

San Agustín, forjador de Europa

Salvador ANTUÑANO ALEA

*«Perit mundus, senescit mundus, deficit mundus,
laborat anhelitu senectutis.
Noli timere, renovabitur iuventus tua sicut aquilae».*

SAN AGUSTÍN, *Sermón 81*, n. 8.

INTRODUCCIÓN

En los tiempos recios que vivimos, parece que la negra ignorancia tiende impune su velo de confusión y duda sobre el mundo, mientras la mala fe atiza resentimientos, recelos y prejuicios; con lo que fácilmente se pierde de vista la realidad verdadera, quizás vislumbrada con ilusión en momentos menos aciagos, pero hoy vaga, difusa e incierta. Sin embargo, de cuando en cuando la inocente verdad con algún destello logra despejar las miasmas de ignorancia y mala fe y entonces la realidad aparece clara y desnuda, contundente e inapelable en su belleza.

Y la realidad, en nuestro caso, es que, a pesar de todas las palabras huecas, interesadas, políticamente correctas y perfectamente falsas, a pesar de todo, para mal y para bien, Europa es cristiana porque lo ha sido. Si en la larga historia de los hombres alguna vez existió algo llamado Europa y cultura europea, esa tal cosa fue cristiana. En otras palabras: no hay Europa sin el Cristianismo; no es posible concebirla sin la entraña de Evangelio que la atraviesa y configura de parte a parte. Tan radical afirmación se basa en el mero, simple y evidente hecho de que, de alguna forma —llevaba razón Ortega— somos nuestra historia, somos lo que hemos vivido, somos el tiempo y el espacio que ocupamos y cuanto esto abarca y contiene. Y en función de tal axioma basta la más somera y superficial mirada a los siglos y tierras que han servido de hogar al hombre europeo para ver, patente, el hondo carácter cristiano de su inigualable genio.

Incluso hoy, cuando el ambiente enrarecido de la postmodernidad ha despojado de su fundamento las formas de vida occidentales, tornándolas quebradizas y carentes de sentido, es posible rastrear en ellas —tan perennes e indelebles han sido— las profundas, tupidas raíces que las sustentaban y les dieron origen. Incluso hoy, nuestros ateos y agnósticos tienen que reconocer, como Indro Montanelli¹, que son agnósticos y ateos «cristianos», pues son europeos, y el Cristianismo hizo Europa, una Europa más densa que el carbón, más sólida que el acero y más estable y noble en sus viejas lealtades que el frágil equilibrio de los euros.

Es obvio que Europa es más que su geografía y sus asambleas de Estrasburgo y Bruselas. Europa es una mentalidad, o crisol de ellas, que se manifiesta en la historia, en el arte, en el pensamiento, en las formas de vida, en la política. Europa es una cultura. Desde el Renacimiento se ha aburrido al mundo diciendo que Europa es Roma y Grecia; y esto es sólo parcialmente verdadero, pues ni Roma ni Grecia tuvieron clara conciencia de ser Europa —en su tiempo el término sólo designaba un continente y una pobre chica raptada por Zeus— y la mentalidad y el genio que las configuraba eran, en muchos versos, muy distintos de los que Europa viene modelando desde la caída de la Urbe.

Europa es Roma y Grecia, y también los pueblos del norte —y aún otras cosas, como la continua oposición a la inmensidad del Oriente—. Pero es todo eso a través de la síntesis que el Cristianismo hace de todo ello. Europa no es el Cristianismo, que es anterior y más amplio que ella —los etíopes y los caldeos son cristianos desde hace veinte siglos sin haber sido jamás europeos—. Pero es el Cristianismo el que hace que Europa se configure como ella misma —distinta de Grecia, de Roma, del Norte y de cualquier otra cosa—.

Para entender el proceso en que el Cristianismo labra Europa quizás convenga recordar, aunque sea de manera en extremo simple —y tal vez por ello simplista, lo sentimos— cómo se forman las culturas. En la base de una cultura hay una serie de ideas fundamentales asumidas frecuentemente de culturas anterior-

¹ «Yo no soy creyente, en cuanto que no creo en ninguna de las verdades reveladas por ninguna de las religiones. Pero el catolicismo no es sólo una religión. Es una cultura, una mentalidad, una moral, unas costumbres, ya sangre de nuestra sangre. Nosotros somos católicos incluso como anticlericales. Lo somos incluso en nuestras blasfemias». MONTANELLI, I., *Wojtila y el futuro del Catolicismo*. La Vanguardia, 19-03-2000, reproducido en Calibán, n. 14, abril 2000.

res. Son fundamentales porque sirven de cimiento a toda la construcción cultural y como tales son sólidas, fuertes, estables, duraderas, pero también demasiado generales, poco matizadas, abstractas, como un tosco sillar oscuro y algo en bruto. Sobre ellas y a partir de ellas desarrollan su labor los grandes genios, los creadores de culturas, que tallan y pulen lo que —por seguir la expresión de López de Gómara— podemos llamar ideas-nervios. Con ellas, apoyadas sobre las ideas-cimientos, se teje la red que sirve de esqueleto y guía a la cultura, la que la levanta —le da altura—, la sostiene —le da estabilidad— y la nutre —le da densidad y peso—. Y cuando esas ideas-nervios bajan de la mera consideración intelectual a la vida cotidiana, se manifiestan y encarnan en el quehacer de los hombres, en su arte, leyes, mercados, gobiernos... y entonces se tiene ya la cultura completa y su genio. Por eso toda cultura es tradición. Y el único modo que tiene una cultura para no morir es mantenerse con una tradición viva, renovada, dinámica, maciza y a la vez versátil.

En el caso de Europa, las ideas fundamentales nos vienen, como se ha dicho, de Grecia, de Roma, de Jerusalén, evidentemente, y también de los pueblos del norte. Y del mismo Cristianismo. Pero es el Cristianismo quien, además de aportar algunas de nuestras ideas-cimientos, hace de todas ellas un horno, donde elige y descarta, donde mezcla, purifica y transforma y con esa síntesis sienta un cimiento diverso de lo anterior, aunque proceda de lo anterior. Sobre este cimiento nuevo, desde él, los grandes genios de Europa —desde Carlomagno a Schumann, de Ignacio a Maritain— levantarán las nervaduras que sostengan y configuren, traducidas en vida cotidiana, la Europa real e histórica.

Es necio pensar que Europa nace tras la Segunda Guerra Mundial. No hemos inventado Europa en el siglo xx. A lo sumo, siendo benévolos con las mejores esperanzas, hemos pretendido darle un nuevo impulso. Pero Europa ya era vieja para entonces, que a Europa la inventó el Cristianismo, allá por el siglo v y, paradójicamente, la inventó en el norte de África...

Porque en el norte de África vivía el Obispo Agustín cuando Alarico el bárbaro entró en Roma e infundió el pánico en todo el Imperio, aquel 18 de agosto del año 410. Y al recibir la noticia en Hipona, ante la conmoción de sus fieles, el Obispo pronunció el famoso sermón *De Excidio Urbis*². Y comenzó a me-

² Sermón 81, BAC, Madrid, 1964, vol. VII.

ditar sobre el mundo antiguo, el suyo, que moría de viejo, y sobre lo que habría que hacer para continuar —si era posible— la historia. Mientras meditaba, se puso a escribir una obra «grande y ardua» y al cabo de trece años terminó su reflexión y la entregó a los copistas para que se difundieran por todo el Imperio los veintidós libros de *La Ciudad de Dios*³.

