos no son menos pueblo porque el objeto de su amor no es justo”³⁰. De ahí que, como el

²⁹ Para Israel como figura y preanuncio de la *ciuitas Dei*, ver: *ciu.* 2, 19; 7, 32; 10, 32; 18, 41. Para el tema general de la política y la *Ciudad de Dios*, ver, el complejo estudio de R. MARTIN, “The Two Cities in Augustine’s Political Philosophy”, en *Journal of the History of Ideas* 33/2 (1972) 195-216. En su discusión sobre las diferencias sobre el concepto de *respublica*, afirma: “Augustine’s real break with Cicero came, not on the «definition» of the commonwealth (for they agree that it is a matter of popular concurrence in *res populi*) nor on the empirical determination of its necessary conditions (for the difference is here only one of degree and vocabulary), but on the question of the moral status of politics. Cicero, like the great classical political philosophers, Plato and Aristotle, had idealized politics [...]. Politics had at its end the highest human good; the state was, in principle, morally adequate to men”, R. MARTIN (1972) 215-216. O. VELÁSQUEZ, “La *Ciudad de Dios* desde la perspectiva de la razón: la cuarta *politeia* de la Antigüedad”, en *Teología y Vida*, Vol. 52/1-2 (2011) 221-228, la ciudad de Dios es examinada también como *politeia*. Vale asimismo en este aspecto el estudio de R. J. DOUGHERTY (1993). “*Magnum opus et arduum*”: *The Estructure and the Argument of Augustine’s De Civitate Dei*. UMI. Ann Arbor.

³⁰ P. WEITHMAN, “Augustine’s Political Philosophy”, en E. STUMP AND N. KRETZMANN (dir.) *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge University Press, Cambridge 2001) 244.

citado estudioso lo señala más arriba, “The claims that Augustine has a «negative» view of politics or that he thinks politics is «morally neutral» are therefore overstated”³¹.

Nos encontramos entonces ante la pregunta fundamental de la filosofía —si ella quiere seguir siendo *amor por la sabiduría*—, es decir, de cuál es el *summum bonum* del hombre; y, es preciso añadir, cuál es ese bien supremo que es el fundamento de su felicidad. Fue Cicerón el que estableció finalmente el horizonte que nutrió el saber de Agustín frente a este asunto central. Esto fue antes de su descubrimiento de los libros de los platónicos en Milán, y lo fue también después en muchos aspectos. Además, todo aquel saber estaba ya bien elaborado por el Obispo en esos años, los últimos de su vida y de su *Ciudad de Dios*. De ahí que, desde el inicio del libro 19 de la *Ciudad de Dios* se plantea el asunto con toda claridad:

“Sobre los fines de los bienes y de los males los filósofos han disputado mucho y de varias maneras entre sí; reflexionando sobre este asunto con la más grande atención, se han esforzado por investigar esta cuestión de qué hace al hombre feliz. Porque en esto está el fin de nuestro bien, en razón del que deben ser deseados los demás, este, en cambio, en razón de sí mismo”³².

Por eso, además, aquella famosa frase de Cicerón en *Tusculanas* le era de sobra conocida:

“Sócrates por su parte fue el primero en llamar la filosofía desde el cielo y la estableció en las ciudades, y la introdujo incluso en las casas, y la obligó a preguntarse sobre la vida, la moralidad y los asuntos relativos a los bienes y los males” (*Disp. Tusc. V 4. 10*)³³.

³¹ P. WEITHMAN, “Augustine’s Political Philosophy”, en E. STUMP AND N. KRETZMANN (dir.) (2001) 244.

³² SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 1, 1.

³³ “Socrates autem primus philosophiam deuocauit e caelo et in urbibus collocauit et in domus etiam introduxit et coegit de uita et moribus rebusque bonis et malis quaerere”.

