

SAN AGUSTIN Y LA UTOPIA SEGUN ERNST BLOCH

Nuestro propósito en este breve trabajo es presentar la lectura que Ernst Bloch hace del pensamiento de San Agustín sobre la utopía de la **Ciudad de Dios** en su libro **Principio Esperanza** y hacer un análisis esquemático de dicha lectura con algunos comentarios críticos a varias de sus afirmaciones.

Al comenzar conviene hacer algunas observaciones previas. Por una parte, el pensamiento de San Agustín ha ejercido una considerable influencia en la historia del pensamiento occidental. El sigue siendo el más leído de los "Padres de la Iglesia", hasta el punto de que las revistas especializadas reseñan cada año cerca de cuatrocientos títulos entre artículos y libros dedicados a su pensamiento. Sus obras nos permiten, además, comprender mejor muchos de los fenómenos políticos y religiosos de Occidente así como estudiar, por contraste, los diferentes modelos eclesiales que han servido para describir el papel de la iglesia en el mundo. Por otra parte el pensamiento de Ernst Bloch y de un cierto grupo de marxistas que se han ocupado del problema de la 'utopía', del destino del hombre, de la naturaleza del estado y de la crítica de la sociedad, tales como Garaudy, Gardavsky, Machovec, Kolakowski, entre otros, ha analizado y criticado en general la visión agustiniana sobre tales puntos. Sin duda alguna, las reflexiones de estos autores han tenido un fuerte eco en la manera como los cristianos han concebido en la actualidad la articulación: reino-mundo-iglesia y su tarea en el mundo y en la política.

Nuestra exposición constará de tres partes: una lectura del breve texto de Bloch, una discusión del mismo y finalmente una presentación de los problemas y de las perspectivas que sugiere el tema de la utopía en San Agustín.

LECTURA DEL TEXTO DE BLOCH

El texto puede dividirse en tres partes: 1. Descripción de la evolución del pensamiento utópico desde los griegos hasta San Agustín; 2. Descripción y discusión de los puntos fundamentales de la idea agustiniana de la Ciudad de Dios; 3. El concepto de utopía aplicado a la Ciudad de Dios.

1. Pensamiento utópico desde los griegos hasta San Agustín.

Bloch destaca dos puntos: A. **Las utopías griegas.** Estas son llamadas “sueños” (Traume). En efecto, Bloch da una gran importancia a la utopía como sueño, reivindica esta noción como categoría válida para hablar de la sociedad y de sus procesos sociales, y la considera como “revelación de lo inesperado, descubrimiento de lo que hay de insospechado en nosotros, prospectiva de nuestro rostro de sombra”. Estas utopías poseen algunas características que les son propias: son pensadas para el aquí y ahora (**diesseitig**), en ellas se trata de mejorar la vida, ellas son racionales, ellas ofrecen la felicidad (**Glück**), son inmanentes a la historia mundana y como tales excluyen cualquier contribución extraña y se realizan en este mundo. B. **Crisis del mundo antiguo.** Bloch observa, por una parte, que se dió una profunda dislocación del imperio romano y, por otra, que se sintió la necesidad de nuevos modelos de sociedad ante la incapacidad en que se hallaba el mundo de entonces de ofrecer alguno. Entre esos modelos Bloch señala dos: el ofrecido por Jesús y el ofrecido por San Pablo. El primero proponía un gran salto a lo nuevo. Tal salto consistía en hacer pasar al hombre a una “**tierra nueva**” y eliminaba la posibilidad de que se orientase hacia una interioridad transcendente o hacia el más allá. El segundo confinaba las aspiraciones cristianas a un más allá, percibido como recogimiento interior transcendente y como consolación. En las nuevas circunstancias del mundo antiguo en proceso de disolución, el modelo paulino se impuso y como resultado se produjo en el cristianismo un cambio de orientación: de una renovación radical del aquí y ahora gracias a una utopía social cristiana, la de Jesús, se pasó a la imagen de una institución del más allá, la de Pablo y más tarde la de Agustín. Sin embargo y pese a esta modificación, la utopía social cristiana pasó a la Iglesia, conservando algunos elementos de la utopía estoica. Según Bloch, para haber superado el mundo antiguo y sus crisis, habría sido necesario un nuevo Exodo. Este no se dió y el cambio que se generó fue inmenso: el estado racional, con Zeus, en el mundo, se convirtió en ciudad de Dios, con Cristo, contra el mundo. No obstante este cambio, la ciudad de Dios seguirá siendo una expresión de la utopía.