De ellos se ha dicho mucho en los últimos dieciséis siglos y sería cuando menos absurdo y vano pretender decir en tan breves páginas algo nuevo. Pero sí es necesario y conveniente recordar que ese tratado es, de alguna forma, entre otras muchas cosas, algo así como el plano de un arquitecto para la construcción de una nueva cultura, distinta de lo que había sido Grecia y Roma, distinta de la vida de los celtas, los godos y los sajones, distinta de todo lo visto y vivido por los hombres hasta ese instante. Asumía elementos antiguos, pero los vertía en nuevos vasos, los cristianizaba. Transformaba el pasado para hacerlo sobrevivir, para darle perennidad. Y es necesario también recordar que ese tratado comenzó a difundirse rápidamente, a leerse, meditarse... y a aplicarse, es decir, a traducirse gradualmente en vida cotidiana —desde la política hasta el arte, desde la teología hasta la agricultura—, o lo que es lo mismo, a plasmarse en una nueva forma de entender el yo, a los demás, el mundo y a Dios: en una mentalidad y en un espíritu, en una cultura nueva, plural y única, que terminaría por asumir el nombre griego de la doncella raptada por el dios: Europa, la de la amplia mirada.

Decía Bloom⁴ que el valor literario de un autor —en cuanto al fondo y a la forma, en cuanto a la estética y al pensamiento— se puede medir con la fecundidad que su obra alcanza en las reverberaciones de los autores posteriores. Así, el gran criterio para él —experto en literatura occidental— es Shakespeare, pues considera que nada o casi nada en la literatura del xvii a nuestros días se explica sin referencia al autor inglés. Si extrapolamos el factor de medición —el canon— de la literatura a las ideas y lo aplicamos a San Agustín, encontraríamos también que, desde el siglo v en Europa nada o casi nada se explica, directa o indirectamente, sin él. Ya Dawson testimoniaba que se había repetido hasta la saciedad que Agustín era el último hombre antiguo o el primero medieval⁵. Nosotros, sin

³ Seguimos la edición de la BAC, Madrid, 2000, vols. XVI y XVII, que en adelante citaremos con la sigla CD, seguida del libro en romano y el capítulo en arábigo.

⁴ BLOOM, H., *El canon occidental*. Anagrama, Barcelona, p. 530 ss.

⁵ DAWSON, Ch., *Ensayos acerca de la Edad Media*. Aguilar, 1956, p. 48.

ninguna duda, siguiendo al Profesor de Exeter⁶, pensamos que San Agustín es uno de los más grandes forjadores de Europa.

Desde luego, Agustín es uno de esos autores inmensos, y abarcarlo y comprenderlo resulta titánico. Pero además —y su genio está más en esta calidad que en aquella cantidad— es una asombrosa mente integradora: contempla y presenta la variada y diversa realidad de forma armónica, contrastada, global, integrada. Gracias a esta capacidad admirable —no es fácil ni frecuente ver simultáneamente las diversas facetas del ser— asume desde su condición de cristiano la cultura anterior y la cristianiza, integrándola en una nueva cultura que recoge así, parejamente, el genio grecolatino y el genio cristiano. Recordábamos antes que se dice que «los griegos somos nosotros»⁷. Sí, y también romanos. Pero lo somos a través del filtro y la experiencia de San Agustín: la evidente herencia clásica que nos configura nos llega cristianizada en enorme medida por el Obispo de Hipona. Y si es verdad aquella expresión de Chesterton que afirmaba que el agua del bautismo llegaba por un acueducto de Roma⁸ —expresión en la que Roma no sólo era la de los césares sino también la de los papas—, no es menos cierto que el saber clásico nos ha llegado mayormente en forma de luminosos pergaminos, arados y miniados por venerables y cristianas manos medievales, antes de la invención de Gutenberg.

De los muchos asuntos de los que el Santo Obispo trata y a partir de los cuales modela múltiples rasgos de Europa, nos centraremos en cuatro por considerar no sólo su capital importancia, sino también que en ellos se con-

⁶ «Y en realidad, aunque la época de San Agustín terminó en ruinas, y aunque la Iglesia de África, en cuyo servicio transcurrió su vida, estaba destinada a ser borrada de la faz de la tierra, como si nunca hubiera existido, su fe estaba justificada. El espíritu de San Agustín continuó viviendo y dando frutos mucho después de que el África cristiana hubo dejado de existir. Se incorporó a la tradición de la Iglesia occidental y moldeó el pensamiento del Cristianismo occidental de tal forma, que nuestra misma civilización lleva la impronta de su genio. No obstante todo lo que hayamos avanzado desde el siglo V y no obstante cuanto hayamos aprendido de otros maestros, la obra de San Agustín constituye aún una parte inalienable de nuestra herencia espiritual». DAWSON, Ch., *Ensayos acerca de la Edad Media*. Aguilar, 1956, p. 76.

⁷ ORTEGA, A., *Ciencia y Humanismo*, lección magistral. En: C.U. Francisco de Vitoria, *Liber Annalis III*, Madrid, 1997, p. 122.

⁸ La expresión ayuda también a comprender el carácter cristiano de Europa: «El problema de una ética y una cultura duraderas consiste en encontrar una composición de las piezas, por la que se mantengan relacionadas, como hacen las piedras compuestas en un arco. Y yo sólo conozco un esquema que ha probado así su solidez, que atraviesa tierras y edades con sus gigantescos arcos y que lleva a todas partes el elevado río del bautismo sobre un acueducto de Roma». CHESTERTON, GK., *The Thing: Why I Am a Catholic*, Collected Works, Ignatius Press, San Francisco, 1990, vol. 3, p. 156.

tienen otros. Tales rasgos son la política, la filosofía, la teología y la historia. Sería demasiado ambicioso y extenso —además de inane— pretender agotar estos temas. Por eso, aun a riesgo de caer en el otro extremo —el de la simplificación propia de las generalidades— nos contentaremos con una exposición básica que apunte los elementos que San Agustín asume de la tradición grecolatina, el modo en que los cristianiza y los integra en su síntesis original y cómo de allí se difunden a una cultura europea, fecundándola y vivificándola.

ALGUNAS IDEAS DE SU TEORÍA POLÍTICA

El asalto de los godos a Roma en 410 puso de manifiesto la decadencia vi-
driosa de la civilización romana y su configuración social como Imperio. Por eso, una de las cuestiones acuciantes que Agustín se plantea en *La Ciudad de Dios* es precisamente la validez de la Roma eterna y la necesidad de fundar una cultura y civilización auténtica, estable y justa *ab origine*. Y esto está ineludiblemente conectado con la exigencia de unos principios elementales sociales y políticos. San Agustín, decíamos, es uno de los forjadores de aquellas ideas-nervios de Europa. Lo que significa aquí que no va a exponer un sistema político perfectamente configurado en todos sus planteamientos y en sus detalles más nimios. Esto se irá derivando después de lo que él explique y a partir de su explicación —y se plasmará en muy diversos sistemas, según las diferentes interpretaciones que se hagan de la doctrina del Obispo de Hipona—. Lo que él sí hace es, primero, analizar la fragilidad de Roma, no en sus manifestaciones superficiales, sino en sus mismos cimientos. Asumirá luego lo que considere valioso de la concepción política clásica y lo cristianizará enunciando unos lineamientos generales para cualquier orden social y político nuevo que pretenda tener legitimidad de justicia.

De esta forma, San Agustín comienza con un planteamiento bastante es-
céptico sobre la convicción de su tiempo sobre la eternidad de Roma. Por su-
puesto los paganos del siglo v, pero también los cristianos que poblaban el Im-
perio, habían creído que Roma duraría para siempre —o al menos hasta el fin
del mundo—. Y Roma era el poder político más fuerte del mundo, pero tam-
bién la sociedad más civilizada de aquellos días —por eso los bárbaros la aco-
saban, deseando entrar en ella—. Y Roma comienza a romperse en pedazos
en contra de la convicción general. ¿Qué ha pasado para que esto pueda ocu-
rrir?