San Agustín conocía bien a Cicerón³⁴, y este era el ambiente en que me movía la filosofía romana en tiempos del Orador, nutrida constantemente por la griega no solo gracias a las lecturas, sino sobre todo por el contacto directo con los mejores estudiosos griegos de la época³⁵. Varrón y Cicerón estudiaron en diversos tiempos con Antíoco de Ascalón (n. ca. 130 a. C.), el filósofo académico, en Atenas. Cicerón atendió asimismo las lecciones de Posidonio en Rodas, y la influencia del escepticismo de su otro maestro, Filón de Larisa (159/8-84/3) se dejó sentir en él en forma permanente.

Quiero señalar en consecuencia lo siguiente: al iniciar el libro 19 de la *Ciudad de Dios*, san Agustín decide plantearse primeramente *in extenso* el tema de los bienes supremos y los males desde un punto de vista filosófico. Con el análisis de estos filósofos de la gentilidad griega —realizado básicamente mediante obras de Varrón y Cicerón— da un nuevo curso a su ya larga tarea de culminar el desarrollo de las dos ciudades mediante la explicación de sus fines y consumación. No está demás decir que Agustín tiene cierta prisa por terminar. El año venidero (426), cuando nombra al futuro sucesor de la sede de Hipona, Eraclio, siente ya que se acerca su fin: “Llegué a esta ciudad en el vigor de mi edad”, dice, “pero resulta que he envejecido”³⁶.

Ahora bien, no nos debe desconcertar en consecuencia que los inicios de este libro 19 nos conduzcan a objetivos que a otros pudieron parecer diferentes de los propuestos en los tres últimos restantes que concluyen

³⁴ M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron I* (Études Augustiniennes, Paris, 1958) 210: “Les *Tusculanes* sont fréquemment citées par saint Augustin, surtout dans la *Cité de Dieu*, également dans sa Correspondence et dans diverses autres œuvres de toutes les époques de sa vie”. H. HAGENDAL, *Augustine and the Latin Classics II* (1967) 510-11: “The *Tusculans* are not mentioned often in proportion to the great number of passages imitated ... The great majority fall within *De civitate Dei* and letters from 410 onward [...]. The *Tusculans* were to Augustine, as we could expect, a valuable source of knowledge in matters of Greek philosophy”.

³⁵ Cicerón toma personalmente partido frente a los movimientos vivos de las diferentes escuelas filosóficas de su época. En ese sentido, “Cicero consistently calls himself an Academic, but the Academy at the time of his writing was defunct as were also its last two leading authorities just mentioned, Philo and Antiochus”, J. G. F. POWELL, (dir.) *Cicero The Philosopher* (Clarendon Press, Oxford, 1999) 39-40.

³⁶ SAN AGUSTÍN, *ep.* 213 (año 426), LOPE CILLERUELO (ed.), *Cartas* (3) (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972).

la obra. Porque estos inicios nos colocan de nuevo en el horizonte de la filosofía antigua, de donde su presencia había ido declinando en medio de la controversia constante de Agustín con el mundo pagano en los diez primeros libros. En los temas centrales de los libros 11 al 18, la filosofía cede a menudo el paso a la exégesis y la historia sacra. Estos libros 11-14 y 15-18, tal como los comenta en sus *Revisiones*, son testimonio de sus preferencias por una división de toda la obra en cinco *codices*, de veintidós *quaterniones*, que, como decíamos, equivalen a fascículos o libros. Los últimos doce libros han de conformar (divididos en cuatro) tres *codices*. En ellos, además, da cuenta de que los temas centrales de los fascículos 11-14 son acerca del origen de las dos ciudades, y los fascículos 15-18 son sobre el progreso y desarrollo de las dos ciudades³⁷.