2. Descripción de la concepción agustiniana de la ciudad de Dios.

Bloch dice que San Agustín establece una clara distinción entre la ciudad de Dios y el estado terrestre (**der Weltliche Staat**). Este es el

ámbito de los malos deseos, contruídos por una voluntad que es mala. Ni la voluntad ni el estado pueden ser mejorados (*verbessert*), sólo pueden ser convertidos, y el objetivo de la conversión es Jesús. Sin embargo, tanto el estado terrestre como la ciudad de Dios se hallan actualmente mezclados, lo que permite que se dibuje, desde ahora, una escatología futura. Esta situación genera, entonces, una situación de compromiso. Bajo la *civitas terrena* existe una condición original mala, el estado es malo; "sin embargo, aun en los estados terrestres puede darse una historia de la curación". Agustín establece así una posible relación entre el estado y la iglesia: el estado terrestre es relativo a la iglesia y le está subordinado, en ésta perspectiva el imperio romano es considerado como el terreno de la ecumene eclesial.

Según Bloch, en una etapa posterior, Agustín se volverá decididamente dualista: no hay sino una historia de la salvación y los estados históricos, inclusive Roma, son enemigos de Cristo, forman el reino de Satanás. En estas condiciones ya no hay ningún compromiso posible: la Ciudad de Dios es la comunidad de los elegidos, por la gracia de Dios, y la ciudad terrestre es la comunidad de los pecadores, enemigos de Dios (*predestinación*). La utopía del estado pasa a ser historia de la salvación orientada hacia el Reino. Esta historia tiene lugar desde Adán hasta Jesucristo, y en todas las épocas los dos estados lucharán entre sí sin llegar jamás a conciliarse. La historia es el archivo de esa lucha, en la cual se percibe la autodestrucción de los estados terrestres y la victoria del Reino de Cristo. La ciudad de Dios será siempre crítica del "poder", de la *libido dominandi*, la cual es característica esencial de la ciudad terrestre. De esta manera Agustín presenta una concepción pesimista del estado. En éste no se da la justicia, él no hace otra cosa sino ocuparse de las luchas que sólo tienen como objeto los bienes terrenales. La ciudad de Dios, por su parte, no llegará a su advenimiento sino al final de nuestra historia.

Puesto que en la iglesia hay pecadores (*corpus permixtum*), ésta no puede confundirse con la ciudad de Dios. Pero en cuanto ella también es reunión de los elegidos (*corpus verum*), se confunde con aquella. La realización final de la Ciudad de Dios tendrá lugar con la aparición del Reino, el cual no es el resultado del esfuerzo humano; su fundamento es un Dios del orden. El Reino es el "*terminum*" de una economía de la salvación en donde el azar y el destino están excluidos. Ni en el mundo presente, ni detrás de éste, sino *después de él* aparecerá la Ciudad de Dios en su realización final, como manifestación suprema de una ciudad atemporal. En este enfoque, dice Bloch, se sigue conservando la perspectiva utópica: la semejanza del hombre con Dios.

3. El concepto de utopía y la Ciudad de Dios.

E. Bloch se pregunta si la Ciudad de Dios es una utopía en el sentido estricto de la palabra. Al comienzo presenta algunos rasgos que, según él, muestran que no es una utopía. En efecto, en algunas ocasiones

parece que la **Ciudad de Dios** es la manifestación de una trascendencia ya existente y que evoluciona en este mundo, en otras se tiene la impresión de que se trata de una trascendencia inmersa en este mundo pero ya realizada en él, en otras el sueño utópico de un magnífico porvenir se le sacrifica a la iglesia ya que dicho sueño se realizaría en ella. Luego, en otras ocasiones, la existencia de la **Ciudad de Dios** es presentada como obra de la gracia divina, que abraza a los elegidos predestinados, no siendo el reino de Dios fruto de la actividad humana sino de la gracia de Dios. Todas estas características alejan, según Bloch, al estado ideal de Agustín de la voluntad utópica propiamente dicha y de la idea de proyecto. No obstante, sigue creyendo que la **Ciudad de Dios** es una utopía porque en la medida en que la gracia da al hombre una disponibilidad para el bien, la **Ciudad de Dios** se coloca por delante, en el porvenir del hombre y vive en él en estado de utopía. Además la comunidad de los perfectos en esta tierra no aparecerá sino al final de nuestra historia.