La explicación pagana es superficial y fácilmente refutable: Roma se rompe porque ha abandonado a sus dioses⁹. Agustín va al fondo y declara que no, que Roma se rompe por haber perdido el sentido de justicia, y sobre todo, por no haberse fundado desde su origen donde debía. Con un mal cimiento, Roma había envejecido —y con ella el mundo— y debía ahora morir para renacer renovada sobre unos cimientos justos y estables. Desde este esquema general, el Obispo va revisando los viejos conceptos políticos de la Roma imperial y les infunde un nuevo y más elevado sentido. Así, el Estado pasa de ser, según la filosofía política de Cicerón, una «empresa del pueblo» que no puede existir «sin la más estricta justicia»¹⁰ —y por esta condición, en opinión de Agustín, nunca ha existido realmente¹¹— a constituirse en «el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes»¹². De esta definición surge y se extiende a toda la vida social de Europa la noción de bien común, que llega hasta nuestro propio tiempo —ya bastante disuelta, a decir verdad— bajo la forma del «interés general» y del «contrato social» de los ilustrados. La ley, en *La Ciudad de Dios*, deja de entenderse como un mero mandato —un especie de deber por el deber precursor del kantismo— al modo de los legionarios romanos, para encontrar su sentido último —la felicidad y la plenitud del hombre en la paz de la trascendencia—, y se matiza y se relaciona directamente con la autoridad, con el servicio y con el orden¹³.

El concepto de orden, clave en la filosofía platónica y plotiniana, clave también en el valor de la *lex romana*, la milicia que la sostenía y el Estado que a partir de ella se configuraba, adquiere en Agustín una dimensión que va más allá de la mera materialidad: adquiere el sentido del por qué y del para qué. Por eso se relaciona con la paz, que es el término al que tiende y esta idea también queda sutilmente distinguida y matizada, además de definida para siempre en un pasaje admirable como síntesis del universo agustiniano y también por su belleza retórica¹⁴. Por oposición a la paz —y al orden, la ley y el Estado— está la guerra,

⁹ CD I, 1; *Sermón 81*, 8.

¹⁰ CD II, 21.

¹¹ CD XIX, 21.

¹² CD XIX, 24.

¹³ CD XIX, 14.

¹⁴ «La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de

cuya concepción grecolatina no era muy distinta de la del oscuro Heráclito, quien la había puesto como «padre y rey de todas las cosas»¹⁵; y todos los pueblos de la Antigüedad —de los egipcios a los romanos, de Asurbanipal al gran Alejandro— la habían asumido como el contundente e indiscutible derecho del más fuerte —es nada menos que una mente tan «humanista» como la de Livio, en plena *pax augusta*, quien no tiene ningún escrúpulo en reconocer que la última razón que tiene el mundo para soportar la ley, el gobierno y hasta los caprichos de Roma es la fuerza de sus legiones¹⁶—. Sobre ese trasfondo cae como algo completamente inusitado y fresco, liberador, la ley evangélica del amor al enemigo y el asombroso testimonio de los mártires. Desde estas categorías y en aquel mundo, Agustín inicia la crítica de la guerra y con profundo realismo sienta las bases de un *ius belli* auténticamente justo¹⁷, que, a través de los siglos cristianos, llegará a cuajar en las doctrinas del Maestro Vitoria y su Escuela de Salamanca, de donde se diversifica en variadas interpretaciones algunas de las cuales —como la Sociedad de Naciones o la Organización de Naciones Unidas— llegan hasta nosotros.

Pero sin duda el gran concepto que en el ámbito social y político genera San Agustín —en el que se integran los anteriores y muchos otros— es la idea de las dos ciudades, la temporal y la eterna, y el principio, origen y medio de cada una de ellas¹⁸. Desde las ideas de justicia, orden y Estado, descubre el Obispo que en su tiempo la levadura del Evangelio en el mundo clásico —la Roma imperial— había germinado en una especie de Estado dentro del Estado, o al margen o por encima de éste. Y sus formas de vida llevan en sí mismas una especie de tensión y conflicto¹⁹. La distinción que hace entre las dos ciudades es sutilmente doble. Por una parte distingue la Roma pagana-clásica del nuevo orden cristiano. Por otra, distingue el orden temporal del eterno. La distinción primera plantea la decadencia del mundo antiguo y su insuficiencia

una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos asignándole a cada uno su lugar», CD XIX, 13, 1.

¹⁵ Fr. 53, DIRK Y KRANZ, *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1969, n. 215.

¹⁶ «... tam et hoc gentes humanae patiantur aequo animo quam imperium patiuntur». LIVIO, *Ab Urbe condita*, I, praefatio.

¹⁷ CD, XIX, 7 y 12.

¹⁸ Evidentemente, en toda la obra, pero de forma especial, los libros XVIII —Paralelismo de las dos ciudades, en donde repasa su historia— y XX —Fines de las dos ciudades, donde atiende a sus motivaciones últimas—.

¹⁹ CD XIX, 17.

para dar respuesta a las nuevas realidades del mundo²⁰. Plantea igualmente la necesidad —y para el Cristianismo tal necesidad es una exigencia— de generar un nuevo orden social y político que busque no sólo continuar la historia sino establecer una justicia acorde con la caridad del Evangelio y el concepto de hombre como *imago Dei*²¹.

Pero para entender adecuadamente esto último —la necesidad y exigencia de un *ordo christianus*— es preciso atender también la distinción segunda: hay un orden temporal y otro eterno, lo cual supone reconocer las contingencias consustanciales al tiempo y la convicción de que la perfección y la perfecta justicia y caridad sólo se alcanzan más allá del tiempo²². En función de todo esto, se viene a decir que es necesario establecer una sociedad cristiana en la que la justicia comience desde el principio: dar a cada quien lo suyo exige primeramente dar a Dios lo que le corresponde: el corazón del hombre. Pero también se viene a decir que por mucho que nos esforcemos, esta sociedad cristiana temporal no puede ser nunca perfecta. Debe buscar la perfección, pero sólo la alcanzará cuando llegue a la Patria verdadera en la eternidad²³.

Sobre este esquema y a partir de él se configurarán, para empezar, los diversos reinos e imperios de los siglos cristianos, y en ellos nace Europa con conciencia de sí misma. Y también sobre este esquema y en esos reinos surgen las famosas tesis de las dos espadas y la primacía del poder espiritual sobre el temporal, la *plenitudo potestatis*, las múltiples querellas entre ambos poderes, sus alteraciones y derivados y se piensan y diseñan las más variadas utopías —desde la de Moro a la de la globalización neoliberal, pasando por Campanella, Vico, Comte...—. También de allí arranca la noción —típicamente europea— de progreso —y no es ni mucho menos Bacon el primero en expresarla, pues ya para entonces eran viejas y diversificadas las doctrinas del Abad de Fiore²⁴, inspiradas entre otras fuentes, en algunos capítulos proclives a la interpretación milenarista de *La Ciudad de Dios*²⁵—.

²⁰ CD XIX, 21; 25.

²¹ CD XXII, 1.

²² CD XIX, 26.

²³ CD XIX, 16-17; y todo el libro XXII.

²⁴ Remitimos al magnífico y exhaustivo estudio de LUBAC, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid, 1988.

²⁵ Todo el libro XX, pero en especial los capítulos 6-14.

