

## DOS AMORES, DOS CIUDADES: IRRADIACIONES DE UNA IDEA GENIAL

DOI: 10.22199/S07198175.2016.0002.00003

Oscar VELÁSQUEZ

Recibido el 01 de septiembre de 2016. Aceptado el 9 de noviembre de 2016.

### RESUMEN

El contraste entre las aportaciones anteriores de los Padres al tema de las dos ciudades, demostraría que el diseño conceptual de San Agustín es de tal solidez y amplitud que aventaja a todo otro tratamiento anterior. Se afirma que la idea central del *amor* (a pesar de su evidente importancia) no ha sido suficientemente reconocida ni examinada, siendo su eje principal. Es un *amor-agapē* (*caritas*), frente a un *amor-cupiditas*. Esto no solo desde el punto de vista del origen de las dos ciudades, sino de sus desarrollos, objetivos y fines diversos. Para evidenciarlo, se examinan las conexiones entre la *Ciudad de Dios* y las *Confesiones*, en especial en relación con la dupla *amor-pondus*, cuya importancia se examina especialmente. De este análisis se concluye que la “ciudad de Dios” es una sociedad de amor.

**Palabras clave:** San Agustín; Ciudad de Dios; *Amor*; *Caritas*.

### TWO LOVES, TWO CITIES: IRRADIATIONS OF A BRILLIANT IDEA

#### ABSTRACT

The contrast between the previous contributions of the Fathers to the subject of the two cities would show that St. Augustine’s conceptual design is of such strength and breadth that it surpasses any prior treatment. The central idea of *love* (despite its obvious importance) has not been sufficiently recognized, neither examined, as its main axis. It is *love-agapē* (*caritas*), as compared to *love-cupiditas*; not only from the viewpoint of the origin of the two cities, but also its various developments, purposes, and goals. To demonstrate it, the connections between *City of God* and *Confessions* are analyzed, particularly regarding the pair *love-pondus*, whose importance is specially examined. The analysis concludes that the “City of God” is a *society of love*.

**Key words:** Saint Augustine; City of God; *Love*; *Caritas*.

## 1. El tema de la ciudad de Dios y la ciudad adversaria

La idea de “dos ciudades” es, sin duda, una expresión metafórica, en que el sentido recto de lo que ella significa está en continua tensión con la semejanza que intenta expresar simbólicamente. La metáfora está aquí en la combinación novedosa de “ciudad” (*ciuitas*, πόλις), y de “Dios”; y en el hecho de que sean “dos” y no “una”. Es un hallazgo que debemos a la Escritura, y más específicamente al NT<sup>1</sup>. *Ciuitas* alude a una comunidad organizada, compuesta de ciudadanos; en otras palabras, una sociedad de ciudadanos sujetos a un estado de derecho. Es el sentido general que engloba una πολιτεία griega, es decir, una ciudad-estado; y πόλις (‘ciudad’), también puede considerarse un sinónimo de ambos sentidos, en cuanto se refiere a la comunidad o cuerpo de ciudadanos, o bien al Estado y sus leyes. La ciudad no consiste en las paredes, sino en los ciudadanos<sup>2</sup>.

De ahí que no es sorprendente ver en los Padres de la Iglesia su utilización más simbólica. Es, además, un concepto culturalmente enriquecido por el mundo greco-romano, cosa más difícil de advertir en los significados concretos del término hebreo *ir* (cf. יִר, W. Gesenius, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press). La πόλις-*ciuitas* es una ciudad de ciudadanos, un cuerpo social

<sup>1</sup> Es claro el origen prácticamente total de esta expresión a partir de los autores del NT, en especial, los de las epístolas paulinas y deuteropaulinas, de la a los Hebreos, así como del Apocalipsis. Cf., por ejemplo, πόλις, Diccionario del Griego Bíblico. A. A. García Santos, Verbo Divino: Estella 2011; Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, H. Balz, G. Schneider (Eds.). Sígueme: Salamanca 2002.

<sup>2</sup> S. Agustín, De urbis 6: “An putatis, fratres, ciuitatem in parietibus et non in ciuibus deputandam?”. Cf. Cicerón, Epistulae ad Atticum. Liber 7, ep. 11; Cf. Lactancio, Diuinae institutiones IV 13.

organizado que constituye una comunidad<sup>3</sup>. Es, asimismo, la *polis* de la ciudad griega, y de la ciudad helenística, que ha encontrado luego su manera de sobrevivir y prosperar en el Imperio Romano, tanto en el oriente griego como en el occidente latino.

Ahora bien, por muy negativa que haya sido la consideración de San Agustín en relación con la ciudad del Bajo Imperio, es evidente que su actitud como habitante concreto de ese inmenso territorio, revela rasgos de una disposición positiva<sup>4</sup>. En los tiempos de San Agustín nos encontramos, por otra parte, con una idea exegetica que tempranamente, engloba, además, un mundo contrapuesto de dos ciudades adversarias entre sí. Esto a pesar de las visiones que daban un carácter principal a la relación de Roma y la cristiandad, muy en boga en el siglo cuarto. Es ya la época de los emperadores cristianos. En lo que a nuestro autor respecta: “Augustine’s answer is that Roman empire and Christian ecclesia are not essentially connected” (Edward 220).

