



SAN AGUSTÍN Y EL PROYECTO CONTEMPORÁNEO DE UNA CIVILIZACIÓN PLANETARIA

Prof. Dra. Silvana Filippi¹

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Resumen: Con explícito fundamento bíblico, la *Ciudad de Dios* representa la primera concepción de una sociedad universal. Tal comunidad, que quedará definitivamente constituida tras el fin de los tiempos y el irremediable fracaso de la *Ciudad terrena*, tiene por principio de cohesión un lazo espiritual: el común amor de las creaturas libres a Dios, Creador de la completa realidad y fin último hacia lo que todo se dirige. Al componer la obra homónima, *De civitate Dei*, San Agustín no ha hecho sino expresar el despliegue total del plan de Dios desde la Creación hasta el triunfo de la paz y el amor místico, pero en el cual la decisión de los seres libres, ángeles y hombres, cobra un rol decisivo que los hace convertirse en miembros sea de la ciudad de Dios o de la terrena. Esa visión teológica de la historia en su conjunto y de la conformación de una comunidad universal, sin embargo, dio pábulo a muchas otras concepciones secularizadas de una sociedad ideal universal, de las cuales el positivismo y el materialismo dialéctico son quizás algunos de los ejemplos más conocidos. Contemporáneamente, no obstante, ha cobrado fuerza una nueva concepción de comunidad universal, cuyas condiciones no sólo ideológicas sino reales de despliegue son particularmente evidentes y eficaces, sobre la base de la tecnología, de los *mass media*, de las redes sociales y de intereses económico-políticos de diversa índole que han dado lugar al peculiar fenómeno de la “globalización”. Ésta, sin embargo, aparece constantemente amenazada por la violencia, la contraposición de conveniencias, el terrorismo, los regionalismos y las disputas por el poder. Paradójicamente tanto las razones de su pretensión de consolidación como las de su permanente fracaso y desintegración son las mismas: a diferencia de la Ciudad de Dios, que San Agustín ha comprendido cabalmente como fundada sobre un lazo espiritual, la sociedad universal a la que aspira la civilización contemporánea carece de la unidad fundamental que sólo el vínculo espiritual con el Ser absoluto podía sustentar.

Descriptor: Agustín · Ciudad de Dios · Secularización · Civilización planetaria

LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DE UNA SOCIEDAD UNIVERSAL

Se considera, no sin razón, que Agustín de Hipona ha dado inicio a lo que podría denominarse una teología de la historia. Ciertamente su concepción sobre el destino último y transhistórico de la humanidad era un desarrollo explícitamente ajustado a la Verdad revelada contenida en las Sagradas Escrituras. Creación, caída, redención y juicio final son algunos de los momentos más significativos del itinerario

¹ Investigadora del Conicet y titular de la cátedra. E-mail: sfilippi@unr.edu.ar

de las creaturas humanas desde su origen en Dios hasta su definitivo retorno a Él o su irremediable perdición. Sólo en vista de esos acontecimientos de orden sobrenatural cobran sentido los hechos históricos ordinarios, es decir, las vicisitudes por las que atraviesa la existencia terrena del hombre.

Estrictamente fiel al contenido de la Revelación, San Agustín tuvo, sin embargo, el singular mérito de reflexionar sobre su fe explicitando especulativamente los vínculos entre el obrar humano y la voluntad divina, el entrecruzamiento de la existencia histórica con los designios de la Providencia. De esa meditación, precisamente, surgió su *De civitate Dei*, obra extraordinariamente rica tanto en su contenido como en sus consecuencias. En ella se muestra acabadamente el notorio distanciamiento del cristianismo con respecto al paganismo en lo que hace a la concepción de Dios, del tiempo, del destino humano y de una sociedad en sentido cabal. El tiempo, que los griegos habían comprendido como medida del despliegue cíclico eterno del cosmos sobre la base de la periódica reiteración de los procesos físico naturales, ahora resulta entendido como peculiar despliegue expansivo del alma (*distentio animi*)² que en su recordar, atender y esperar,³ cobra conciencia del carácter radicalmente irrevocable e irrepitable del acontecer. Ya no se trata, pues, de una concepción solamente física del tiempo a partir del ritmo cíclico inherente a la *physis* manifiesto en la periódica generación y disolución de los entes, en la regularidad de los cambios y movimientos infinitamente confirmada. A partir de la Revelación el tiempo adquiere una dimensión teológico-metafísica que supera ampliamente los ciclos naturales.