ALGUNOS ASPECTOS DE SU FILOSOFÍA

Fue Cicerón, con sus planteamientos estoicos y académicos, quien con su *Hortensio* introdujo al joven Agustín, del encandilamiento de la Retórica, en la Filosofía como camino para la verdad²⁶. Su búsqueda será desde entonces el eje y motor de toda la vida de Agustín. Creyendo seguirla entra en conocimiento del dualismo de los maniqueos y en su conversación descubre el abismo de problemas enormes como el mal, la libertad, la providencia, la misma constitución del hombre. Precisamente porque el maniqueísmo le parece insuficiente para superar esos abismos²⁷, lo abandona al descubrir el esplendor de Platón a través del tamiz de Plotino y sus traductores²⁸, y ve cómo el esquema y las ideas del Fundador de la Academia tenían mayor entidad, consistencia y coherencia que todo lo que había hasta entonces visto —entre otras cosas, más que las tesis escépticas que sostenían los entonces inquilinos de aquella Institución²⁹—. De su admiración por los «platónicos» deja constancia en el libro VIII de *La Ciudad de Dios*, donde reconoce que —aparte obviamente el Cristianismo— es la más alta de las filosofías humanas³⁰.

Aún así, hay elementos en Platón y Plotino que no le cuadran, entre otras cosas porque de la mano de San Ambrosio, neoplatónico como él, y cristiano, va acercándose a la fe en Jesucristo. De esta forma, el largo itinerario filosófico de Agustín ha seguido, a grandes rasgos, las siguientes etapas³¹: su ardor por la belleza —siempre fue un esteticista y es de los más grandes— le llevó a la retórica; en ella, Cicerón le lanza de la búsqueda de la belleza a la búsqueda de la verdad; lo que le lleva a Manes, cuyos seguidores entremezclan la verdad con el bien y el mal; apostando decididamente por el bien, Agustín escapa de ellos y encuentra una integración de todos esos valores —bien, verdad, belleza— en el Uno del neoplatonismo. Y de allí da el salto a la fe. Es un itinerario metafísico gradual y lógico, que sabe reconocer el valor de cada etapa al mismo tiempo que sus insuficiencias y le lleva así a buscar una integración del ser en el interior del propio yo —al modo de Plotino— que se resuelve en último término —a dife-

²⁶ *Confesiones*, III, 4, 7.

²⁷ *Confesiones*, V, 7.

²⁸ *Confesiones*, V, 10, 19; y también V, 13 y VII, 20.

²⁹ CD, XIX, 18, además, obviamente, del *Contra Académicos*.

³⁰ CD, VIII, 1.

³¹ En el tratado *De beata vita*, I, 45, nos traza él mismo ese itinerario.

rencia de Plotino— a una paradójica trascendencia desde su interior al Dios de Jesucristo, cuya presencia descubre en su interior mismo³².

Un punto básico de la doctrina platónica —y plotiniana— es la cuestión del conocimiento y la aceptación del mundo de las ideas. Desde su posición cristiana, San Agustín no podía aceptar sin más la pre-existencia del *tópos noetós*, de forma que pronto reformula la concepción griega. Presenta los elementos clave de su teoría en un diálogo breve, el *De Magistro*, escrito poco después de su conversión. Esta obra, según el propio testimonio de San Agustín³³, recoge una conversación mantenida entre el autor y su hijo Adeodato sobre el problema del conocimiento, del aprendizaje y de la enseñanza, y la redactó al mismo tiempo que editaba los libros *Contra Académicos*, es decir, en torno al año 389.

La primera parte del diálogo trata del lenguaje como base del conocimiento. Para Adeodato, el fin del lenguaje es la sabiduría, tanto en la enseñanza como en el aprendizaje, porque, según le consta por experiencia, cuando el hombre quiere enseñar, habla, y habla también cuando quiere aprender y pregunta. Pero para Agustín, las cuestiones que un hombre propone a otro son más un «enseñar» que aprender, porque cuando un hombre ignorante pregunta, nada ha aprendido con la pregunta misma, sino que ha «enseñado» su propia ignorancia, esto es, ha dado a conocer que quiere aprender. Y de esta forma, concluye Agustín, el fin de toda palabra es la enseñanza. La conclusión del Obispo no es un mero juego de palabras, porque con ella como premisa cambiará de orientación la cuestión epistemológica: no es ya que el hombre «aprenda» —o «recuerde» según Platón—, sino sobre todo que hay alguien que le «enseña». Adeodato objeta que los hombres también usan el lenguaje para los cantos y las oraciones. A lo primero su padre responde diciéndole que los cantos son también una forma de enseñanza o de recuerdo —y esto se acepta también como un fin del lenguaje—. Para lo segundo establece que no son necesarias las palabras en la oración y que si las usamos es porque nos impulsan a acordarnos de Dios. De esta forma, las palabras son signos que sirven para enseñar o recordar³⁴.

En el segundo capítulo se propone el problema: cómo pueden dar significado estos signos que son las palabras. El análisis de un verso de Virgilio sirve no sólo

³² *Confesiones*, X, 37, 38.

³³ *Confesiones*, IX, 6, 5 ss.; *Retractaciones*, I, 12.

³⁴ *DM*, I, 1, 20-26.

para establecer las funciones sintácticas de diversas palabras, sino para distinguir unos signos de otros y poder precisar más la reflexión filosófica. En la segunda parte del diálogo, una vez que se ha visto cuál era el fin del lenguaje, se analiza si el lenguaje cumple o no este fin. Se va entonces de los signos al significado³⁵. Se establece entonces que los significados tienen mayor importancia que los signos. Sin embargo, Adeodato no acepta esto fácilmente y pone objeciones a los argumentos de su padre. Por ello, Agustín precisa el sentido: Debe preferirse a los signos el conocimiento de las cosas que esos mismos signos significan³⁶. No obstante, «*nihil sine signis doceri*»³⁷, ya que quien enseña utiliza o palabras u otros signos.

Esta conclusión va a contrastar con el siguiente paso: hay realidades que se muestran por sí mismas y que por ello no necesitan signos, como son el sol que nos enseña su luz y toda la creación que se nos muestra ella misma sin signos. Se va entonces del «*nihil sine signis*» al «*nihil per signa*». Es necesario conocer un vínculo entre el signo y la cosa que significa, para poder entender el significado. Y aquí está el centro del problema: cómo puede el hombre conocer algo cuando ningún signo ni ningún maestro exterior puede enseñarle. La respuesta viene en la tercera parte del diálogo, en donde San Agustín define la tesis de su doctrina de la iluminación interior: las cosas no las conocemos por lo exterior sino interiormente, por el consejo del Maestro que dentro de nuestro entendimiento nos aconseja y enseña en función de su sabiduría eterna³⁸. En el capítulo siguiente explica la primera parte de la tesis: lo que conocemos, lo hemos conocido interiormente, se hace entonces mención de la memoria y todo el argumento tiene un resabio platónico. También se establece ahí que no puede haber ningún maestro exterior, porque antes de que nadie nos diga nada, ya hemos conocido muchas cosas. ¿Cuál es entonces la utilidad de las palabras y de los maestros? Las palabras no sirven para mostrar lo que llevamos en el interior, porque muchos hombres mienten. Y los maestros tampoco sirven para el conocimiento de la verdad, porque se equivocan demasiado.

Pero como no es el propósito de San Agustín destruir el lenguaje ni la actividad de los maestros, la solución aparece en el capítulo último: las palabras y los

³⁵ DM VIII, 147-150. En el ejemplo de San Agustín se pregunta «*utrum homo homo sit*», es decir, si el hombre *in rerum natura* es el mismo hombre como *verbum mentis* o como *verbum oris*.