La posición de San Agustín frente al importante tema de Imperio y *ecclesia*, se sitúa en un punto medio entre fatalismo y providencialismo. Decía San Agustín respecto de este asunto: “Por lo cual, también nuestros deseos (*uoluntates nostrae*) valen en cuanto Dios quiso y decidió de antemano (*praesciuit*) que ellas valieran”. Este texto de San Agustín (*De ciu.* 5, 9) es citado por el autor que rememoro a con-

<sup>3</sup> En el *De re publica* I 49, de Cicerón —extensamente leído por san Agustín— se dice: ‘quid est enim ciuitas, nisi iuris societates’ [\*\*\*]. El texto está corrupto. Con respecto al concepto de *ciuitas Dei* y los principios legales del Imperio en el siglo IV d. C., ver el extenso y erudito artículo de K. F. Morrison. “Rome and the City of God: An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century”. *Transactions of the American Philosophical Society. New Series. Vol. 54/1* (1964) 3-55. Afirma allí: ‘The concepts “gens”, “populus”, and “civitas”, were familiar in Roman law as legal corporations ...The Fathers argued that the Church was such a corporation, governed by its peculiar laws and coexisting as an isopoliteia with the Roman Empire’ (p. 8).

<sup>4</sup> Hay claros aspectos de rechazo, como lo explica C. Lepelley en su artículo de la entrada *Ciuis*, *ciuitas* del *Augustinus Lexicon*. vol. I. Basel: Swabe & Co. AG, 1986-1994 (col. 955): ‘Or, A<ugustin> manifeste une attitude profondément négative à l’égard de tout ce comportement, donc à l’égard du système global de la <ité> classique: il n’y voit que cupidité, orgueil, ambition stérile, volonté de puissance et gout de vains honneurs’. Cf. *ibid.* las entradas: E. Lamirande. *Ciuitas dei*; y, en especial, la bien documentada entrada de Gerard J. P. O’Daly. *De ciuitate Dei*.

tinuación, quien afirma que: “La volonté libre de l’homme est donc réelle, malgré la prescience divine” (Rordorf 221).

La noción de una ciudad de Dios y su contraparte terrenal, experimenta en Agustín, por así decirlo, una transformación que le presta —en el devenir de los siglos tercero y cuarto— una solidez teológica que vemos ausente en sus predecesores. Eso, en buena medida, es producto del inicial trabajo exegético de diversos Padres. Estos antecedentes incidieron, sin duda, en el pensamiento de San Agustín al momento de escribir su gran obra. Sabemos que en esta elaboración de años tuvieron algún papel Ticonio —el teólogo donatista—, ideas maniqueas, incluso, el pensamiento de filósofos neoplatónicos, como Plotino y Porfirio. Asimismo, los escritores cristianos Tertuliano (c. 160- † después del 220), Orígenes (184/5-254/5) y san Ambrosio de Milán (c. 340-397), en especial. No está plenamente esclarecido en qué medida influyeron en la específica elaboración de su magna obra, y si fueron estos u otros los autores relevantes. No entraré en los pormenores de esta historia, pero sin embargo, me propongo mostrar lo que parece ser, a mi juicio, el giro fundamental que experimenta esta idea en la obra de San Agustín. Para esto, primeramente es preciso mostrar en forma breve el estado de la cuestión hasta la época de San Agustín, porque es claro que la idea surge de una exégesis de las Escrituras y está relacionada de alguna manera con el reino de Dios y la historia de salvación. Son, hasta San Agustín, exégetas cristianos quienes desarrollan ciertos primeros aspectos del asunto, donde hay, además, ideas escatológicas.

## **2. Antecedentes históricos de la idea de las dos ciudades**

El tema de una ciudad de Dios y del poder del diablo se encuentra ya en *El Pastor* de Hermas (1995). Hay un desarrollo posterior, impulsado significativamente —en relación con nuestro propósito— por Tertuliano y principalmente por Ticonio (c. 330-390), el teólogo africano.

Varios estudiosos han visto en Ticonio, con cierta razón, la principal influencia sobre Agustín en este punto (cf. van Oort 254-74).

Sin embargo, si juntamos los testimonios de sus obras —me refiero en especial a Tertuliano, san Ambrosio, y los numerosos fragmentos de Ticonio— la suma no es muy impresionante; quiero decir, sus ideas no van más allá de ser breves desarrollos hermenéuticos de pasajes bíblicos muy acotados. Lo mismo decimos del Orígenes latino (Rufino, san Jerónimo). Estas ideas las podemos resumir del siguiente modo: Tertuliano relaciona brevemente una *ciuitas Dei* con la Iglesia (Tertuliano. *Aduersus Marcionem* 3. CSEL 417, l. 3); y también al hecho de que el hombre es “peregrino de este mundo y ciudadano de la ciudad de arriba, Jerusalén” (Tertuliano. *De corona*, CSEL 149, l. 17). Orígenes cita a Ga 4, 26, He 12, 22-23 y 2 Co 13, 3 para hablar de la Jerusalén de arriba, que es libre (Orígenes, *De princ.* IV 3. 8)<sup>5</sup>. Asimismo, existe una mención interesante en sus homilías a la Jerusalén terrena y la celestial. Luego, encontramos referencias a la relación entre ciudad de Dios (*ex lapidibus uiuis*) y la Iglesia de Dios (Orígenes. *In Jesu Nauae* XXVI CPL homilía 23, par. 4, p. 446, l. 20; *In epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri*, CPL, lib. 8, cap. 7 p. 679).

Esta idea es referida en forma constante, en especial, a la “Jerusalem *ciuitas dei uiuentis, non ista ... in terris*” (Orígenes. *In Numeros homiliae*, CPL, hom. 26, par. 7, p. 254, l. 27). El Alejandrino se refiere en forma breve —en todo caso brillantemente— a aspectos de nuestro tema cuando afirma: “Y así crece el edificio de la fe y templo de Dios, se levanta de piedras vivas por la construcción de la caridad” (“*et sic crescit aedificium fidei ac templum Dei ex lapidibus uiuis per constructionem caritatis assurgit*”). *In epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri*, CPL, lib. 10, 2, 790). Es de notar su referencia a la *caritas* (probablemente *agapē*) como la fuerza constructora de tal “edificio”.