DISCUSION DEL TEXTO

La lectura del texto de Bloch suscita varios interrogantes en lo que se refiere a la visión que los griegos tuvieron de la utopía, en lo concerniente a la periodización de la crisis del mundo antiguo y en la manera de considerar las figuras de Jesús y de Pablo.

Bloch piensa que las utopías griegas siempre fueron pensadas para el aquí y ahora y que se caracterizaron por ser racionales. Esta afirmación no es totalmente exacta. Es preciso matizarla, pues si bien es cierto que la cultura helénica está tradicionalmente asociada al triunfo de la razón, deja también un considerable espacio a las fuerzas irracionales como lo ha demostrado E.R. Dodds en su obra **Los griegos y lo irracional**. Además, el interés por el más allá, el desinterés por esta vida y la oposición entre el cielo y la tierra no son rasgos exclusivos de la visión cristiana, como lo piensa Bloch. A juicio de éste, se tiene la impresión de que de la utopía y del racionalismo, propios de los antiguos, se pasa a la fe y al irracionalismo cristianos. Dodds, por su parte, en el bello libro **Paganos y cristianos en una época de angustia**, afirma que la oposición entre el mundo celeste y el mundo terrestre, dentro de una óptica dualista, es también característica del pensamiento antiguo griego y romano. Tal oposición fue muy subrayada en la época que estamos analizando e inclusive fue utilizada para justificar una moral. Se observa un creciente desprecio por todo lo que podía ser realizado y soportado en este mundo sublunar. La vanidad de los deseos humanos aparece claramente subrayada en Cicerón, Séneca, Celso y Marco Aurelio. Aún para los poetas clásicos griegos y para Platón, la vida sensible es como un sueño y como un delirio. El mundo sensible es una especie de ilusión mágica, y toda una actitud de resignación fue transmitida a la escuela platónica tardía, tanto cristiana como pagana. Además conviene tener en cuenta el fenómeno de las religiones de misterios, el maniqueísmo y todas aquellas formas de dualismo para las

cuales el mundo sensible es el dominio o el producto de un poder personificado del mal. En un mundo así también el hombre pagano se sentía como un extranjero y un exiliado, y son numerosos los testimonios que tenemos de tales sentimientos. Por su parte, los cristianos, que esperaban la segunda venida de Cristo, se sentían como “extranjeros y peregrinos”, según la **Carta a Diogneto**. En esta época la pregunta sobre el sentido de la vida era corriente, tanto como la pregunta sobre la felicidad. San Agustín, por ejemplo, en el libro XIX, 1.4 de la **Ciudad de Dios** discute y rechaza las doscientos veintiocho teorías éticas posibles que ha conocido Mario Varrón. Para quienes tenían la vieja fe en la divinidad del mundo, el **Timeo** de Platón ofrecía una respuesta: sin los hombres, la perfección del mundo sería incompleta. La existencia humana es una parte de la autorealización de Dios; el mundo es considerado como una escuela de las almas, la experiencia de la vida y del mal constituyen parte necesaria de la educación. Para otros, para quienes el hombre es un extraño sobre la superficie de la tierra, la presencia de éste en el mundo se debe a una caída, castigo de un pecado anterior cometido en el cielo o resultado de una elección errónea hecha por el alma misma.

Estas rápidas consideraciones permiten ver que dentro del mundo griego y romano no estuvo ausente una cierta presencia de lo religioso como tendencia a huir del mundo.

En cuanto a la periodización de la dislocación del Imperio romano conviene anotar que tal dislocación se dió al menos en dos momentos, con características propias: durante el período que corre entre el ascenso de Marco Aurelio al imperio, en 161, y la conversión de Constantino, en 312 y luego durante el período de la invasión de los Bárbaros, la ocupación de Roma, en el 410, y la caída del imperio romano.