De ahí que este trabajo tiene por objeto investigar el diseño de la obra (*ratio*: con el sentido de “planificación”); es decir, examinar el modo en que el plan de un libro tan extenso y genial se dispone, ordena y desarrolla en la perspectiva de la complejidad de su tema y propósito fundamental. Diseño y objeto deberían conducirnos a dilucidar el núcleo creativo en que se fundamenta la estructura de la obra; en otras palabras, el estudio del diseño debería hacer más comprensible el desenvolvimiento del tema (o materia) en el devenir de la obra y su desenlace. Tema (materia) y diseño (plan), son dos cosas diferentes, pero que están llamadas a convergir. Creo que J.-C. Guy, en *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*³⁸, ha entendido este punto central, aunque se ve en la necesidad de desarrollar extensamente los aspectos temáticos. En este artículo se ha prácticamente prescindido del análisis de los temas. Guy señalaba que el plan de *ciu.* mostraba una obra armoniosamente construida y compuesta. Añadía que: “El objeto de nuestro trabajo será más bien extraer la estructura lógica y la unidad” (p. 10). En su análisis de la 2ª parte de *ciu.*, señalaba la función central del Cristo mediador en la historia de la ciudad de Dios (p. 13). De ahí la importancia para Guy de comprender estos doce últimos libros, no como “una sucesión de elementos aislados, sino como un todo orgánico” (p. 84). No veo razón alguna para objetar tales asertos, que comparto. La diversidad de perspectivas, en efecto, nos permite en todo caso acumular evidencias para un objetivo común, aunque el desarrollo del sujeto y las conclusiones revelen claras diferencias.

³⁷ SAN AGUSTÍN, *retr.* II 43.

³⁸ JEAN-CLAUDE GUY, S. J., *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin* (Études Augustiniennes, Paris, 1961).

Creo que el artículo que aquí presento, y el libro de J.-C. Guy, toda una obra de un trabajo excepcional, se complementan con matices en varios aspectos. Porque el autor ve en “la recherche du bonheur” un asunto capital. La vida feliz o felicidad forma para mí una parte esencial del análisis sobre el bien y los fines. Dice J.-C. Guy:

“Sin embargo, desde el comienzo de la obra, lo hemos señalado, el sentido del mal es presentado como la cuestión fundamental a la que se subordinaban todas las otras: es por obtener una felicidad, material o moral, temporal o eterna que todos los paganismos han elaborado sus cultos a las divinidades. Si la búsqueda de la felicidad es la piedra de tropiezo de todos los paganismos, es también el lugar en que se revela la verdad de la ciudad de Dios”³⁹.

En esas circunstancias, mi propuesta quiere enfatizar que ese punto es el que san Agustín intenta armonizar y hacer dialogar en el libro 19. La búsqueda de felicidad y la paz son comunes a todos los hombres. La propuesta agustiniana, que es la de la ciudad celeste, es la obtención de una felicidad y paz eternas en el Dios de Jesucristo.

Queda ahora entonces el libro 19 (el primero del último previsto código), y san Agustín no incluye en su brevísimo resumen de *Revisiones* estos temas de orden filosófico que aquí tratamos, ni tampoco lo hace en su carta a Firmo, donde se limita a decir —también escuetamente, como toda su carta— que “los cuatro últimos libros <muestran> el cumplimiento o realización final de cada ciudad”⁴⁰. No nos debe llamar entonces la atención su silencio ahora, después de lo que hemos comentado sobre este tema que aquí tratamos, aunque la brevedad extrema del compendio excusa con creces su omisión. Pero Agustín tiene claros sus propósitos, y en la misma Carta a Firmo se adjunta un *breviculus*, que en todas las ediciones de la *Ciudad de Dios* aparecen como subtítulos de los capítulos⁴¹. Allí el libro

³⁹ JEAN-CLAUDE GUY, S. J, *Unité et structure...*, (1961) 151: “Pourtant, dès le début de l’œuvre, nous l’avions noté, le non-sens du mal est donné comme la question fondamentale à laquelle se subordonnaient toutes les autres: c’est pour obtenir un bonheur, matériel ou moral, temporel ou éternel que tous les paganismes ont élaboré leurs cultes aux divinités. Mais si la recherche du bonheur est la pierre d’achoppement de tous les paganismes, c’est aussi où se révèle la vérité de la cité de Dieu elle-même”.