<sup>5</sup> La edición de S. Fernández añade el texto griego; cf. nota 152 de dicha edición: Orígenes. Sobre los Principios. Ciudad Nueva: Madrid (2015) pp. 896-7.

De la misma forma, San Ambrosio se queda en esta suerte de fachada exterior de un concepto que parece negarse a mayores desarrollos, más allá de una hermenéutica *ad hoc*, a menudo; sin embargo, perfectamente elaborada. Estos desarrollos breves pueden ser sin duda interesantes. De ahí que nos volvemos a encontrar con referencias de paso a la Jerusalén '*quae in coelo est*', en San Ambrosio (*De Cain et Abel*, CPL 0125, lib. 2, cap. 2, par. 7, p. 383, l. 9). Esta ciudad es el "lugar santo", la "ciudad fundada por Dios para siempre" (San Ambrosio. *Explanatio Psalmorum* XII CPL 0140, *psalmus* 47, cap. 3, par. 1, p. 348, l. 8; *ibid.*, *psalmus* 47, cap. 15, par. 1, p. 356, l. 8). Entre medio, un punto que nos interesa; porque expresa el deseo de que "con la espada espiritual, que es la palabra de Dios", se puedan abolir los vicios terrenos... "para que el obrador de iniquidad sea expulsado de la ciudad de Dios"; y añade: "la ciudad de Dios es la Iglesia, la Iglesia es el cuerpo de Cristo" (San Ambrosio. *Expositio psalmi CXVIII* CPL 0141, *littera* 15, cap. 35, pg. 349, l. 10; *cf.* San Ambrosio, *De obitu Theodosii*, CPL par. 2, pg. 371, l. 1).

De los fragmentos de Ticonio, finalmente, hay algunos estudiosos que apoyan una fuerte influencia en San Agustín del teólogo donatista africano, su mayor contemporáneo. Lo hacen, por lo general, a través de los testimonios aportados por Beato de Liebana (monje español del s. VIII) en su *Comentario al Apocalipsis*. El liebanense es un importante punto de referencia para textos perdidos de Ticonio. A mi juicio, los resultados son magros, tal como en el caso de los anteriores autores. Siendo, además, costumbre de Beato el no mencionar a menudo sus fuentes; el asunto se confunde más. Hasta donde puedo ver, Ticonio solo es mencionado entre otros Padres en el prefacio, dando por sentado que el lector podrá discernir oportunamente su autoridad (Beato Liebaniense, *Commentarius in Apocalipsin*, Praefatio, 1, 5. p. 1, l). En su *Commentarius*, Beatus de Liebana se refiere alguna vez expresamente a una *ciuitas Dei* y una *ciuitas diaboli*, que, dice, "las puertas de ambas ciudades están abiertas"; pero no menciona aquí sus fuentes (*Ibid.* 12, 5, 24).

Lo que podemos constatar de Ticonio, en todo caso, es la obra de un gran exégeta, que permanece en la línea tradicional de lo que los Padres latinos, en especial, han estado diciendo sobre el tema de las dos ciudades. Pero nos quedan aún algunos lugares sugerentes del teólogo africano.

“Babilonia, la ciudad adversaria de Jerusalén es el mundo en su totalidad, que se encuentra (*conuenitur*) en esa parte suya que Jerusalén tiene en ella”<sup>6</sup>. De lo que nos queda de Ticonio, por mucho que se esfuerce el lector no hallará al parecer, por ejemplo, una construcción teológica amplia en torno al tema. Ni, hasta donde puedo ver, encontrará referencias a *amor*; ni a *caritas* en el contexto del examen de las dos ciudades. Esto al menos revela lo siguiente: que para quienes dejaron testimonio de sus escritos, no había otros puntos relevantes que destacar en lo que se refiere a estos conceptos y su relación con las *ciudades*. Un signo sugerente.

¿Qué conclusión podemos sacar entonces de todo esto? Que la noción de ciudad de Dios y su ciudad contraparte (hasta los tiempos inmediatos a San Agustín no va más allá de ser una imagen o una alegoría de Cristo, de su adversario el diablo, o de la Jerusalén celestial y su enemiga Babilonia. O bien, puede referirse a la Iglesia o al pueblo de Dios. No va mucho más allá de ser un comentario, un motivo exegético muchas veces elocuentemente parafraseado, de lo que las Escrituras mencionan. Hay implícitas varias nociones; poco, sin embargo, de un desarrollo teológico convincente. De manera semejante, podemos hallar un difuso sentido histórico, que se revela mayor en las escatologías y en el tema de las divergencias entre los ángeles y los demonios. Porque no se avanza mucho en el asunto repitiendo en diversos momentos, como lo suele hacer san

<sup>6</sup> Ticonio. Liber regularum CPL 0709, reg. 4, par. 18, p. 262, l. 521 (en LLT. Brepols) . Ese ‘conuenitur’ es interesante. Dice, además: ‘Et habitabitur ciuitas haec in aeternum’ (Ibid., reg. 5, par. 7, l. p. 296, l. 223): “Babylon ciuitas aduersa Hierusalem totus mundus est, qui in parte sua, quam in hac Hierusalem habet, conuenitur”.

Jerónimo en sus comentarios: “el ímpetu del río de la ciudad de Dios está lleno de gozo” (S. Jerónimo, *Commentarii in.* 69).