La realidad para San Agustín ha sido creada conjuntamente con el tiempo,⁴ pero éste es ante todo el escenario en el que se dirime el destino eterno, supratemporal, de las creaturas humanas, aquellas que dotadas de espíritu, es decir, provistas de inteligencia y libre albedrío, pueden unirse a Dios definitivamente al aceptar la acción salvífica de la gracia o apartarse por completo de Él arrastradas por el peso del pecado. La existencia temporal de cada hombre y de la comunidad humana en su conjunto es, pues, un camino sin retorno. En ese tránsito irreversible, trazado por Dios desde toda la eternidad, no cabe, sin embargo, ningún fatalismo que pudiera reducir o incluso eliminar la responsabilidad humana. La historia no puede, entonces, limitarse al registro de los hechos, a la mera cronología, sino que ella es el despliegue en el tiempo de un diálogo insonoro entre Dios y los hombres, dialéctica en la que la primera y la última Palabra emanan de una fuente eterna y divina, pero en la que los seres humanos no pueden dejar de intervenir libremente.

² Agustín de Hipona, *Confessiones*, XI, 26.

³ Agustín de Hipona, *Confessiones*, XI, 28.

⁴ Agustín de Hipona, *Confessiones*, XI, 13. Cf. *De civitate Dei*, XI, 6: “non est mundus factus in tempore, sed cum tempore”.



Sin embargo, esta nueva comprensión del tiempo y de la historia implicaba por añadidura una peculiar concepción acerca de lo que es propiamente una sociedad, una comunidad humana. En efecto, no hay sociedad, sino donde los hombres se congregan en torno a algo que les resulta común, compartido. De ahí que la noción más primaria de comunidad legada por los antiguos tenía que ver en principio con los lazos de sangre y con la participación conjunta en las costumbres, las creencias religiosas y la administración de los recursos que garantizara la supervivencia del grupo. El ensanchamiento de las agrupaciones tribales en sociedades más complejas no alteró sustancialmente esta comunidad de creencias y de bienes, excepto quizá la condición del parentesco. La posterior meditación filosófica en torno a la esencia de una sociedad encontró, además, que toda verdadera comunidad de hombres sólo era sostenible sobre la base de la justicia. Así lo expresaron, por ejemplo, Platón y Aristóteles para quienes la vida “política”, es decir, la vida social en el seno de la *polis* exigía el ejercicio de las virtudes, particularmente la justicia.⁵ Aristóteles, incluso, encontraba que la amistad que busca no lo útil o el placer sino el bien del amigo⁶ resulta un ingrediente esencial de una vida política sana, pues la amistad en este elevado sentido no puede aparecer más que en presencia de las demás virtudes morales y como coronamiento de ellas. Así, la justicia está en la raíz de una comunidad que se precie de tal, pero la amistad y la concordia entre los hombres que la componen es el semblante que adquiere una comunidad fundada en el bien. En el fondo, entonces, los filósofos griegos pensaban la esencia de la sociedad sobre la base de su concepción metafísico-moral del bien.⁷

No obstante, aunque las nociones de sociedad y de bien aparecen indisolublemente unidas en casi todo el pensamiento antiguo hasta Cicerón⁸ y aun más allá de él, resulta que, si no de derecho al menos de hecho, semejante definición se muestra como problemática por cuanto si la verdadera justicia y el verdadero bien desfallecen más de lo que brillan en las sociedades históricas concretas, cabría pensar que, bajo esos términos, una comunidad en sentido cabal no la ha habido nunca o sólo muy raramente en el decurso de la historia humana.

Quizás por eso San Agustín prefiere comprender la asociación de los hombres a partir del amor que estos experimentan hacia ciertos objetos, o mejor aún, a partir del amor que profesan los seres humanos hacia uno de los protagonistas

⁵ Sobre la virtud fundamental de la justicia se asienta la comunidad ideal descrita por Platón en la *República*.