En lo que se refiere a la presentación que Bloch hace de Jesús, desarrollada sobre todo en su libro **El ateísmo en el cristianismo**, es menester hacer también algunas importantes precisiones. Para Bloch, Jesús por su actividad y por su palabra ha logrado llevar a término la acción de trasladar al hombre las cualidades reconocidas al Dios del Exodo: sólo los hombres son capaces de rebelarse y de realizar la justicia, el Reino es su creación.

El Exodo, categoría eminentemente bíblica, es muy importante en el pensamiento de Bloch. El éxodo es una marcha ininterrumpida hacia un reino prometido, es una actitud que implica la rebeldía, es el lugar de la prueba y del desafío hasta conseguir las promesas del apocalipsis terrestre. Para Bloch, el reino de la libertad —naturalización del hombre, hominización de la naturaleza— jamás es visto como un retorno, siempre es considerado como un éxodo hacia una tierra prometida, prometida por el proceso mismo, aunque aquella sólo aparezca en lontananza. El éxodo es el tiempo por excelencia de la

revuelta. Para Bloch la figura de Prometeo, que para Marx ocupaba el primer puesto en el calendario filosófico, pasa a un segundo lugar después de Moisés. Con Jesús, el teísmo es abolido como el mayor obstáculo a la dinámica del Reino. Para Bloch, la misión de Jesús, visto como Mesías, no es de orden puramente interior y ético, como lo han pretendido los filósofos y los teólogos liberales. Ciertamente en su enseñanza y en su actividad hay una dimensión interior, pero lo que entonces necesitaba salvación era la tierra, y ésta lo que esperaba era una salvación política y religiosa. Jesús es un rebelde que quiere trastocar los valores existentes. El gran salto consiste en ésto: ofrecer una utopía del Reino que presupone que ningún dios mora en los cielos. Se trata de crear un reino que se afirme como éxodo: un nuevo éxodo escatológico y revolucionario: advenimiento de Dios en el hombre.

Al considerar la persona de Pablo de Tarso, Bloch afirma que éste es un conservador que ha privado al mensaje del maestro de su fuerza revolucionaria. La teología paulina habría pervertido el tema del reino, proponiendo a cambio de una lucha en el mundo la huída hacia la interioridad, y a cambio del reino escatológico el más allá después de la muerte. Acomodándose a la realidad del estado y a la condiciones del valle de lágrimas, Pablo habría proyectado toda la esperanza hacia el más allá y, por razón de su actitud de compromiso, ahogó en el huevo su propia escatología, concibiendo la salvación como algo ya realizado; además, con su teología del sacrificio y de la supuesta paciencia de la cruz, habría matado todo aliento de esperanza.

¿Cuál es el pretendido compromiso de que habla Bloch? Sin duda se trata de la posición que Pablo adoptó, por una parte frente al poder político: hay que obedecer al príncipe y aun orar por él, y, por otra parte, frente a la existencia cristiana: la vida no es sino un lugar de peregrinación y nuestra casa definitiva está en los cielos. Como en el caso de Jesús, también aquí Bloch adopta posiciones muy unilaterales. No puede desconocerse que en San Pablo existe un real interés por el mundo presente y que si bien es cierto que nunca predicó el cambio revolucionario de las estructuras sociales y económicas del mundo de su tiempo, propuso, con todo, las bases para la creación de una nueva forma de relaciones entre los hombres (Gal. 3,28; 1 Cor. 1,27).

Bloch insiste en el hecho de que el cristianismo según el modelo paulino, tal como él lo interpreta, terminó imponiéndose. Desde esta perspectiva es fácil comprender por qué Bloch afirma que con Pablo se pasó de una utopía racional en el mundo, con Zeus, a una ciudad de Dios, contra el mundo, con Cristo. Cuando Bloch habla de Cristo, dice que no se trata ya de Jesús, el rebelde, el hombre, sino del Cristo glorificado y divinizado, que, a su parecer, es una creación tardía que eliminó la fuerza subversiva del "hijo del hombre". Este último debería ser el verdadero título que habría que darle a Jesús, título que no le es dado a Jesús por San Pablo.