Las cosas permanecen, por consiguiente, más en un plano exegético, con una prevalencia del simbolismo y la metáfora; abunda la expresión piadosa más que el examen de carácter teológico o filosófico propiamente tal. No es algo que debemos lamentar, en ningún caso: pero no es lo que buscamos aquí. San Agustín es muy proclive a interpretar, de esta manera, textos bíblicos, como lo hace abundantemente, por ejemplo, en sus bellos *Sermones* y en sus *Enarrationes in Psalmos*. También hay en estos textos una sana intención de cultivar la piedad de sus lectores y auditores. Mi intención principal, sin embargo, es mostrar la enorme trascendencia de una idea que, tal como la conocemos del *de ciuitate Dei* de San Agustín, cobra las características de un hallazgo de gran alcance. Una idea teológicamente desarrollada que adquiere un carácter trascendental en la historia del pensamiento cristiano. No debe confundirnos el hecho de que Agustín también es decididamente un exégeta, como lo podemos ver en muchas de sus obras; por decir así, a cada paso.

En ellas se expresa de un modo muy similar a Padres como Ambrosio y Jerónimo (el primero, en especial, su modelo en todo este ámbito) cuando hablan, por ejemplo, de la ciudad de Dios. San Agustín también utiliza frases y reminiscencias bíblicas como: “gloriosa dicta sunt de te, ciuitas Dei”; o los juegos de palabras y los arrebatos líricos en torno a “flumen” (“el río”). O bien, frases ya transformadas en cliché, pero que resultarán finalmente reconocidas como inexactas: “Quae est ciuitas Dei nisi sancta ecclesia?”<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Sobre la relación *ecclesia/ciuitas dei*, así como el tema relacionado del estado cristiano, cf. R. Dodaro. “Augustine on the Stateman and the Two Cities”. *A Companion to Augustine*. Ed. Mark Vessey. Oxford: Wiley Blackwell. 2015: 386-397. R. Martin. “The two Cities in Augustine’s political Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 33/2 (1972) 195-216). En. Ps. SL 38, ps. 44, pr. 33, et passim; *ibid.* 38, ps. 45, par. 8, et passim; *ibid.*, 39, ps. 98, par. 4.

### 3. Originalidad de San Agustín en la elaboración del tema de las dos ciudades

Me temo entonces que, cuando muchos estudiosos insisten en estas fuentes no agustinianas como las genuinamente originarias, suponen que esas ideas anteriores conforman el núcleo central del tema de las dos ciudades. Eso me indica que no se ha entendido cabalmente la prodigiosa complejidad de la concepción de Agustín, tal como la vemos desarrollada en el *De ciuitate Dei*. A mi juicio, las cosas se han dado así porque no se ha comprendido bien y puesto atención en la trascendencia del hecho de que, tanto la ciudad de Dios como la ciudad terrena agustinianas, se definen, ambas, por el amor. Lo que quiero decir, es que el diseño teológico de la idea alcanza en San Agustín su clímax en la medida que logra unir exitosamente el principio con el fin. Así es, puesto que el *amor* está en el origen de toda la *oikonomía* divina, y en los objetivos finales de los designios salutíferos del Verbo para con la humanidad.

Eso no significa que olvidamos que, desde el punto de vista del desarrollo de la historia de la salvación, la encarnación de Cristo se presenta como ese evento decisivo de transformación del mundo. La historia de la ciudad de Dios se revela en ese sentido como un acontecimiento central. De ahí que, sin excluir nuestro intento de ver en *amor/caritas* el elemento definitorio, podemos decir, así mismo: 'Then the city of God will have returned to what it was in the beginning. Heaven is its origin, heaven its final destination' (cf. van Oort, *Jerusalem and Babylon* 101).

El universo creado y la historia de la salvación, se diversifica en dos ciudadanías divergentes, debido a que existen dos casos en los que se ha entendido a cabalidad que este es el punto central de las dos ciudades, no un elemento secundario. Hasta tal punto las ciudades no son distintas para como no reconocerse en un punto esencial: el amor. Además, el concepto de las *duae ciuitates* es igualmente funda-

mental para entender la parte mejor, es decir, la *ciuitas Dei*. La razón fundamental de su divergencia está en una elección de amor. Vemos también que, en sus *Revisiones*, san Agustín llama a una “de Dios” y a la otra “de este mundo”, dejando fuera términos más radicales (que él también solía utilizar) como “ciudad del diablo”. Del mismo modo, dice: “Los veintidós libros en su totalidad, aunque se han escrito acerca de ambas ciudades, su título sin embargo lo recibieron de la mejor, y así se les llamó de preferencia *de la ciudad de Dios*” (S. Agustín, *Retract.* 2, 48, 2).

Más cerca del tema que nos convoca, hemos podido anclar la *ciuitas* en *amor*, y también en *caritas*, nos queda entonces por analizar este punto principal. San Agustín ya lo expresa con precisión el año anterior de la publicación de sus tres primeros libros de la *Ciudad de Dios*, es decir, en diciembre del 412 en Cartago, en un sermón ante el pueblo. Dice:

Podemos en todo caso hacer presente además algo, en cuanto el Señor lo conceda, cómo pueden distinguirse los fieles piadosos, incluso en este tiempo, los ciudadanos de Jerusalén de los ciudadanos de Babilonia. Dos amores hacen a estas dos ciudades (*duas istas ciuitates faciunt duo amores*): 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: y si se hallara que es ciudadano de Babilonia, que extirpe la codicia e implante la caridad (*extirpet cupiditatem plantet caritatem*); si por el contrario halla que es ciudadano de Jerusalén, que tolere su cautividad y espere su libertad (En *Ps.* 64, 2. dic. 26-28, 412 d. C.).