³⁶ Cf. DM VIII, 110-120.

³⁷ DM, X, 49.

³⁸ DM XI, 44-51.

maestros son instrumentos que el hombre tiene para que pueda escuchar más fácilmente al Maestro Interior³⁹. Esto es, de alguna forma, lo que él ha experimentado respecto de sus maestros neoplatónicos, en esta misma cuestión sin ir más lejos: a partir de lo que ellos dicen se ha despertado en San Agustín la escucha a Cristo y da el paso a una nueva sabiduría cristiana.

En su posición cristiana también matizará su pensamiento a medida que desde él tiene que dar respuesta a diversos problemas especulativos —como las explicaciones del proceso del entendimiento y del aprendizaje— o prácticos —como la situación política o religiosa de su tiempo y las tensiones sociales que ambas generaban en momentos particulares—. No tenemos lugar ni ocasión para detenernos en estos matices. Pero sí señalaremos que, desde su cristianismo puede superar ya definitivamente el dualismo maniqueo —algo que había empezado a hacer de la mano de los neoplatónicos, sin caer ya en el panteísmo plotiniano. Esta superación es de extrema importancia pues es asumida por la gran tradición occidental posterior, a pesar de las continuas tentaciones maniqueas que contra ella han ido resurgiendo recurrentemente, desde los albigenses y cátaros, los espirituales y los puritanos hasta las redes hodiernas de la llamada *new age* —tan vieja, por otro lado, como el propio gnosticismo—.

La insuficiencia del dualismo maniqueo quedaba patente en sus planteamientos sobre el misterio del mal y las contradicciones a las que a partir de allí llegaba. Sin renunciar a admitir que el mal es una cuestión que supera el intelecto del hombre, San Agustín da una solución muy especial desde sus categorías cristianas. Fulcro de esa solución es la libertad, que Agustín devuelve al hombre de forma plena —frente al maniqueísmo que atribuía al mal no a la libertad sino a la determinación de la materia—. La libertad entraña en sí misma la posibilidad —que no la realidad— del mal. De esta forma, el mal es atribuible a la creatura, no a un hipotético principio absoluto del mal —que llevaría al absurdo de hacer del mal una realidad igualmente absoluta y definitiva—, ni mucho menos a Dios —lo que negaría irracionalmente y con blasfemia la propia realidad divina—. Si el mal tiene su causa en la libertad de la creatura, esto implica que también en ella está el poder hacer el bien —de hecho, para eso le es dada al hombre la libertad⁴⁰—. Y como el mal no puede ser mayor que el bien —precisamente porque su principio no es absoluto—, el bien termina, mediante una conjunción de

³⁹ DM, XIV, 5-12.

⁴⁰ CD V, 10.

libertad y Providencia, venciendo al mal⁴¹. Esta idea sobre el valor supremo del bien sobre el mal es muy cara al corazón occidental y llena desde Agustín la mentalidad europea, y a partir de ella nos hemos esforzado por vencer la injusticia, por rebelarnos contra ella y por progresar en el bien. Y si no siempre lo logramos, esto manifiesta precisamente que nuestra libertad es libre —aunque no siempre elija aquello que debe—.

Por eso, cuando la Revolución Francesa proclamaba la libertad entre sus otros dos fines, no estaba inventando nada, simplemente se hacía eco de uno de los principios perennes de la tradición europea que tiene en el Obispo de Hipona a uno de sus más altos teóricos. Y si los jacobinos pudieron invocar la libertad —como antes de ellos los ilustrados y después de ellos los marxistas y los liberales— fue ciertamente porque Agustín ya había rescatado y purificado ese concepto, dotándolo de densidad y haciéndolo universal.

Es ya un muy repetido tópico, al disertar sobre los filósofos presocráticos, hablar del famoso paso del *mitos al logos*, es decir, de una concepción mágico-irracional de la existencia a una explicación lógico-racional. Habría que decir también que las explicaciones míticas de la antigüedad no eran exactamente ni mágicas ni irracionales, sino simbólicas, lo cual es muy distinto, y en función de ello, tal vez el cacareado paso supusiera más una pérdida de algo importante —el sentido poético, la apertura al misterio— más que el enriquecimiento por el desarrollo de capacidades esquemáticamente rígidas —como muy bien ilustra el propio ejemplo de Aristóteles recordado por Zubiri⁴²—. Pero al margen de esto, y asumido que hay épocas en las que las explicaciones de la existencia son irracionales, y otras racionales, el verdadero paso de una etapa a la otra no lo dan tanto los presocráticos cuanto San Agustín. Los grandes filósofos antiguos, de Tales en adelante, suponen, es innegable, un claro cambio de mentalidad: ya no se toman las cosas acriticamente, sino según una cierta coherencia lógica. Pero este cambio se da en ellos, los intelectuales, las minorías —muy minoritarias— de unos cuantos pensadores y sus discípulos más o menos convencidos. Pero la

⁴¹ CD V, 11.

⁴² «Este hombre, que había escrito en las primeras páginas de su *Metafísica* que el amante del mito es, en cierto modo, amante de la sabiduría, escribe en su senectud: “Cuanto más solitario y abandonado a mí mismo me he ido encontrando, me he vuelto más amigo del mito” (Ross, 668)». ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 56.

sociedad como tal, la gran parte de los hombres, la civilización real y la cultura viva quedaba fuera de sus planteamientos —les eran ajenos, ni los conocían ni los comprendían—. Y seguían viviendo de acuerdo con aquellas categorías «mágicas» e «irracionales». Por eso, unos doce siglos después de Tales y once después de la crítica radical de Jenófanes a la religión antropomórfica, San Agustín pulveriza los planteamientos del paganismo⁴³ con una contundencia que ningún filósofo antes había usado, una contundencia rigurosa, implacable y sarcástica, tan demoledora y tan eficaz que, por fin, a partir de él, comenzará la sociedad a cambiar sus esquemas irracionales en una explicación más lógica —y no sólo en el plano de las divagaciones de los eruditos y los salones de señoras aristocráticas, sino traducida en una vida y una cultura que abandona el paganismo y comienza a vivir en libertad—.

La libertad de pensamiento tiene que vérselas en San Agustín evidentemente con la gracia; y la razón con la fe —ese conocimiento que para él es la gran iluminación intelectual—. El diálogo entre ambas llena a partir de entonces las discusiones filosóficas de Occidente y desde luego las teológicas. Sin ese doble binomio —fe-razón, libertad-gracia— no se entiende la filosofía —ni la historia— europea posterior. Está presente en los siglos siguientes de la Patrística, en toda la Escolástica —basta recordar el «*credo ut intelligam*»⁴⁴ de San Anselmo, o el admirable equilibrio propuesto por Santo Tomás⁴⁵, roto pronto por el nominalismo—, está en la entraña de Lutero, que no alcanza a verlo del todo claro —y en consecuencia en toda la reforma protestante y católica—, y llega a los planteamientos del estado de naturaleza y del deísmo de los ilustrados...

DOS NOTAS SOBRE SU TEOLOGÍA

Al margen de lo que dogmatizan las actitudes absurdas y reductivas del positivismo decimonónico, la Teología ha estado siempre a la base de toda cultura —y cuando positivamente se la ha excluido se ha derivado irremediablemente en una forma sucedánea y lamentable, inhumana, de teología, como ocurrió con el socialismo—. En el caso de Europa y su cultura, tal teología ha sido, en muy

⁴³ Sobre todo en los primeros siete libros de CD.

⁴⁴ *Proslogion*, I.