En lo que respecta a la doctrina de la escatología conviene recordar que para Pablo, dado que la transformación del mundo en reino de Dios comienza con la muerte y la resurrección de Cristo, la fe en una salvación futura se convierte en la fe en una salvación actual, aunque ésta no se realice plenamente sino en el porvenir. Entonces poco importa que el Reino final venga ya o que se haga esperar. Sin renunciar a la escatología, Pablo la supera ya. En lo que se refiere a la persona de Jesús y a la interpretación de su enseñanza y de su acción bástenos decir, dado el propósito de este trabajo, que muchos de los juicios que Bloch propone, de acuerdo con la más rigurosa exégesis, carecen de rigor científico.

PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS

1. La ciudad de Dios

Para entender bien este libro es preciso recordar que fue una obra escrita a lo largo de trece años (413-426), que es un libro de controversia, y que no es tan sólo un tratado de teoría política. El nombre mismo puede llevar a equivocaciones. Sabemos que él lo tomó de los Salmos (86,3) como un término técnico para expresar la 'comunidad de los santos': **gloriosa dicta sunt de te, Civitas Dei**. Además él lo escogió deliberadamente en vez de la expresión clásica 'res publica' (De Civ. Dei, II, 21).

Señalemos brevemente algunas circunstancias del escrito. El 24 de agosto del 410, los soldados de Alarico acamparon en el Capitolio en Roma. Toda la antigüedad clásica tambaleaba, por decirlo así, ante los invasores. En ese momento todos los sentimientos que habitualmente suscitan las crisis históricas invaden el espíritu de los ciudadanos: la inquietud, la irritación, el miedo, la desesperación. Y unida a todo eso, la necesidad de hallar un responsable de la catástrofe. Los paganos culpaban a los cristianos: el abandono de las antiguas divinidades, protectoras de la ciudad a lo largo de siglos de esplendor, y la conversión de los emperadores habrían sido las causas de la ruina de Roma. Los cristianos, por su parte, atribuían el desastre a la disolución de las viejas virtudes romanas y al aumento de la corrupción de las costumbres por la religión y la moral paganas. En el momento en el que el Imperio se derrumbaba ¿qué debía responder un cristiano a los ataques y a las opiniones de los paganos? El procónsul, Marcelino, cristiano y amigo de Agustín, se dirige al obispo para pedirle consejo. Corría el año 412. Agustín escribe entonces los tres primeros libros de la **Ciudad de Dios**, y más tarde, en el 426, concluirá esa grandiosa obra. Esta es evidentemente una obra de controversia, de ahí que no sea exacto considerarla como un estudio sistemático y definitivo de teoría política, aunque no puede negarse que dicha obra dominó el pensamiento político medieval y aun hoy día sigue siendo objeto de estudio. E. Bloch escogió esta obra como testigo del pensamiento de casi nueve siglos, los que corren entre Jesucristo y Joaquín de Fiore.

Para nuestro propósito, tomemos algunos textos de San Agustín que nos ayudarán a comprender su pensamiento en relación con los planteamientos de E. Bloch.

En primer lugar, ¿qué es la Ciudad de Dios?

Como lo observa Dorothy F. Donnelly, la conceptualización de las "dos ciudades" es anterior a la composición de la obra agustiniana. La idea la hallamos en el estoicismo, por ejemplo en Cicerón, Séneca y Marco Aurelio. También la encontramos en la Biblia y en el comentario al Apocalipsis de Ticonio.

Consideremos ahora los textos de San Agustín.

Primer Texto:

"Ac per hoc factum est, ut cum tot tantaeque **gentes** per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes, multiplici linguarum, armorum, vestium sint varietate distinctae; not tamen amplius quam **duo** quaedam **genera humanae societatis** existerent, quas **civitates duas** secundum scripturas nostras merito appellare possimus. **Una** quippe est hominum **secundum carnem**, **altera secundum spiritum** vivere in sui cuiusque generis pace volentium; et cum it quod expetunt assequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium" (1).

Segundo Texto:

"Fecerunt itaque **civitates duas** amores duo: **terrenam** scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, **caelestem** vero amor Dei usque ad contemptum sui" (2).