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *ep.* 1 A* 1.

⁴¹ Que este *breviculus* (“sumario”) es obra del mismo Agustín lo prueban sus mismas palabras: “Quantum autem collegerit uiginti duorum librorum conscriptio missus breviculus indicauit”, *ep.* A* 1, 3, ed. J. Divjak (1987).

19 recupera lo que a mi juicio es la verdadera temática del libro y su papel articulador en el diseño. Podemos incluso agregar que el breuiculus salva de toda sospecha de irrelevancia mi propia propuesta⁴².

DE LA FILOSOFÍA A LA REVELACIÓN, DE LA RAZÓN A LA FE

Así entonces, eso me permite sostener la tesis con que he estado avanzando con cautos e inseguros pasos a lo largo de esta presentación. A saber, que la intención de Agustín es mostrar ahora con toda claridad, unos trece años después de comenzado su *magnum opus*, cuál es la clave decisiva que fusiona el engranaje de la obra en una totalidad. En otras palabras, cuál podría ser el núcleo argumentativo sobre el que descansa el diseño del *De ciuitate Dei*. Porque este no se sustenta en la justamente famosa definición de las dos ciudades, que podemos considerar más bien como el resultado de los razonamientos anteriores⁴³. Pero de esta descripción agustiniana, sí podemos deducir, al menos de una manera general, que ambas ciudades se fundan en el amor; y que el amor se sostiene en aquello que se considera el bien; y que en la obtención del bien se funda la posibilidad de una vida feliz.

Es preciso, por consiguiente, proponer nuevamente ahora el sentido de la propuesta de este estudio, y armonizar las conclusiones que vendrán con lo presentado hasta aquí. Porque es evidente que la existencia de las dos ciudades es una realidad basada en la Escritura, y ellas forman parte en consecuencia de la divina Revelación. Ahora bien, ¿cómo podía una obra concebida *contra paganos*, y cuyo objetivo era “defendere <gloriosissimam ciuitatem Dei> *aduersus eos*, qui conditori eius deos suos praeferunt”, si se fundamentaba solo en el dato revelado?⁴⁴. ¿Era entonces más bien una obra concebida especialmente para fortalecer la fe y la piedad de los propios cristianos? ¿O bien para persuadir a los catecúmenos al sacramento de la regeneración? Si hubiera sido solo así, creo, partes importantes del libro habrían estado de más. Esto, asimismo, va en contra del propio testimonio de los objetivos propuestos por su autor, desde el inicio mismo del

⁴² SAN AGUSTÍN, *Breuiculus Liber XIX*, en *ciu.* B. DOMBART /A. KALB, (1955) XXXVIII.

⁴³ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 14, 28, DOMBART/KALB (1955): “Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui”.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *ciu. praefatio*, DOMBART/KALB, 1955.

praefatio de la obra⁴⁵. Creo, entonces, que podemos afirmar lo siguiente con lo dicho hasta el presente. Si los dieciocho primeros libros edificaron de hecho a muchos cristianos, con dificultad pudieron convencer de verdad al grueso de los paganos.

Ahora bien, el justo medio es aquí difícil de establecer, porque hay señales que nos indican quizá con mayor aproximación la situación de los lectores potenciales de la obra. Bien lo hace notar G. O'Daly, que estos serían no solo cristianos, sino también personas “en la periferia” (*on the fringes*) de la Iglesia, como Volusiano, él mismo un pagano *closely concerned with Christianity*⁴⁶. Esto es razonable, como el mismo autor lo hace notar, y que la carta a Firmo también sugiere acerca de esos lectores (*ep.* 2*, 3). El mismo Firmo es un catecúmeno, que para el gusto de Agustín ha demorado más de la cuenta su recepción del bautismo, de manera que le dice que en esas circunstancias: “no haces sino rehusarte a reconocer el fruto de tantos libros que amas”⁴⁷. Son precisamente los libros de la *Ciudad de Dios*, de cuya lectura ya presente la dificultad de persuadir a aquel tipo de lectores.