⁶ Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, IX, 4.

⁷ Velásquez (2011).

⁸ Magnavacca (1982).

que intervienen en el gran diálogo de la historia: Dios y el propio hombre.⁹ Quienes aman a Dios más que a sí mismos forman la Ciudad de Dios o comunidad de todos los seres espirituales que, existiendo en un momento cualquiera de esa historia temporal, han vivido, viven o vivirán en estado de gracia, de modo que su destino trascendente reside en la salvación y la paz eternas. Por el contrario, todas las creaturas que se aman sólo a sí mismas hasta el desprecio de Dios, aunque se hallen distantes en el tiempo o el lugar, componen la Ciudad Terrena, cuyo fin será la condenación. Estas dos ciudades, que por cierto son dos ciudades místicas, sin emplazamiento geográfico, se hallan en pugna hasta el fin de los tiempos y se entremezclan en toda sociedad temporal de hombres, de manera que los habitantes de cada ciudad con existencia física en la historia integran una de estas dos comunidades y aun pueden pasar de una a la otra. Su propia experiencia de vida era para Agustín suficiente testimonio de ello.

Las consecuencias de esta nueva concepción, ampliamente desarrollada por el obispo de Hipona, no podían ser de escasa importancia. Con ella nacía propiamente la idea de una “historia de la humanidad”, idea por cierto mucho más vasta que la de un mero registro o cronología de los sucesos y de las acciones humanas. Esta extraordinaria concepción, sin la cual ya no podríamos pensarnos, comprendía la totalidad de los seres humanos sin barreras geográficas, epocales, raciales, ni de ningún otro tipo, a no ser su común conversión o aversión hacia el Dios único, creador y providente respecto de todo lo que es. Consecuentemente, el tiempo, dentro del cual los hombres deben definirse por uno u otro amor, también adquiriría el sentido de un solo desenvolvimiento irreversible, comprendido entre un inicio absoluto –la Creación– y una meta de carácter completamente trascendente y sobrenatural –la definitiva unión mística con Dios–.

Ciertamente los estoicos ya habían propuesto el ensanchamiento del horizonte de pertenencia humana desde los estrechos límites de la *polis* al *cosmos*, de modo que el sabio que encarna este ideal de vida se siente *cosmopolita*, ciudadano del mundo. Así todo hombre participaría de una naturaleza común y estaría sujeto a la misma legalidad que rige lo real, pero, con todo, eso aún no constituye una verdadera comunidad universal. No hay aquí una historia que pudiese ser comprendida como unidad, porque tampoco existe un destino transhistórico o una meta última que funde tal unidad. Más bien se trata de la común sintonía de todo hombre con el *logos* o legalidad que rige el cosmos; una armonía de orden natural. En tal sentido, el cosmopolitismo de los estoicos era capaz de generar una actitud

⁹ Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIV, 28: “Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui”. Naturalmente, para San Agustín la Ciudad Celeste y la Terrena están integradas respectivamente no sólo por los hombres santos y los pecadores, sino también por los ángeles fieles a Dios y los ángeles caídos, es decir, por todos los seres dotados de libre albedrío.



existencial y un sentimiento de común pertenencia al género humano, pero no una comunidad en sentido cabal.

La concepción cristiana de una comunidad universal, magistralmente expuesta por Agustín, parece, pues, comprender ciertas tesis que no están presentes en otras interpretaciones de la existencia humana y su destino. Bajo aquella perspectiva teológica todos los acontecimientos históricos se enmarcan y cobran sentido dentro de un proceso único que conduce hacia un fin último orientado desde fuera de esa historia. Este fin tiene que ver con una decisión espiritual radical y es el único que, sobre la base de la común adhesión amorosa a un Ser Absoluto, garantizará la conformación de una real comunidad universal con un sentido transhistórico. Concebir la noción de una sociedad universal de hombres sólo es posible aquí sobre la base de un Absoluto trascendente y personal. La finitud de los mortales no hubiese permitido por sí sola el surgimiento de semejante concepción. Una sociedad universal de hombres requería mucho más que la identidad de naturaleza pregonada por los filósofos griegos, pero también más que una meta histórica relativa. Ella exigía admitir la pertenencia de los seres libres a una única historia, pero sostenida desde lo radicalmente espiritual y no histórico: aquel plan que ha trazado la Providencia divina desde el secreto y el misterio de su eternidad.