Tercer Texto:

"Quod (humanum genus) in duo genera distribuimus; **unum** eorum qui **secundum hominem**, **alterum** eorum qui **secundum Deum** vivunt. Quas

(1) "De aquí que siendo tantos y tan grandes los pueblos diseminados por todo el orbe de la tierra, tan diversos en ritos y en costumbres y tan variados en lengua, en armas y en vestidos, no formen más que dos géneros de sociedad humana, que podemos llamar, conformándonos con nuestras Escrituras, dos ciudades. Una es la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu, cada una en su paz propia. Y la paz de cada una de ellas consiste en ver colmados todos sus anhelos". (Obras de San Agustín. vol. XVI, *La Ciudad de Dios*. lib. XIV, 1. Edición preparada por Fr. José Morán, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958).

(2) "Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial". (Ibid. lib. XIV, 28).

etiam mystice appellamus **civitates duas**, hoc est **duas societates hominum**: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo" (3).

SINOPSIS

Liber XIV,1 Duo genera humanae societatis	Liber XIV,28	Liber XV,1 duo genera
Quae civitates	duae civitates	duae civitates (duae societates)
1) hominum secundum carnem 2) hominum secundum spiritum	1) terrena 2) coelestis	1) secundum hominem 2) secundum Deum
	Duo amores	Mystice Praedestinatio
Dos formas de sociedades humanas Dos ciudades	Dos ciudades	Dos ciudades (dos sociedades)
1) la de los hombres carnales	1) el amor de sí ciudad terrestre	1) viven según el hombre
2) la de los hombres espirituales	2) el amor de Dios ciudad celestial	2) Viven según Dios
		Místicamente Predestinación

En primer lugar es menester observar que en estos textos, la palabra **civitas** no es sinónimo de la palabra **res publica** (estado). En segundo lugar se puede ver que la Ciudad de Dios es considerada como una asociación de individuos que aman a Dios en contraste con los que se aman a sí mismos o aman las cosas de este mundo. Gracias a la noción de los "dos amores", san Agustín divide toda la humanidad en dos grupos, el de los que viven según la carne y los que viven según el

(3) "He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo". (Ibid. lib. XV, 1).

espíritu. Esta concepción de la Ciudad de Dios se refiere solamente a unos individuos y a la naturaleza de su amor. Nada se dice acerca de una institución particular sobre la tierra. Sin embargo encontramos otros textos en donde aparecen algunos elementos que dificultan un poco la sistematización del pensamiento de Agustín. En estos textos observamos, por una parte, que la Ciudad de Dios es una "ciudad eterna" y que, en cuanto tal, está conformada por la Trinidad, los ángeles fieles y una porción predestinada de hombres, y por otra que la Ciudad de Dios es una entidad visible e institucional en el cuadro de la historia de la salvación. Los miembros de las dos ciudades están mezclados en la historia, sólo al final de ésta, en el Reino, las dos ciudades, la de Dios y la del diablo serán separadas. La Iglesia visible no es aún ni el Reino ni la Ciudad de Dios, tan solo lo prefigura como signo de éste.

No hay que olvidar que San Agustín ha precisado su pensamiento a lo largo de varias polémicas que tuvo que afrontar: de una parte, la confrontación con Pelagio lo llevó a tener que expresar su teoría de la predestinación de una manera radical y absoluta, sin compromiso de ninguna naturaleza, identificando la Iglesia no con una comunidad visible de hombres sino con la comunidad invisible de los elegidos, conocidos tan sólo por Dios; de otra parte, la confrontación con el donatismo hizo que acentuara el papel de la Iglesia institucional y visible, presente en este mundo como una sociedad organizada que posee la autoridad de predicar el evangelio y de conferir los sacramentos, esta sociedad es la Iglesia católica.

Pelagio

El hombre no está corrompido por el pecado
El hombre es capaz de salvarse por su propio esfuerzo.

Agustin

La naturaleza del hombre ha sido profundamente corrompida por el pecado original. El hombre es esclavo del pecado.

GRACIA-PREDESTINACION

Donato

Una Iglesia de los puros.
Los sacramentos no pueden ser ofrecidos por los pecadores.

Agustín

Los sacramentos son signos de la Gracia.
La Iglesia tiene el poder de darlos.