Así entonces, Agustín sabía que sus argumentos, para ser finalmente eficaces, no podían basarse en la sola Revelación; ni solamente en una suerte de estudio exegético de las Escrituras. De ahí el uso extensivo que hace —muchas veces con brillo y elegancia— de los libros de la cultura antigua a lo largo de los fascículos 1-18 del *De ciuitate Dei*. En ellos demuestra una máxima erudición y perfección retórica, y casi siempre respeto. Supo acudir al más extenso saber acumulado que sobre las religiones e historia poseían los romanos; así como de las filosofías y teologías de los antiguos que los mismos romanos admiraban. Puesto que, por mucho que confiara en el poder de la predicación del Dios verdadero y de su propia palabra, cómo podría convencer a quienes son el objetivo principal de su

⁴⁵ Cf. *Breuiulus*, DOMBART/KALB (1955). “Liber I Praefatio: de suscepti operis consilio et argumento”.

⁴⁶ G. O'DALY, *Augustine's City of God* (Oxford University Press, Oxford, 2004) 36. Dice asimismo: “Rather than seeing the *City of God* as refutation of pagan objections to Christianity, to be read directly by pagans, it is more in keeping with what Augustine actually says about his aims to think of the work's readers as Christians or others closely concerned with Christianity [...]”.

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *ep.* 2*, 3. Edición J. DIVJAK: “Nam quod in alia tua epistola te ab accipiendi sacramento regenerationis excusas, totum tot librorum quos amas fructum recusas”.

defensa, los gentiles, sin acudir en último término a los argumentos de la razón filosófica. Y resulta además que es en la filosofía precisamente donde está el sustento teórico principal del paganismo de su época. Está en juego por consiguiente la eficacia de un libro tan laboriosamente escrito: si ha de terminar sirviendo tan solo de edificación para los cristianos, sus objetivos no habrían alcanzado el núcleo mismo del blanco. Por supuesto que lo anterior es ya un objetivo loable, pero es evidente que no es el principal. Porque sin penetrar en el campo de la razón no será posible convencer al gentil, ni se llegará muy lejos asimismo entre las mentes ilustradas del mundo cristiano.

Pero la tarea de Agustín se muestra paciente contra el adversario, y su labor acumulativa. Porque de hecho Agustín ya había usado extensamente en los libros anteriores obras de filósofos, historiadores y estudiosos tanto griegos como romanos; y no han faltado páginas brillantes en que argumenta con el instrumental de la razón⁴⁸. Además, como si estuviera asediando a Jericó, apresta incansablemente su arsenal argumentativo con una impresionante precisión. Pero esas murallas no caen con facilidad. Sus motivos, sin embargo, son tanto religiosos como políticos; y es indudable que sus argumentos son mucho más difíciles de rebatir y persuasivos políticamente frente a los gentiles, que religiosamente. Es indudable que el uso que hace San Agustín de las obras de Cicerón y de Salustio, o de Varrón, para su propia causa, debieron impresionar a sus lectores paganos, en el entendido que los hubo. La razón principal es que esos argumentos en el campo de las creencias no impresionan demasiado a los que creen de otra manera. Para el pagano culto de la época, Platón, Virgilio, Cicerón y Porfirio son mucho más trascendentes que “las escrituras sagradas de los Hebreos”, como suele llamarlas⁴⁹, y el Nuevo Testamento. El paganismo —complejo en sí mismo y de fuerte contenido ritualista— no es una *religión del libro*.