LA SECULARIZACIÓN MODERNA DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

En un espléndido trabajo titulado *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*,¹⁰ Étienne Gilson ha delineado las transformaciones más destacadas a las que ha sido sometido el ideal de una unión espiritual entre los hombres. Allí sostiene que “la historia y nuestro tiempo están llenos de parodias de la Ciudad de Dios. Y es que, como era de temer por parte de los miembros de la ciudad terrestre, se la ha querido temporalizar”.¹¹ La primera de estas transformaciones es aquella que ha identificado la Ciudad de Dios con la Iglesia, que es tan sólo la parte peregrina de la comunidad de los cristianos, mientras que la Ciudad terrena ha sido equiparada con el Estado, es decir, con una modalidad histórica de organización política. Las ciudades místicas de San Agustín terminan descendiendo de la eternidad al tiempo, en donde será preciso resolver la disputa en torno a la división de poderes sobre la sociedad terrena. Éste es el conflicto permanentemente vigente en la Edad Media, y aun más allá de ella, entre el sacerdocio y el imperio. Pero aunque real, puesto que lo espiritual también está presente en lo temporal, no es éste el sentido de la lucha entre las dos ciudades descritas por San Agustín. Entender el problema exclusivamente

¹⁰ Gilson (1965).

¹¹ Gilson (1965), p. 11.

en estos términos implicaba, sin embargo, un cambio de perspectiva que se iría acentuando en la modernidad.

Se ha dicho con frecuencia que el ocaso de la Edad Media aparece asociado con el divorcio entre razón y fe, entre lo natural y lo sobrenatural, entre filosofía y teología. Al respecto, resulta difícil decidir si ha sido la razón renacentista la que ha querido liberarse de la autoridad de la Iglesia, o más bien ha sido la fe tardo medieval la que, recelosa de los errores y disputas de los filósofos –sobre todo a partir de la difusión del averroísmo latino–, decidió salvaguardar la creencia apartándola del saber racional. El alcance de la metafísica resulta puesto en cuestión y se exalta el poder divino desarticulando la inteligibilidad propia de lo real: ningún orden natural debería atentar contra la omnipotencia divina.

Sea lo que fuere, lo cierto es que el pensamiento que se desarrolla en la modernidad se halla signado por una creciente secularización. El fideísmo, generalmente asociado al descrédito de la teología natural, contrasta con un marcado racionalismo en el orden del saber y la organización social. La aspiración a una sociedad universal, lejos de desaparecer, resulta reforzada por la idea de que ésta debe constituirse mediante el logro voluntarista de una disposición racional de los vínculos sociales. Esa comunidad universal de todos los hombres ha tomado un sentido por completo secular, de modo que el lazo que la congrega ya no es la fe, sino algún otro motivo de orden natural. Al fin y al cabo, si Dios es pura Voluntad omnímoda y el hombre está hecho a su imagen y semejanza, la naturaleza del hombre consiste en hacerse a sí mismo y construirse un mundo hecho a su medida, es decir, racionalmente organizado, para lo cual dispone de un atributo igualmente repartido entre todos los individuos de la especie: la Razón. Ésta, debe observarse, ya no es equiparable a la inteligencia característica del realismo gnoseológico medieval. Si carece de la capacidad de intuir las notas inteligibles constitutivas de lo real, posee, no obstante, una exacerbada aptitud para el cálculo y la construcción de órdenes estructurales, que, aun cuando se desconozca su posible coincidencia con lo real, tienen la eficacia de facilitar la existencia del hombre y brindarle el dominio sobre el mundo material: saber es poder, y la verdad tenderá a ser identificada cada vez más con la eficacia.