2. El estado y el poder

Hay dos textos de San Agustín, citados por E. Bloch, de los cuales nos vamos a ocupar ahora ya que tienen una especial relación con la naturaleza del estado:

1. "El fundador de la ciudad terrena fue fratricida..." (La Ciudad de Dios, lib. XV)
2. "Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos?" (La Ciudad de Dios, lib. IV).

Estos textos nos permiten ver que San Agustín se coloca dentro del "realismo político". En efecto, esta corriente de pensamiento político subraya el hecho de que el interés individual y el poder constituyen los factores más fundamentales de la vida política y social. Platón ya había puesto en boca de Trasímaco, en el diálogo sobre la República, la idea de que la fuerza es el factor más importante en la sociedad humana. Trasímaco declara que "la justicia no es otra cosa sino el interés del más fuerte" (Rep. I,338c). Platón, sin embargo, en nombre de su idea de justicia condena esta posición. La noción realista del estado que tiene San Agustín desemboca muy a menudo en una concepción pesimista de la política. El segundo texto al cual hemos hecho referencia podría interpretarse de dos maneras: 1. Entre el estado y la actividad criminal no habría sino una diferencia de grado. Ambos son organizaciones construidas sobre la fuerza para oprimir a los hombres; el estado no sería, por consiguiente, sino la cobertura visible de la ciudad del diablo. El estado sería la ciudad terrestre y ésta sólo tendría al egoísmo como fuente y fundamento, nada bueno podría salir de ella. Habría que dejarla desaparecer. 2. El estado se halla bajo el dominio del mal, sólo hay una manera de rescatarlo de dicho dominio: haciendo del estado un instrumento de la Ciudad de Dios, sometiéndolo a la justicia.

Desde San Agustín el pensamiento político cristiano ha oscilado entre estas dos interpretaciones. Para Lutero, por ejemplo, la política es la ley de la espada: los cristianos deben refugiarse en el mundo interior de la conciencia y soportar el estado. Más recientemente, los "nuevos filósofos" franceses, tales como B. Henri-Lévy y Glucksmann expresan a través de sus escritos una idea muy pesimista del estado, en particular del estado totalitario: "fuera del estado se comienza a vivir, allí donde cesa el estado comienza el hombre". Para dichos autores dentro del estado jamás se sale de las relaciones de dominación. La iglesia católica, por su parte, se ha inclinado hacia la segunda interpretación del texto agustiniano y en ella ha basado su práctica política.

Agustín también discute, en su gran obra, la noción de **res publica** que Cicerón había ofrecido. Según ésta dicha noción, (la cosa pública), supone la justicia. Para San Agustín, si la **res publica** es la cosa del pueblo, y si no hay pueblo a menos de que éste forme una sociedad por la aceptación de un derecho, y si no hay derecho allí donde no existe la justicia, tampoco habrá **res publica**. Pues bien se pregunta Agustín, si la justicia es la virtud que atribuye a cada uno lo que le es debido, ¿qué tipo de justicia es aquella justicia humana que sustrae al hombre mismo del verdadero Dios y lo somete al dominio de los demonios? En pocas palabras, la esencia del argumento de San Agustín es que no puede haber justicia en un hombre que no sirva a Dios.

Así, ningún estado (pagano o cristiano) puede ser una verdadera **res publica**. Si la **civitas terrena** existe a causa de una caída, si la **civitas terrena** y la **civitas Dei** están mezcladas en la tierra, si la realización definitiva de la Ciudad de Dios es sólo posible en una vida más allá del tiempo histórico, y finalmente, si esta vida es para los miembros de la Ciudad de Dios un 'peregrinaje' del alma hacia el Reino, es evidente que la verdadera justicia, y en consecuencia una verdadera **res publica**, no pueden ser establecidas en este mundo. Agustín piensa que la **res publica** debe ser redefinida (**La Ciudad de Dios**, lib. XIX, 24). Acepta que Roma tuvo un momento de esplendor, no a causa de la justicia sino a causa de su organización y del vínculo que mantuvo unido al estado. Tal vínculo no es la justicia — pues la noción de justicia no entra según Agustín en la definición del estado— sino las voluntades humanas unidas en la consecución de objetivos comunes. Esta idea acerca del estado no se impuso después de San Agustín; en efecto, cuando el estado se volvió cristiano, el ideal cristiano de justicia y el concepto de estado dejaron teóricamente de ser contradictorios.