Pero el fascículo 19 de *ciu.*, al penetrar en el centro mismo de la razón de ser de la filosofía de toda la Antigüedad, es una estocada mucho más determinante, a mi juicio, ejercida con maestría sobre un enemigo ya hos-

⁴⁸ Su método le permite variar en la oportunidad de sus argumentaciones, como lo manifiesta en sus *Revisiones* 43 (69), 2: “Mas para que nadie nos reproche que solo estamos refutando opiniones ajenas sin exponer las nuestras, la segunda parte de la obra, que contiene doce libros, se ocupa de esto. Aunque cuando se hace necesario también en los primeros diez libros hacemos presente nuestra posición, y en los posteriores doce refutamos las opiniones contrarias”.

⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 23.

tigado desde los más diversos frentes. San Agustín debe acudir ahora a la *quinta columna* que prevalece al interior de la ciudad terrena. Esta es, el aprecio por la filosofía, que paganos y cristianos por lo general comparten. Porque si bien el carácter polémico de la obra es manifiesto, “la extensión y detalle de su presentación de los puntos de vista cristianos no pueden ser explicados en solo términos apologeticos”⁵⁰. De ahí el carácter trascendental que le asigno a este libro 19, en el curso del cual se transita de la razón a la fe. Es el libro en que la *Ciudad de Dios* alcanza un equilibrio no fácil de superar.

Ahora bien, ese punto central está en una elucidación de los fines de los bienes y de los males, porque mediante ella accedemos al *bien del hombre*. (La Gracia no ha venido a destruir la naturaleza, sino a perfeccionarla, dirá Tomás⁵¹). Si ambas ciudades comparten la historia de la humanidad, también comparten el poder de la razón, aunque su ánimo rigorista, que suele prevalecer más de lo que el gusto contemporáneo quisiera, lo mueve a menudo a ver las *diferencias*⁵². Aún así, lo que intenta ahora es esclarecer (*esclarescat*) el asunto fundamental (*re ipsa*) de la felicidad humana:

“[...] y para que la materia en discusión (*res ipsa*), es decir, la verdadera felicidad que nos dará, se haga manifiesta no solo por la autoridad divina, sino *también* con el recurso de la razón, del modo como podemos utilizarla por causa de los infieles”⁵³.

El *etiam* es decisivo aquí, al que se añade además el punto clave: “con el recurso de la razón”; y el asunto ahora no es *contra*, sino *propter infideles* (“en consideración a”, “por causa de”). Ha hecho su aparición aquí, al inicio del libro 19, lo que propongo es un nuevo estado de cosas, en cuya búsqueda ambas ciudades se encuentran: “qué es lo que hace al hombre

⁵⁰ G. O'DALY, *Augustine's City of God* (2004) 37.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, dist. 9, q. 1, art. 8, arg. 3: “Praeterea, quantumcumque intellectus perficiatur lumine gratiae vel gloriae, semper oportet quod intelligat sub numine naturali: quia gratia non tollit naturam sed perficit”. Cf. *STh*. I 1, 1.

⁵² SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 1, 1, DOMBART/KALB (1955): “ut ab eorum rebus uanis spes nostra quid *differat*, quam Deus nobis dedit...”; mis cursivas.

⁵³ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 1, 1, DOMBART/KALB (1955): “et res ipsa, hoc est uera beatitudo, quam dabit, non tantum auctoritate diuina, sed adhibita *etiam* ratione, qualem *propter infideles* possumus adhibere, *clarescat*”; mis cursivas.

feliz”⁵⁴. El objeto es en sus fundamentos el mismo, es decir, la búsqueda de una vida feliz; indagación, además, que ahora se lleva a cabo explícitamente también con el auxilio de la razón. Pues bien, para hallar la felicidad es preciso encontrarse con ese bien que es el “fin de nuestro bien”, ese que es “él mismo por causa de sí mismo”⁵⁵. En otras palabras: el sumo bien.