⁴⁵ Entre los abundantes textos, pueden citarse, a modo de ejemplo: *Summa Theologiae*, I, 1; 2; 43; I-II, 85; III, 32.

grande medida, la de San Agustín, que es sin duda tan inmensa y tan profunda como él mismo. Aparte de lo que ya se ha apuntado sobre la libertad y la gracia, la fe y la razón o la crítica del paganismo y el problema del mal, indicaremos sólo dos puntos de esa teología que nos parecen altamente significativos para la modelación del carácter europeo: la creencia cristiana de la Encarnación y la exégesis bíblica.

El admitir que Dios en Jesucristo ha asumido la naturaleza humana implica para San Agustín —y con él para la gran tradición cristiana— la fundamentación de la dignidad del ser humano⁴⁶. Implica, de alguna forma, el reconocimiento de que la propia divinidad hace de la bondad natural del hombre y, así, de la superación definitiva de todo dualismo: Si el Hijo de Dios se ha hecho hombre, el hombre —ni su alma ni su cuerpo— puede ser ontológica y genuinamente malo, al contrario. De hecho, la Encarnación supone una elevación al estado de gracia de todo lo que es auténticamente humano⁴⁷. Y esto no es una mera discusión teológica reservada a los iniciados. De aquí se desprende directamente el sentido de dignidad humana universal que tan hondamente permea toda la cultura europea —y de nuevo, en contraste con lo que advertimos en otras culturas anteriores o ajenas y extrañas a la nuestra—. Los derechos humanos —invención típicamente europea y occidental— pueden despojarse hoy de su carácter cristiano; pero encuentran en esa doctrina teológica de la Encarnación del Verbo su primer y más radical fundamento y defensa: han nacido de ella.

La otra idea que queremos resaltar de la teología agustiniana —que en esto se inserta plenamente en la tradición patristica, difundida en Occidente sobre todo por él— es la labor de exégesis bíblica. Subrayamos su valor hoy por la enorme diferencia que imprime al Cristianismo respecto de otras religiones como el Islam. En éste, como es bien sabido, desde el siglo XI está cerrada la puerta de la interpretación y hay que entender el texto coránico al pie de la letra, sin hermenéutica posible⁴⁸. En el Cristianismo —que en esto sigue la venerable tradición judía— el texto sagrado no se consideró nunca «descendido» del cielo, sino «inspirado», lo que por sí mismo implicaba la exigencia de una interpretación, de una hermenéutica y hasta de una cierta «actualización». San Agustín,

⁴⁶ CD VII, 31.

⁴⁷ CD X, 29.

⁴⁸ KHALIL, S., *Cien preguntas sobre el Islam*. Encuentro, Madrid, 2003, p. 27.

como los Padres, sigue este camino y nos explica el texto bíblico, palabra por palabra. Pero su explicación no es «material» —o «carnal», como la llama— ni unívoca, sino «espiritual» y múltiple, es decir, atiende al sentido de la letra más allá de la letra misma, y no sólo en un sentido, sino en muchos, variados, contrastados, complementarios, integrados⁴⁹. Esto que puede parecer un detalle sin relevancia en la común labor de un pastor ante sus feligreses es, sin embargo, extremadamente importante para la configuración de la mentalidad europea: poder leer el texto sagrado no en un sentido unívoco sino múltiple, supone y genera una actitud abierta a la existencia, que huye de fundamentalismos e interpretaciones «únicas» para buscar más las diversas facetas de la realidad. A partir de la exégesis patrística —y San Agustín es el Padre más difundido en Occidente— Europa no podrá quedar nunca atada a la materialidad de unos textos, ni siquiera de unas ideas fijas, sino que se elevará siempre, con gran libertad de espíritu, siempre más allá, para intentar descubrir los diversos sentidos de las cosas, sentidos cada vez más ricos, dialógicos, dinámicos, poliédricos y mejor integrados en una unidad coherente y armónica y ciertamente más verdadera que las hieráticas y monistas contemplaciones estáticas de un único aspecto de la realidad.

SU NUEVA NOCIÓN DE LA HISTORIA

Algunas de las más grandes y patentes aportaciones de San Agustín a Europa —y al mundo— se dan en el ámbito de la Historia. Primero, evidentemente, por los testimonios que nos da de su propio tiempo, de forma que es una de las fuentes para conocer esa época. Segundo, porque gracias a él nos llega la obra de importantes historiadores anteriores, no sólo porque él los cita y comenta, sino porque al hacerlo causa que su siglo y los siguientes conserven y transmitan aquellas obras. Pero su aportación valiosísima en este campo se da sobre todo en cuanto al sentido mismo de la Historia, un sentido completamente nuevo para el mundo clásico —y para las culturas ajenas a Occidente—, un sentido que hace saltar por los aires los ciclos de eterno retorno y de periódicas *ekpirosis* y que desde entonces está presente en la concepción europea sobre la historia —y el tiempo, el progreso, y todo lo que ella de alguna forma abarca—. Por esto conviene detenernos un momento en este punto.

⁴⁹ Los libros XV-XVII de CD son claro ejemplo de ello. Vid. también CD XX, 28: «Su intención, al mismo tiempo, era que aprendieran a interpretar la ley espiritualmente, de forma que encontrasen en ella a Cristo...».

Para el mundo clásico, la historia era, de alguna forma, una contemplación de la existencia. Pero una contemplación puede tener siempre distintos niveles según el mayor o menor grado de profundidad de su análisis. Para que la meditación de la propia existencia a la luz de la Historia no se reduzca a una erudición inútil ni carezca de fundamento real, es necesario que en ella se den con armonía —es decir, con tensión ordenada— tres niveles básicos: el nivel de los conocimientos de los hechos de la historia, el de la contemplación de ejemplos y el de la reflexión filosófica. El primero es evidentemente el punto de partida, pero adquiere su sentido cuando se integra en los dos siguientes. De otra forma el nivel de conocimientos se reduciría a un mero archivo de unos saberes eruditos y perfectamente inútiles sin una proyección más profunda —y en eso consiste para buena parte de la historia positivista el hacer de su ciencia—.

Pero la historia no es un mero recuento de hechos, una crónica fría y descarnada del acontecer humano. Cuando los clásicos, al modo de Cicerón, la pensaron como *magistra vitae* y, mucho antes del Cónsul, la divinizaron en musa fue porque descubrieron su belleza y su utilidad para el presente. Esa concepción está presente en las hermosas y extensas páginas de Livio: lo que con ellas pretende es extraer del tesoro de la Historia ejemplos de vida para el pueblo romano⁵⁰. Éste es el segundo nivel, el de la contemplación de modelos: ver reflejada la propia historia en los varones y mujeres que nos han precedido y que, encontrándose en circunstancias análogas, actuaron de tal modo que pueden inspirarnos para actuar en modo parecido o disuadirnos de ello. Este nivel era particularmente importante para la historiografía clásica, pues su concepción de la historia es cíclica: los tiempos vuelven y se repiten eternamente. También el Obispo de Hipona emplea continuamente sus conocimientos históricos en este nivel⁵¹.

Pero, aunque se puedan sacar de ella enseñanzas, la historia no es un fabulario con su didascalia adecuada a cada relato. De ser así, sería perfectamente lícito, como de hecho hace Livio, leyendas y mitos, ya que de ellos también puede desprenderse una moraleja. La Historia es parte de la realidad y por ello, cuando el hombre se le acerca, debe dar un paso más allá y ver en ella no sólo buenos o malos ejemplos, sino contemplarla a ella misma e intentar descubrir el sen-

⁵⁰ *Ab Urbe condita*, I, praefatio.