La división de territorios ha quedado, entonces, consumada. La fe sigue viva, pero recluida y separada de la organización racional del mundo humano. La voluntad se hace autónoma y la razón se vuelve técnica. La herencia cristiana, sin embargo, había dejado su huella también en la voluntad de poder y la razón científica: bajo el influjo inadvertido de la concepción cristiana se acepta acríticamente que la historia se dirige hacia una meta y que ese sentido adopta la forma de un progreso hacia el mayor bienestar de la humanidad. El futuro temporal de las generaciones humanas aparece, entonces, como algo deseable



y promisorio, sea que se le augure el reinado final de la ciencia positiva o la superación revolucionaria de la alienación proletaria.

Ha sido, entre otros, Karl Löwith,¹² quien ha destacado con toda claridad el origen judeo cristiano de doctrinas como éstas. La concepción de un desenvolvimiento lineal irreversible, que, más allá de la intrincada heterogeneidad de los acontecimientos históricos, posee un sentido bien definido y se dirige hacia una meta en la que se logrará constituir definitivamente una sociedad humana universal más justa y venturosa, hubiese sido impensable bajo el horizonte pagano. En la antigüedad, la formación de un gran Imperio implicaba la sujeción a un soberano y a una ley común, pero esto aún no le confería el carácter de una verdadera comunidad entre los hombres. Por eso, no existía garantía alguna de su durabilidad, ni los antiguos lo concebían como la forma ideal de existencia humana.

Fue preciso, sin embargo, que adviniera la posmodernidad para que la secularización iniciada en la modernidad llegara a su completa consumación. Al respecto, Gianni Vattimo, quien es considerado una de las figuras más representativas de la filosofía posmoderna, insiste en que un aspecto fundamental del mundo contemporáneo reside en la profundización y radicalización de aquel proceso de secularización.¹³ En su opinión, merced a los avances científico tecnológicos el mundo se ha vuelto más seguro, menos amenazante para el hombre. Por ello, la afirmación de la existencia de Dios, o mejor, de un orden racional y moral universal, ya no resulta necesaria para aliviar la desazón de la existencia humana. Nietzsche, de quien los posmodernos se sienten herederos, predicaba que Dios “ha muerto”,¹⁴ que el mundo ha devenido fábula, que no hay más hechos objetivos sino interpretaciones. En otros términos, pero con idéntico sentido, expresaba Lyotard que los “grandes metarrelatos”¹⁵ han acabado. Ésta es la era de la informática y los medios masivos de comunicación. En esta fabulosa red de mensajes se entremezclan pluralidad de juegos de lenguaje que ya no pueden ser reducidos a un lenguaje universal. La univocidad del a priori kantiano ha estallado en una multiplicidad de categorías *a priori*, de perspectivas u horizontes histórico-culturales, signados por su finitud y caducidad. Ya no hay ser ni verdad en sentido fuerte; sólo infinidad de discursos, mensajes, simulacros e interpretaciones. Pero, entonces, tampoco hay ningún sentido trascendente ni único. Es decir, no hay *una* historia, sino multiplicidad de pequeñas historias y relatos que se entrecruzan caóticamente. Ya no puede haber una sociedad universal de hombres, sino

¹² Löwith (1973).

¹³ Cf., por ejemplo, Vattimo (1992).

¹⁴ Nietzsche (1972), cuarta parte.

¹⁵ Lyotard (1991), p. 10.

comunidades reducidas que no comparten las mismas creencias ni los mismos ideales. La sociedad se ha fragmentado en miríadas de asociaciones humanas de contornos y duración imprecisos, con códigos radicalmente heterogéneos. Sólo la *pietas* permite la convivencia o una tolerancia lindante con el relativismo y que ha nacido de una unidad concebida como imposible.

Parece, pues, que la posmodernidad ha acabado con los restos de cristianismo secularizado que pervivían en la modernidad, retomando, a la vez, la concepción pagana del eterno retorno, pero completamente subvertida. En efecto, la repetición posmoderna no es la confirmación de la legalidad cósmica ni manifestación de la permanente presencia de las divinidades en el mundo natural: es la infinita reiteración de lo infundado, la “danza de los simulacros”. En el fondo, ésta es la primera época de la historia humana realmente atea, donde incluso la fe tiende a perder toda sustancia sobrenatural y trascendente para integrarse completamente al horizonte de la cultura humana. Lo divino, finalmente, ha sido radicalmente mundanizado y desacralizado.