Se ha dicho que, de establecerse en su esencia qué es la ciudad de Dios, se podría afirmar que es una *comunidad de amor*; es decir: “la sociedad de los que viven en el *agapē*”⁵⁶. Para ello esta sociedad organizada o ciudad debe encontrarse con el *summum bonum* que cohesiona sus deseos y perfecciona su unidad. Nuevamente, es el bien supremo del hombre, en cuanto ser individual y político⁵⁷. Pero todo esto acontece en razón de una aspiración universal: que todos los hombres desean vivir una “vida feliz” (*beata uita / beatitudo*). De ahí que en este mismo libro 19 de la *Ciudad de Dios*, Agustín afirma: “Puesto que el hombre no tiene otra razón para filosofar que el ser feliz, eso que de verdad lo hace feliz es el bien supremo”⁵⁸.

Eso lo sabe de los griegos, y de sus profesores y escritores latinos. Ahora bien, es evidente que el bien superior de la ciudad de los gentiles es otro que el de los ciudadanos de la ciudad de Dios; se trata, sin embargo, de un *bien supremo* para ellos, que son conscientes de la importancia del bien para la felicidad del hombre. Es asimismo un bien supremo para todos los hombres en cuanto hay un bien superior del hombre. Pero en estas sorprendentes páginas, el Agustín Halcón modera su tono hostil sosteniendo en sus manos su ramo de olivo. Siguiendo el análisis de Varrón, se preocupa de saber quién es el hombre, para luego elucidar cuál es el bien

⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 1, 1: “quid efficiat hominem beatum”. En la ed. DOMBART/KALB (1955), hay una errata: dice: *qui* efficiat, etc. La ed. de la Bibliothèque Augustinienne 37, que sigue Dombart/Kalb, pero de la 4ª ed. de la Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1928-1929, no comete este error, y dice: *quid* efficiat. etc.

⁵⁵ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 1, 1, DOMBART/KALB (1955): “Illud est enim finem boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter seipsum”.

⁵⁶ O. VELÁSQUEZ, “Dos amores, dos ciudades: Irradiaciones de una idea genial”, *Cuadernos de Teología* Vol. 8, N° 2 (2016) 159.

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 3, DOMBART/KALB (1955): “Primum quia summum bonum in philosophia non arboris, non pecoris, non Dei, sed hominis quaeritur, quid sit ipse homo, quaerendum putat.” Mis cursivas.

⁵⁸ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 1, 3, DOMBART/KALB (1955): “Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni”.

del hombre. Porque así se podrá saber cuál es su bien superior, y estar asimismo en condiciones de asegurar el recto camino que conduce a su felicidad. Es en primer lugar la vía de la razón.

Pero claro, la controversia de Agustín pronto vuelve a animarse, porque la discusión se reinstala en el terreno de la fe. Debe retornar a la *ratio* de la obra y terminarla (*ratio*, es decir, el plan de acción, el propósito del libro)⁵⁹. Porque el bien supremo (*summum bonum*) de la *ciuitas Dei* es “la vida eterna” y el supremo mal (*summum malum*) “la muerte eterna”⁶⁰. Pero hay que recordar que estas son conclusiones relativas a la búsqueda primera de los “fines bonorum et malorum”, que Varrón había sutilmente examinado, y sobre los cuales, Cicerón, en su mejor obra filosófica, el diálogo *de Finibus*, había demostrado su capacidad de razonar. De ahí vendrá, en este mismo fascículo 19, la conclusión final de cuál es el sumo bien de la ciudad de Dios: la paz eterna. Y así concluye: “porque esta es la felicidad final”, dice Agustín, “esta la consumación (*finis*) de la perfección, que no está sujeta a un fin que termina por consumirse (*consumentem finem*)”⁶¹.

⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 1, 1, DOMBART/KALB (1955): “quantum operis huius terminandi ratio patitur...”.

⁶⁰ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 4, 1, DOMBART/KALB (1955).

⁶¹ SAN AGUSTÍN, *ciu.* 19, 10, DOMBART/KALB (1955): “Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consumentem non habet finem”.