Al año siguiente habrá publicado los tres primeros libros del *De ciuitate Dei*; y solo el 420, cuando lleva catorce libros de su magna obra, mostrará, en un texto clave, esta su idea central expresada en síntesis de la siguiente manera: “Dos amores hicieron por tanto dos ciudades, es decir, a la terrena el amor de sí hasta el desprecio de Dios; a la celestial, en cambio, el amor de Dios hasta el desprecio de sí” (S. Agustín, *De ciu.* XIV 28).

En otras palabras, son dos amores de distinto carácter los que ‘han creado’ (*fecerunt*) a las dos ciudades. Así entonces, el amor (*amor*) se constituye en el centro dinámico de la consistencia de ambas ciudades. De esta forma, el Señor es el “constructor”, el “arquitecto” de una de las ciudades; o sea, es el “fundador” (*conditor*) de la ciudad celestial. En el sermón al pueblo sobre el salmo 64 de las *Enarraciones*, la idea está pensada casi en su totalidad. Es el *amor* el que define, es decir, “pone en existencia”, “origina” (*faciunt*) las dos ciudades.<sup>8</sup> Ellas “están mezcladas, y desde el inicio mismo de género humano corren mezcladas hasta el fin del siglo” (*Ibid.*). Dicho de otro modo, las dos ciudades realizan la historia común de la humanidad en el fluir del tiempo, y están incluidas en el designio providente de Dios.<sup>9</sup>

Aparte del tema angélico, falta una característica fundamental; es decir, ella no está situada aún en su verdadero contexto, la historia de salvación, que corre paralela con la historia del siglo. Eso será patente en el *De ciuitate Dei*. Es el devenir de ambas ciudades lo que constituye la historia. Y en el encaminarse de ambas ciudades en el tiempo se hace realidad la ciudad de Dios, “que, mientras peregrina entre los impíos viviendo de la fe... ha de alcanzar por su excelencia la victoria última y la paz perfecta...”. (S. Agustín, *De ciu.* Prólogo). En consecuencia, forma parte del designio de Dios la libertad de la criatura racional. En efecto, sin libre albedrío no hay verdadera

<sup>8</sup> No es usual, como veíamos, que se haga notar la prevalencia del amor en la formación de las dos ciudades, aunque nadie evidentemente lo niegue. Lo que se echa de menos, es un desarrollo substancial de la idea, aunque sea esquemático. Señalo sin embargo que, Paul Weithman, en su tratamiento de la filosofía política de Agustín (“Augustine Political Philosophy”) da un justo lugar en su capítulo al motivo del amor en las dos ciudades (subtítulo: ‘Love, the two cities, and the saeculum’ pp. 235-237). The Cambridge Companion to Augustine. Ed. E. Stump / N. Kretzmann.

<sup>9</sup> Están incluidas, de modo que, en lo que respecta a la ciuitas terrena, ‘The world’s independence from God rests on historicity, that is, on mankind’s own origin, which possesses its own legitimacy’: Arend, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago-London: The University of Chicago Press. 1996: 103. Es sugerente el texto agustiniano que encontramos allí citado (p. 104): ‘Thus there is not one in the human race to whom love is not due, either as a return of mutual affection or by virtue of his share in our common nature’: (cf. *ibid.* en nota 25: ‘Letter 130, 13’).

elección, no hay un real uso de las capacidades del deseo, es decir, de la *uoluntas*. Del mismo modo, sin *uoluntas* no hay verdadero *amor*.

#### 4. Vínculos esclarecedores entre las Confesiones y la Ciudad de Dios

Ahora bien, la historia y las doctrinas de los paganos son hasta tal punto esenciales en la *Ciudad de Dios*, ya que ellas ocupan una parte fundamental de los diez primeros libros de la obra. En el caso de la *ciuitas terrena* la historia del amor transformado en *cupiditas*<sup>10</sup> o en la búsqueda de *gloria*. Se trata allí de las más diversas maneras sobre las opiniones y costumbres del paganismo, con la intención de refutarlas o de mostrar sus carencias frente a la religión cristiana. Es, además, entre los libros XI-XIV de la *Ciudad de Dios* que, según él mismo dice, se trata “del origen (*exortum*: la fuente) de las dos ciudades, de las cuales una es la de Dios y otra la del mundo” (S. Agustín, *Retract.* II 43, 2). Todo el diseño de la obra, finalmente, como él mismo afirma, tiene por tema el devenir histórico de una y otra ciudad. Este encaminarse de las dos ciudades en el tiempo se constituye, de hecho, en la historia de dos diversos amores. Por consiguiente, si el origen de las dos ciudades está en esa capacidad de elección de un bien libremente consentido, entonces, inevitablemente el movimiento constituyente originario de todo este engranaje es el *amor*. Sea que ese bien es, en su aspecto fundamental, Dios mismo; sea que ese bien es la criatura racional y los bienes de este mundo, debemos examinar ahora cómo se organiza y desarrolla en San Agustín la concepción de esta idea. Para ello, es preciso señalar previamente el punto siguiente. Existe un sutil pero no menos poderoso vínculo entre las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*; tiene que ver esto con la

<sup>10</sup> The *civitas terrena* is the initial setting for the drama of self-definition, but the scene soon changes to the *civitas Dei*. Arendt paraphrases Augustine’s related *quaestio*. “Would it not then be better to love the world in *cupiditas* and be at home? Augustine’s negative response reflects “a deep dissatisfaction with what the world can give its lovers”: *ibid.*, p. 182.

relación entre el individuo y la sociedad. En esas circunstancias, las *Confesiones* representan al individuo, la *Ciudad de Dios* a la sociedad. Son dramas conectados por leyes de semejanza y naturaleza.

Ya lo había visto muy bien Platón en su *República*. En el libro II inicia el estudio de la definición de la justicia y decide estudiarla en *las letras grandes*, es decir, en relación con la ciudad y la sociedad. Las *letras pequeñas* señalan al individuo. Esos aspectos los tengo ampliamente examinados en un trabajo anterior (Velásquez 211-28). Pero veamos cómo funciona esta relación en nuestro tema en especial.