ESENCIA Y FUNDAMENTO DE NUESTRA CIVILIZACIÓN PLANETARIA

Precisamente sobre esta base emerge nuestra civilización “planetaria”, “global”: la tecnología informática, el mercado y la cultura de la fugacidad son sus pilares. La nueva civilización mundial es deudora del modelo de racionalidad griega así como del proyecto universal cristiano, pero en ella se los encuentra transmutados de tal suerte que apenas resultan reconocibles. Se podría argumentar, sin embargo, que la noción de una comunidad humana omnicomprendiva sólo aquí ha cobrado perfiles de realidad. El actual fenómeno de “globalización” es un hecho incontestable. Por vez primera en la historia la unidad de todos los seres humanos habría dejado de ser una utopía.

Pero ¿cómo es posible esta comunidad si lejos de existir un lazo espiritual que genere un auténtico vínculo entre los hombres parece más bien que son los conflictos los que priman en ella? Evidentemente la globalización es un fenómeno que atañe solamente a ciertas condiciones tecnológicas, comunicacionales y económicas, condiciones que, con frecuencia, resultan más impuestas que realmente deseadas en tanto forman parte de un proceso que propiamente y en sentido último ya escapa, incluso, de las manos de aquellos que en apariencia habrían elaborado las reglas del juego. Estas nuevas condiciones de existencia plantean, además, problemas extremadamente complejos y variados, tales como la destrucción del ecosistema, el terrorismo internacional o la invasión desmesurada y anónima de la intimidad de las personas. El ideal de una comunidad espiritual de los hombres ha sucumbido, pero subsiste su máscara. Las condiciones materiales de existencia tienden a uniformarse. Los que no se adaptan al



velocísimo ritmo de los cambios tecnológicos están condenados a la extinción. Las leyes del mercado regulan no sólo la economía, sino también la política y la moral de los hombres. La cultura mediática contacta lo lejano eliminando toda distancia, por más que su avalancha de mensajes ya no comunique verdaderamente nada que no perezca inmediatamente. En fin, existe un poder de cohesión entre los hombres que los obliga a ser ciudadanos del mundo con su consentimiento o sin él y ya no más en función de un ideal de orden moral o religioso.

Bajo estas nuevas circunstancias, hay quienes, todavía imbuidos de un espíritu moderno, sueñan con el logro de un consenso dentro de una “comunidad ideal de comunicación” que contemple los intereses de todos los individuos incluyendo también a quienes no tienen voz, como los niños o las generaciones venideras.¹⁶ Pero la mentalidad posmoderna sabe que tal aspiración es ficticia. La racionalidad humana en tanto finita consigue generar una organización tecnocientífica y económica que tiende a extenderse en el planeta, pero no es capaz de crear un vínculo que sólo puede surgir de un sentido y una aspiración trascendente al hombre. Los griegos habían descubierto el poder de una legalidad cósmica universal, y aun así no habían imaginado la unidad de los corazones humanos. Ésta sólo podía lograrse por un mismo amor, que no desconoce la ley inteligible que rige lo real, pero la excede ampliamente.

Cuando menos, sin embargo, los pensadores antiguos reconocían que no hay verdadera comunidad donde no hay virtudes, particularmente, la justicia y la prudencia. Nuestra civilización planetaria, en cambio, nada sabe de virtudes ni de amores. Su esencia reside en operar y tender crecientemente hacia su consolidación y su expansión haciendo uso del cálculo y la administración estratégica. Sobre la base de tales presupuestos se cree, no obstante, que los avances tecnológicos continuarán indefinidamente y que los sacudimientos que constantemente perturban nuestra existencia podrán resultar finalmente controlados. Aseguradas las condiciones materiales de existencia, el mundo del espíritu queda generalmente marginado a la esfera privada y liberado para deambular sin rumbo recorriendo y explorando indefinidamente sus potencialidades inventivas. A partir de ahora resulta pertinente asumir como destino el nihilismo, que, desprendido de todo vínculo con algo que pudiese llamarse “ser” o “verdad” en sentido fuerte, permite el despliegue de la creatividad. El mundo se ha convertido en una obra de arte; el pensar es hermenéutica; el ser, horizonte finito y perecedero; la verdad muestra su naturaleza estético-retórica. Podemos construir y deconstruir despreocupadamente. La paz y la salud de los pueblos será consolidada tecnológicamente; la historia ha llegado a su fin. Lo que sigue será