⁵¹ CD, III, 15; V, 18, etc.

tido que tiene. En esto influye mucho, es obvio, la propia concepción del mundo, del hombre y de Dios que se tenga. Pero también, a su vez, esta contemplación puede ayudar a afinar más precisamente esas concepciones. En este sentido y contra la concepción cíclica del paganismo, San Agustín afirmará la dirección lineal y ascendente de la historia: tuvo un origen —la creación— y tiene un final —el cumplimiento de todo en Cristo: el triunfo de la Ciudad de Dios—. Por eso rebate con fina ironía las teorías de los eternos ciclos⁵². Por eso descubre un «destino» en la historia de los pueblos, un destino que se identifica con la Providencia divina⁵³. Por eso, en el inicio mismo de su obra grande y ardua nos habla de la Ciudad de Dios como de una peregrina en el tiempo, que espera llegar a una morada de paz completa⁵⁴. En la obra de San Agustín los tres niveles de la meditación sobre la historia se encuentran perfectamente armonizados: el nivel de conocimientos prepara y soporta la contemplación de hechos y personas que pueden ayudar a la propia comprensión y estos dos niveles se proyectan a una reflexión filosófica que intenta encontrar un sentido y una dirección al caminar del hombre en el tiempo.

Encontrar sentido y dirección no es el único objetivo del tercer nivel de la meditación sobre la Historia. La reflexión filosófica nos puede llevar también a contemplar al hombre como ser histórico, a descubrir la dimensión histórica de la persona humana y a afirmar esta dimensión como uno de los componentes fundamentales de su ser. En San Agustín, la dimensión histórica del hombre encuentra una explicación consonante con la propia realidad humana: el hombre está inscrito en la Historia, pero esto, lejos de crear sistemas cerrados de valores que se limitan a ciertos períodos de tiempo, abre la puerta a un único sistema perenne —un designio eterno— que en todo caso se acepta o se rechaza, independientemente de las circunstancias históricas concretas.

En *La Ciudad de Dios* se nos muestra un hombre —una humanidad compuesta de individuos a lo largo de los siglos— que debe vivir su dimensión histórica como un compromiso de libertad personal, como una tarea necesaria para alcanzar la propia plenitud. Lo que nosotros llamamos «historicidad» o «dimensión histórica del hombre» en San Agustín sería ese carácter de peregrino o de

⁵² CD XII, 17.

⁵³ CD V, 21.

⁵⁴ CD I, praefatio.

sedentario que tienen respectivamente el ciudadano del cielo y el de la tierra⁵⁵. En efecto, el comportamiento que yo tenga en mi paso por el tiempo determina de alguna forma mi ciudadanía: de este modo se nos alerta sobre la necesidad de construir la propia historia y la historia de la humanidad orientada hacia la Ciudad Eterna. Este compromiso es igual para todos los hombres, ya que todos tenemos la misma naturaleza, según se puede ver por nuestro único origen⁵⁶. Este compromiso implica también la libertad y la responsabilidad moral de cada hombre⁵⁷, más allá de las circunstancias externas⁵⁸.

Por su dimensión histórica, la responsabilidad personal del hombre, unido por naturaleza a sus semejantes, encuentra en la construcción de la Ciudad de Dios una empresa que garantiza la plenitud humana. también por esto San Agustín, al comparar a la Iglesia —entendida no sólo en su parte peregrinante, sino integralmente—, la encuentra superior y más excelente que todo estado y que la misma Roma —que, por otra parte, veía resquebrajada y achacosa—.

El final de la Historia es lo que en buena medida le da a San Agustín la clave para poder interpretarla y darle sentido. Ese final es el hilo conductor del paso del hombre —de la humanidad en general y de cada persona en particular— en el fluir del tiempo. La clave que el Obispo de Hipona encuentra es Dios, que mientras respeta la libertad de los hombres, dirige y ordena todo con su Providencia, según el designio eterno del plan de salvación. Aunque esta concepción permea los veintidós libros, es particularmente en el libro V donde San Agustín la muestra con extensión al tratar del destino y la providencia. Allí, en el capítulo primero, rechaza la casualidad y sobre todo la fatalidad de la Historia y afirma sin rodeos la Providencia de Dios⁵⁹. En el capítulo 8 encuentra algunas tesis estoicas que refuerzan su postura⁶⁰. El conflicto entre la presciencia de Dios —y su voluntad— y la libertad del hombre empieza a apuntarse en el capítulo 9 y se re-

⁵⁵ CD XV, 1.

⁵⁶ CD XII, 21.

⁵⁷ CD XII, 21.

⁵⁸ Por eso, en el capítulo 47 del libro XVIII incluye entre los ciudadanos de la Jerusalén espiritual a hombres que no eran ni israelitas ni cristianos, de la misma forma que en otros pasajes, aludiendo a la parábola del trigo y la cizaña, excluye de la Ciudad de Dios a algunos que aparentan ser ciudadanos suyos.

⁵⁹ Para refutar la necesidad del *fatum* emplea varios capítulos en argumentar contra las supersticiones astrológicas: aunque San Agustín escribía «*contra paganos*» del siglo V, estas páginas tienen tremenda actualidad por ciertas opiniones *new age* y toda la constelación de adivinos y brujas que pulula en nuestros días.

⁶⁰ Concretamente, cita a Séneca, a quien entiende desde sus propias categorías cristianas.

suelve en el 10, donde concilia el libre albedrío y el querer divino. El capítulo 12 es como un canto de reconocimiento y gratitud de la providencia divina. Que la intervención de Dios no anula la libertad, sino que incluso la posibilita, es una convicción que mantiene también en muchas otras obras y se ve ya, como idea-clave de La Ciudad de Dios en el sermón *De Excidio Urbis*. En él habla de los tiempos malos que corren y de la responsabilidad que tienen los hombres en ellos, y concluye con la afirmación de que los hombres hacen a los tiempos y es la actitud de los hombres la que realmente da valor a los hechos⁶¹.

San Agustín quiere mostrar que la historia de Roma, desde su fundación hasta el momento en que él escribe, obedece a un plan divino, que, si bien puede resultar en algunos momentos oscuro, no es por ello menos justo. Este plan divino que se vislumbra en la Historia se desarrolla con un profundo respeto de Dios por la libertad de los hombres: es una primera formulación del «Dios escribe recto en renglones torcidos». Por eso, cuando el Doctor de la Gracia analiza la duración de las guerras y su desenlace⁶² o la ambición de gloria de los gobernantes⁶³, o la misma prosperidad del reinado de Constantino⁶⁴ intenta descubrir qué quería Dios lograr a través de los actos de los hombres. Saber leer el plan de Dios en la historia es saber leer los signos de los tiempos, y es precisamente lo que San Agustín intenta en su obra. Esta lectura la hace en consonancia con la Revelación cristiana y así el plan divino que aparece en *La Ciudad de Dios* no puede tener otro sentido que descubrir el modo en que Dios va llevando a los hombres a la salvación. Con esto se entiende la división que el autor hace entre las dos ciudades: una la Celeste, que se presenta como el término de felicidad y realización plena del hombre, creado por Dios para habitarla, y otra, que sigue el camino contrario. Es interesante notar que a la Ciudad Celeste se llega —según un concepto muy agustiniano— por el camino del amor ordenado⁶⁵, de tal manera que se apunta —y esto tiene consecuencias antropológicas y metafísicas de no poca monta en la cultura europea— que la plenitud del hombre es exactamente el amor personal.

De esta forma se ve cómo San Agustín concibe la Historia como una serie de hechos que dejan entrever la acción de Dios en el acontecer humano, algunas

⁶¹ *Sermón 81*, 7. Obras completas, BAC, Madrid, 1964, vol. VII, 180.