Al culminar sus *Confesiones*, y a propósito de la creación, San Agustín se ha propuesto interpretar alegóricamente el tema del *Espíritu* que era *llevado por encima de las aguas* (Ps. 35, 10; Conf. XIII 4). Recordando entonces que el cielo y la tierra fueron creados por la sabiduría coeterna, poco más adelante añade: “esto es, hiciste en tu Hijo el cielo y la tierra” (*Confesiones* XIII 6). Es decir, los hizo en la Vida, interpreta. En otras palabras, Dios concibió en el mundo así creado una capacidad de conversión hacia ese Espíritu de *encima*. Ahora bien, en los actos de creación —que revelan que hubo una creación de un carácter evolutivo— hay una creatura “que resta por convertirse a Aquél por el cual ella fue hecha” (*Confesiones* XIII 5). Este es el *coelum coeli*, una realidad hecha vida por la iluminación (*illuminatione*) del Espíritu de Dios, que es llevado por encima de las aguas.

No puedo alargarme en este punto lleno de interés teológico, no obstante, San Agustín piensa que con el surgimiento de la luz entre las tinieblas, y con la división de las aguas en la creación surgió un “cielo del cielo”. Es una *creatura spiritalis*, de la que pocas líneas más arriba decíamos que es “la que resta por convertirse hacia aquel que la creó” (“cui restat conuerti ad eum a quo facta est”, Conf. XIII 5). Es decir, entre nuestro universo físico y la realidad divina trinitaria, hay una realidad creada que desde el origen del

mundo está vuelta hacia la contemplación de su creador<sup>11</sup>. Es tan importante esta *creatura*, que es la única entidad creada a la que San Agustín dirige alguna vez un tipo de lírica oración: “¡Creatura feliz que no ha conocido otra cosa! Siendo que sería otra cosa si no fuera que, apenas fue creada fuera elevada por encima de todo ser mudable por tu don, sin ningún intervalo de tiempo, en esa llamada en que dijiste: hágase luz y se haría luz” (cf. *Conf.* XIII 11).

Esta “conversión” (*conuerti*) es la versión latina de un verbo típicamente plotiniano, ἐπιστρέφειν: volverse hacia, con la idea de volver la mente hacia un objeto de plenitud. Es la *epistrofé* (ἐπιστροφή: conversión), que en la filosofía de Plotino señala un volverse hacia el Bien (*Enn.* I 2, 4, 18), a Dios (V 8, 11, 9), o una conversión del alma hacia lo alto (II 2, 3, 9). Esta creatura de luz, como primicia de la creación, ha sido “elevada” (*attolleretur*) a su condición por un don divino eternal.

Ahora bien, volviendo al tema principal, he aquí que en el párrafo 9, sin relación aparente, nos habla de la “vía supereminente” (Efes 3, 19) de la *caritas* “difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo” (Rom 5, 5). Lo que sucede es que en estos párrafos 6-9 del libro XIII de *Confesiones*, se juega la comprensión del libro en su conjunto. Se evidencia aquí su conexión con la *Ciudad de Dios*, esto quiere decir que, San Agustín se siente, en cierto modo, superado por una intuición que lo pone frente al misterio mismo de la creación, porque está tratando de demostrar que esta “elevación” y “conversión” tiene aquí un carácter plenamente metafísico, además que espiritual, y no físico. Dice:

<sup>11</sup> San Agustín, Gen. litt I par. 1, 5: ‘an quia non erat lux? quae si esset, utique superesset et tamquam superfunderet: quod tunc fit in creatura spiritali cum conuertitur ad incommutabile at incorporale lumen, quod deus est’. Igualmente, conf. XIII 2: ‘aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssso, tui dissimilis, nisi per idem uerbum conuenteretur ad idem a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamuis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi’ (mis cursivas).

He aquí por qué, supereminente desde el comienzo, el Espíritu era llevado sobre las aguas. ¿A quién se lo diré, de qué modo hablaré del peso (*pondus*) del deseo inmoderado (*cupiditas*) hacia el abismo abrupto, y de la elevación del amor (*caritas*) mediante tu Espíritu que era llevado sobre las aguas? (*Conf. XIII 8*)<sup>12</sup>.

Porque aquí presenciamos el proceso de cristalización de una idea que ha de hacer historia: *pondus meum amor meus: eo feror quocumque fero. dono tuo ascendimur et sursum ferimur* (*Confesiones XIII 10*). “Mi amor es mi peso: por él soy llevado adondequiera que soy llevado. Por tu don somos elevados y somos llevados hacia lo alto”. Es decir, somos elevados por el amor, que es nuestro peso. Y líneas antes ha dicho: “en tu don descansaremos”, es decir, reposaremos en el “cielo inteligible”. “Nuestro descanso es nuestro lugar. Allí nos lleva el amor”, (*Ibid.*). En otras palabras, nos eleva allí el *amor* que es *pondus*. Por tanto, este *amor-pondus* responde a las coordenadas establecidas por el mismo Dios trinitario cuando dijo que se hiciera la luz, de cara a las tinieblas.<sup>13</sup>

Es el peso del amor el que nos eleva al lugar de nuestro descanso definitivo; y es el peso del amor el que permite nuestra elevación o nuestro descenso. Esto, que se da al nivel del individuo, es la base en que se funda la ciudad de Dios a escala de la sociedad. Pero esto sería así, en primer lugar, porque corresponde a la realidad misma de las cosas en la creación.