¹⁶ Éste es el caso, por ejemplo, de Karl-Otto Apel. Cf., entre otras obras, Apel (1985). Los pensadores posmodernos, en cambio, se han manifestado reiteradamente contra la aspiración a un consenso universal por considerarlo imposible e, incluso, quizá no deseable.

siempre más de lo mismo, pura repetición. Ya no nos dirigimos hacia ninguna parte. Las bases de nuestra civilización planetaria se encuentran aseguradas.

UNA REFLEXIÓN SUSCITADA POR SAN AGUSTÍN

No sería, sin embargo, la primera vez en la historia en que una aparente calma precede a una tormenta real. Agustín es precisamente de aquellos hombres que conoce el sentido exacto de un cataclismo humano. Roma, la invencible, se resquebrajaba bajo un saqueo impiadoso. El obispo de Hipona sabe, además, que Roma ha debido su desgracia no tanto a la violencia del invasor como a su propia corrupción y vanidad. Mientras la vieja república había conservado la disciplina que provenía de las *mores maiorum* y el ejercicio de las virtudes naturales, había prosperado al menos en lo terrenal. Ahora, confiada en su presunta omnipotencia caía víctima de un autoengaño. Pese a ello, piensa Agustín, no hay mal del que Dios no logre extraer un cierto bien. El hombre que no se siente enteramente de este mundo, comprende que no es el sufrimiento y la muerte la peor calamidad, sino el no saber vivir. En este sentido, los males inherentes a la existencia terrena obligan al hombre a desprenderse del mundo o a sucumbir con él.¹⁷

Por nuestra parte, creemos que existen motivos suficientes para convenir con Étienne Gilson en que los intentos de secularizar la Ciudad de Dios no pueden sino acabar en el fracaso, puesto que toman prestada, pero al par distorsionan, la noción de una comunidad de existencia que sólo puede darse dentro del clima espiritual en que ha surgido.

Si se desprende una lección de la historia de la Ciudad de Dios y de los avatares que ha sufrido en el curso de los siglos, es, primero, que no es transformable; pero, también, que toda tentativa para usurparle el título y el fin lleva la desgracia a las sociedades humanas que pretenden realizarla sobre la tierra. El rasgo común a estas tentativas es sustituir el lazo de la fe por un lazo humano, como la filosofía o la ciencia, con la esperanza de que éste se universalizará con más amplitud que la fe y, por lo mismo, facilitará el nacimiento de una sociedad temporal universal. La operación se paga generalmente con el fracaso.¹⁸

En cuanto a la actual circunstancia histórica, pensamos que, de modo semejante a la Roma antigua, nuestra civilización planetaria, o lo que pretende serlo, está sufriendo un grave error de perspectiva, pues nunca se encuentra el hombre expuesto a mayor peligro, que cuando cree haber fundado con sus solas fuerzas un reino inexpugnable.

¹⁷ Cf., por ejemplo, *De civitate Dei*, I, 8-11.

¹⁸ Gilson (1965), p. 330.



BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. *Confesiones*. En: *Patrologiae. Cursus Completus*. 32. J.-P. Migne (ed.), Paris 1877.
- Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*. En: *Patrologiae. Cursus Completus*. 41. J.-P. Migne (ed.), Paris 1877.
- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus.
- Gilson, É. (1965). *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid: Rialp.
- Lyotard, J.-F. (1991). *La condición postmoderna*, Buenos Aires: Teorema.
- Löwith, K. (1973). *El sentido de la historia*, Madrid: Aguilar.
- Magnavacca, S. (1982). “La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de ‘república’”. *Patristica et Mediaevalia*, III, pp. 47-62.
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- Vattimo, G. (1992). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona: Gedisa.
- Velásquez, Ó. (2011). “La *Ciudad de Dios* desde la perspectiva de la razón: la *cuarta politeia* de la antigüedad”. *Teología y vida*, vol. LII, pp. 211-228.