⁶² CD V, 22.

⁶³ CD V, 13.

⁶⁴ CD V, 23.

⁶⁵ CD XIV, 28.

veces de forma directa, normalmente de modo indirecto, de acuerdo con un designio divino y eterno —la salvación del hombre, el triunfo de la Ciudad Celeste—. Este esquema transforma radicalmente la consideración de la Historia en la mente europea y reverbera, a partir de entonces, en muchísimos autores que se resisten a su explicación —como Orosio— o la continúan y extreman —como Bossuet—, o la interpretan de forma diversa —como el Abad de Fiore y su posteridad—, o la reinventan —como Hegel y los utopistas—, pero en todos está presente y viva⁶⁶.

CONCLUSIÓN

Abrimos estas letras evocando los tiempos recios que vivimos y debemos cerrar ya el ciclo de esta reflexión. Que el momento de San Agustín era, en muchos aspectos, muy semejante al nuestro, es algo que se ha dicho repetidas veces, pero conviene no olvidarlo en la coyuntura presente, porque, como Vidal ha recordado no hace mucho, «con la Historia podemos hacer lo que queramos, menos escapar a ella»⁶⁷.

En los días del Obispo de Hipona, Roma —Roma como Imperio y también como mentalidad, como espíritu, como cultura— estaba más que en decadencia: se moría. Los bárbaros que la cercaban y oprimían y aceleraban el funesto y doloroso desenlace buscaban hacerse con los evidentes beneficios de la, hasta entonces, más alta civilización conocida y generada por el hombre; pero eran incapaces por sí solos de asimilar y sostener y, sobre todo, dar un impulso de vida nueva a tanta magnificencia agonizante. En ese contexto sólo el Cristianismo poseía un espíritu al menos tan amplio y tan fuerte como el de la antigua Roma, para renovarla —y pronto se revelaría mucho más alto y noble—. Pero enton-

⁶⁶ CAPANAGA, V., en su Introducción a *La Ciudad de Dios* (ed. cit. p. 72 ss.) recoge en una extensa relación comentada algunos de los nombres que, de una u otra forma, han seguido al Obispo de Hipona: Próspero, Orosio, Eugipio, Salviano, Fulgencio de Ruspe, Cesareo de Arlés, Gregorio Magno, Gelasio I, Anastasio II, Casiodoro, Isidoro, Eginardo, Adalberón, Otón de Frisinga, Heterio, Beato, Rábano Mauro, Hildeberto, Beda, Ruperto de Deutz, Joaquín de Fiore, Roger Bacon, Pedro Lombardo, Gregorio VII, Buenaventura, Tomás de Aquino, Dante, Cusa, Campanella, Lutero, Erasmo, Vives, Ignacio de Loyola, Saint Pierre, Leibniz, Voltaire, Gibbon, Herder, Hegel, Comte, Lebon, Bossuet, Vico, Schlegel, Rougemont, Donoso Cortés, León XIII, Cortés, Guitton, Schütz, Dawson, Maritain, D'Ors.

⁶⁷ VIDAL, C., *España frente al Islam*. La esfera de los libros, Madrid, 2004.

ces el Cristianismo estaba en una cierta posición de fuerza: tras cinco siglos, se había extendido por todos los elementos sociales, dentro y fuera del Imperio, y era algo así como un «valor en alza», y, desde luego, la única forma capaz de aglutinar esfuerzos y catalizarlos en cultura en esas condiciones históricas.

En nuestra hora, hay una Europa —y un Occidente hijo suyo— que no se reconoce a sí misma, que está hundida en una crisis de tal calibre y magnitud que, como hace tiempo indicó ya MacIntyre⁶⁸, raras veces, raros hombres la perciben; y se siente ciegamente segura en el esplendor de su técnica y de su riqueza. Pero por debajo de la fortaleza y abundancia de su desarrollo material —desarrollo que atrae, como entonces en Roma, y encandila a las gentes extrañas—, yace el vacío propio de la debilidad metafísica defendida e instalada por la postmodernidad. Ésta no es sólo la evidente pose de alguno de sus intelectuales —¡si fuera sólo eso, no habría peligro alguno, que *esnobs* siempre los hubo en Europa!—, sino síntoma claro de un cáncer del espíritu: Tras una historia milenaria, por una serie de abandonos y traiciones a nosotros mismos y a nuestro espíritu, hemos llegado a ser hoy débiles, frágiles y perfectamente prescindibles, no ya para las gentes extrañas, sino incluso para nuestras propias categorías postmodernas.

Y junto a esta nuestra decadencia, en torno a ella, presiona el nítido, fuerte y persistente avance de los nuevos bárbaros. Bárbaros de diversas tribus: los que, dentro de Europa —ya los denunció Ortega— sólo piensan en los beneficios del desarrollo del bienestar, olvidando los fundamentos del bien-ser que pudo generar tales beneficios; otros, desde fuera de Europa —y desde los tiempos de Agustín, Europa es mucho más que un mero espacio geográfico— con nuevas cimitarras desoladoras y ardientes, como el desierto en que se forjaron, y con un fundamentalismo que se atreve, ya sin ningún recato, a blandir su único libro, desafiante, frente y en contra de nuestras antiguas, infinitas y borgianas bibliotecas.

Los días de San Agustín eran parecidos a los nuestros. Y también diversos. Ya no es el Cristianismo un valor en alza. Y los nuevos bárbaros —no tan nuevos, que llevan catorce siglos devastando el mundo— carecen del genio creativo, leal y admirado de aquellos nórdicos que envainaron las espadas por respeto a los templos y a las letras. En este contexto se ven, desde nuestra perspectiva, tres salidas posibles. La primera es el abandono, la rendición antes de toda batalla,

⁶⁸ MAC INTYRE, A., *Tras la virtud. Crítica*, Barcelona, 1995.

terminando así de traicionar cobardemente las últimas gotas de nuestro ser europeo —no es necesario decir que tal opción nos parece indigna y extraña a todo lo que hemos sido—. La segunda es resistir con el heroísmo resignado y estoico que propuso Umbral en memorables versos⁶⁹. Es una salida noble, propia de los grandes paganos de Grecia y Roma, de cuya herencia se nutrió Europa. Pero por eso mismo es también una respuesta insuficiente y no plenamente coherente con todo lo que somos —por más que haga justicia a la sublime belleza de nuestra melancolía. Y así, es necesario postular una tercera salida: recuperar los fundamentos y raíces de nuestra cultura, de Europa, y sobre ellos, y desde ellos impulsar una renovación del hombre. Esta salida supone volver de alguna forma al Cristianismo —y a San Agustín— como vertebrador, como forjador de Europa. ¿Tendrá nuestro Cristianismo en el siglo XXI, en la presente encrucijada de la historia, la fuerza necesaria para revivificar Europa? A pesar de que muchos síntomas parecen darnos dura evidencia en contra, en esta vejez del mundo, como el sabio Obispo de Hipona, por nobleza y por fe, por querer permanecer auténticamente europeos, nos sabemos comprometidamente obligados a la esperanza:

«ROMA NON PERIT, SI ROMANI NON PEREANT»⁷⁰.

⁶⁹ «Estamos rodeados, no me asusta decirlo, y hay que hacer la milicia, milicianos de Persia, seamos los hombres/libro del avezado Bradbury, digamos de memoria las venganzas de Orestes, acudamos a Ortega, el vigía de Occidente, aprendamos gramática como párvulos griegos y muramos despacio conjugando la rosa». UMBRAL, F., Discurso de aceptación del Premio Príncipe de Asturias.

⁷⁰ *Sermón 81, 9.*