<sup>12</sup> Los términos *cupiditas-caritas* conforman un conjunto dialéctico fundamental, que cobrará toda su dimensión en especial en el de *ciuitate Dei*. La *cupiditas* es la ‘codicia’; el amor, es el *agapē* de las Escrituras. Este *agapē*, es, en breve, el amor cristiano, que pone en el centro el amor de Dios en sí mismo y para el hombre; el amor humano de sí mismo y a Dios; y el amor del prójimo. Para *abyssus*, ver *conf. XII 3*. La dupla *cupiditas-caritas* revela los dos tipos de amor que se hacen manifiestos en la historia del hombre.

<sup>13</sup> Me he sentido forzado a disentir de las traducciones que tengo conmigo de esta famosa frase (Tréholrel y Bouissou, Vega, Magnavacca, Chadwick, Encuentra Ortega, todos traductores ilustres). Para mí en: ‘*pondus meum amor meus*’, el sujeto es amor y el predicado nominal es *pondus*. Por tanto la frase sería: ‘mi amor es mi peso’. Si puso primero el predicado fue por razones retóricas plenamente comprensibles al oído latino. La frase es sobre el amor, del que se dice que es *pondus*. De ahí que él afirmaba un poco antes en el mismo párrafo: ‘*amor illuc attollit nos*’: ‘el amor nos eleva hasta allí’. Porque es más bien un *amor-pondus* que un *pondus-amor*.

El *amor-pondus* indica que existe en el hombre (como criatura espiritual) una intencionalidad, una dinámica interior que aquí es denominada *amor meus*. Es la dinámica por la que soy llevado allí donde soy llevado. Resulta, además, que esa fuerza dinámica en la criatura racional se denomina *pondus meum*. Aquí está encerrado el sentido de sus *Confesiones*: “Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en ti” (I 1). Este *amor-pondus* es precisamente el que nos permite establecer un sólido nexo que nos conduce al *De ciuitate Dei*. Es un *amor* que le da esa linealidad existencial a la vida. Es un *amor* que le proporciona intencionalidad a la existencia individual y a la historia del hombre. Dice, por consiguiente: *sursum imus*, es decir, “vamos hacia arriba”; y añade: “a la paz de Jerusalén”<sup>14</sup>. No es raro, entonces, que esas fuerzas que vemos operando en la vida del individuo se manifiesten con fuerza semejante en la sociedad. Lo que fue primero el relato de una vida, se transforma luego, en la *Ciudad de Dios*, en una historia del género humano tanto de un punto de vista secular como sobrenatural.

De ahí, que en el momento quizá más decisivo de su gran obra señala: “dos amores hicieron dos ciudades, a la terrena, el amor de sí hasta el desprecio de Dios, a la celestial en cambio el amor de Dios hasta el desprecio de sí”. El primero es el *amor* de la *cupiditas*, el segundo es el *amor* del *agapē*. Y si hubiera que resumir en qué consiste la ciudad de Dios, diríamos que es una *comunidad de amor*. En otras palabras, la sociedad de los que viven en el *agape*. Dos tensiones espirituales llevan a la humanidad por dos caminos diversos, pero entremezclados en esta vida. De ahí el papel fundamental que tiene, como dice San Agustín: “ese como peso del deseo y del amor” (“ueluti pondus uoluntatis et amoris” *De ciu.* XI 16).

<sup>14</sup> Una “paz de Jerusalén” que seguramente dice referencia con aquella criatura spiritalis. Si se profundiza en el concepto de esta criatura, llegaríamos sin duda a la idea del cielo como espacio de contemplación de Dios post mortem de los creyentes.

Su teoría del *amor-pondus* permite a San Agustín desarrollar una visión de la historia tanto religiosa como profana, pues en ambos casos se buscan bienes que alcanzar. Los fines extremos de una y otra ciudad permiten esclarecer el engranaje decisivo de cohesión en ambas sociedades. De este modo, es posible trazar un recorrido secular de las dos ciudades en su devenir histórico y delinear los rasgos esenciales del peregrinaje. En este caso, se trata del recorrido de la ciudad de Dios que se encamina al siglo venidero. Así como en *Confesiones*, San Agustín fue capaz de describir el itinerario de su vida en base a su visión de un *amor-pondus*, que le proporciona a su relato esa intensidad peculiar, así, en la *Ciudad de Dios* este *amor* que es *pondus* le permite explicar el camino en el siglo de la ciudadanía celeste hacia la morada eterna.

Reaparece ahora la gran visión de *Confesiones*, pues desde el inicio del mundo y la separación de la luz y las tinieblas surgen dos ciudades. Junto con la manifestación de dos sociedades angélicas (S. Agustín, *De ciu.* XI 33: “nos ergo has duas societates angélicas inter se dispares...”), la acción creativa divina deja paso al surgimiento de las dos ciudades. Primero fue el amor, y luego dos amores por los que nacieron dos ciudades. Primero los ángeles, y luego de entre los ángeles fue el nacimiento del diablo. El de la ciudad celeste es un amor que es *amor, dilectio, caritas* (S. Agustín, *De ciu.* XIV 7: “sed scripturas religionis nostrae... non aliud dicere amorem, aliud dilectionem, uel caritatem insinuandum fuit”). Primero fue el amor y luego el pecado, primero fue el amor y luego dos amores. Como signo del *amor Dei* está la humildad, como signo del *amor sui*, la soberbia. Por consiguiente, existen dos actitudes básicas de la *uoluntas* en el origen de las dos ciudades: “una es la sociedad de los hombres piadosos, la otra la de los impíos”, dice, “cada cual junto a los ángeles que le son propios, en que prevaleció en un caso el amor de Dios o el amor de sí” (S. Agustín, *De ciu.* XIV 13, 1).

Se trata, por tanto, de una visión de la totalidad de la historia ambivalente de la criatura racional (ángeles y hombres), de un panorama

sinóptico del drama de la creación desde el punto de vista del *amor-dilectio-caritas*. Esta trilogía de conceptos está presente en la Revelación, junto a su contrapartida de bienes divergentes. Son los bienes los que definen al *amor*, pero es el *amor* el que define el accionar humano que lo transforma en ciudadano de tal ciudad. Esa es la importancia de entender el *amor-pondus* como un eje fundamental. El *pondus-amor*, en cambio, según mi parecer, obscurece la inmensa proyección de esta idea genial. De ahí que, el drama es acerca de dos ciudades “mezcladas de principio a fin de su recorrido mortal”. Tiene mucho que ver el hecho de que están *mezcladas (permixtae)* entre sí, porque ambas buscan su propio bien y aman ese bien al que aspiran. Están mezcladas, porque ambas ciudades *aman*. Y sobre esa mezcla que muestra los designios del Dios creador de la historia, San Agustín afirma:

Las dos ciudades, sin embargo, usan igualmente de los bienes temporales, o son afligidas igualmente de los males, aunque con fe diversa, diversa esperanza, diverso amor (*diuersa fide, diuersa spe, diuerso amore*), hasta que sean separadas en el último juicio, y cada una consiga su propio fin, del que no hay ningún fin (*De ciu. XVIII 54, 2*).

## 5. Conclusión

Podemos establecer en estas circunstancias algunas conclusiones. Vemos que para San Agustín la historia del hombre sobre la tierra está ligada a una decisión de amor; y que en el designio de Dios hay en la criatura racional una *uoluntas*, que está en posición libre de decidir sobre su propio destino. Podemos, asimismo, ver que el destino de los ángeles estuvo ligado a una semejante decisión, que podemos considerar una preter-historia de la criatura racional.

Se nos muestra, de modo semejante, que el *amor Dei* y el *amor sui*, establecen los dos bienes superiores que guían la conducta de la humanidad. Es por tanto, una consecuencia de la visión agustiniana el modo

como se constituyen dos comunidades divergentes de amor. Estas son las dos sociedades que determinan el curso de una historia que ha de culminar en el fin de los tiempos. Y es también en esta decisión de amor donde se decide el destino de los individuos que las componen.

**Dr. Oscar Velásquez**

Facultad de Filosofía y Humanidades.

Universidad de Chile (Santiago)

*joscarvelasquez@gmail.com*

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark.* Chicago-London: The University of Chicago Press. 1996.
- Beato Liebaniense. *Commentarius in Apocalipsin = Beati in Apocalypsin*, H. A. Sanders (ed.) (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 7. 1930).
- Dodaro, R. "Augustine on the Statesman and the Two Cities". *A Companion to Augustine*. Ed. Mark Vessey. Oxford: Wiley Blackwell. 2015: 386-397.
- El Pastor de Hermas*. La construcción de la torre y el poder del diablo. Edición de J. J. Ayán Calvo. Ciudad Nueva: Madrid. 1995.
- Kranz, Edward F. "De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society". *Speculum*. 25 N<sup>o</sup> 2. 1950: 215-225.
- Morrison, K. F. "Rome and the City of God: An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century". *Transactions of the American Philosophical Society*. N. S. 54 N<sup>o</sup> 1. 1964: 3-55.
- Fernández, S. *Orígenes. Sobre los Principios*. Introducción, texto crítico, traducción y notas. Fuentes Patristicas 27. Ciudad Nueva: Madrid (2015).
- Lepeley, C. *Civis, ciuitas: Augustinus Lexicon*. vol. I. Basel: Swabe & Co. AG, 1986-1994 (col. 955).
- O'Daly, G. J. P. *De ciuitate Dei: Augustinus Lexicon*. vol. I. Basel: Swabe & Co. AG, 1986-1994 (col. 969- 1010)

Orígenes. *In Jesu Nauae homiliae XXVI* GCS, 30 (W. A. Baehrens [Orígenes, Band VII] 1921) p. 287- 463 [Clavis Patrum Latinorum (CPL) E. Dekkers. Brepols 1995].

\_\_\_ *In epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri*. GCS Ed. C. P. Hammond. Bammel 1990- 1998 [Clavis Patrum Latinorum (CPL) E. Dekkers. Brepols 1995].

\_\_\_ *In Numeros homiliae*. Corpus Berolinense, GCS 30 (W. A. Baehrens, 1921) p. 3- 285 [Clavis Patrum Latinorum (CPL) Dekkers. Brepols 1995].

Rordorf, W. "Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste: À Propos de De civ. Dei 5, 1-11". *Vigiliae Christianae*, vol. 28/3 1974: 221.

San Agustín, *Les Révisions. Texte de l'édition benedictine, introduction, traduction et notes*. G. Bardy. Paris. 1950.

\_\_\_ *De urbis excidio*. Obras completas de San Agustín, edición bilingüe, vol. XL Madrid. BAC.

\_\_\_ *De ciuitate Dei*. Corpus Chistianorum Series Latina XLVII. (CCSL). 1955. Turnholti. Brepols.

San Ambrosio, *De Cain et Abel*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), 32,1. C. Schenkl, 1897, p. 339- 409 : Clavis Patrum Latinorum (CPL) E. Dekkers. Brepols 1995.

\_\_\_ *Explanatio Psalmorum xii*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 64. M. Petchenig, 1919 [Clavis Patrum Latinorum (CPL) E. Dekkers. Brepols 1995].

\_\_\_ *Expositio psalmi cxviii*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 62. M. Petchenig, 1917 [Clavis Patrum Latinorum (CPL) E. Dekkers. Brepols 1995].