Preguntemonos ahora cuál fue la posición de Agustín con respecto al estado. ¿Hay que rechazarlo completamente? ¿Tiene el estado una función en la historia humana? ¿Los intereses de los individuos y los intereses del estado son necesariamente antitéticos? Es evidente que San Agustín, aunque no cree que sea posible establecer una verdadera **res publica**, desarrolla una teoría sobre el papel del estado. Las respuestas a los problemas suscitados sobre estas cuestiones hay que hallarlas en el hecho de que las dos ciudades están entremezcladas en la existencia temporal. Aun el estado es una parte de la Providencia de Dios y por ello tiene una función en la historia humana (**La Ciudad de Dios**, lib., V, 21). La tarea del estado es la de mantener la paz y puede realizar esta tarea porque tiene la autoridad y el poder para conservar el orden. La función del estado es por tanto la de mantener un orden que haga posible una paz temporal. Y aunque dicha paz no puede ser jamás comparable a la verdadera paz que se tendrá en la ciudad eterna de Dios, no se la puede minusvalorar: mientras las dos ciudades están entremezcladas, también nosotros nos valemos de la paz de Babilonia, afirma Agustín (**La Ciudad de Dios**, lib. XIX, 26)

3. Observaciones críticas

¿En qué sentido podemos afirmar que la Ciudad de Dios es una utopía? Las consideraciones de E. Bloch nos llevan a hacer las precisiones siguientes:

1. La Ciudad de Dios no es una utopía, si tal término se interpreta en el sentido de que es una cosa que no tiene "lugar", es decir que es un "sueño". La Ciudad de Dios es, en efecto, una realidad ya comenzada pero todavía no realizada plenamente.

2. No es una utopía, si se le considera, a la manera de otras utopías sociales, como una concepción de perfeccionamiento y de cambio social y político en la inmanencia de la historia humana.

Es en este sentido que se habla con precisión de "utopía". En general, todas las utopías hablan de la esperanza de alcanzar un fin (telos) ideal en este mundo; no se fundamentan en verdades sobrenaturales y no son el resultado de una revelación ni de una intervención divina. Agustín, en cambio, mira la historia humana dentro de un plan divino de salvación; para él hay en el punto de partida una promesa y al final la realización de esa promesa. Es Dios quien dirige la historia hacia su realización, el hombre cree y obedece.

3. La Ciudad de Dios es una "utopía" si se entiende la palabra conforme al uso dado hoy en día por muchos teólogos (Moltmann, Metz, entre otros), como la espera definitiva de la realización del hombre en el Reino de Dios.

Comparando la posición de E. Bloch con la de San Agustín a este respecto podemos hacer el siguiente esquema:

UTOPIA

Bloch

(Docta Spes)

- a) Es pensada para el aquí-abajo
- b) Se trata de mejorar el mundo
- c) El hombre se apoya en la racionalidad.
- d) Propone la felicidad como resultado de la acción humana.
- e) Es inmanente.
- f) Se realiza aquí en la tierra.

Agustín

(Beata Spes)

- a) Es pensada para el más allá
- b) Las preocupaciones de este mundo no son importantes. El hombre es un peregrino.
- c) El hombre se apoya en la fe.
- d) La felicidad es ofrecida como resultado de la gracia divina.
- e) Es trascendente.
- f) Comienza aquí y se realiza plenamente en el más allá.

En su análisis, Bloch, es consciente de que la Ciudad de Dios no es una "utopía" conforme a los elementos fundamentales que a su parecer deben caracterizar toda utopía. Sin embargo no le niega este título porque, de una parte, cree descubrir en la obra de San Agustín el impulso hacia el futuro y hacia lo nuevo (**novum**) y de otra piensa que la dimensión escatológica del cristianismo, transmitida por San Agustín, ha tenido una considerable influencia en los movimientos mesiánicos de la historia. Aceptado todo esto, de lo que se trata ahora, dice Bloch, es de secularizar el contenido religioso de la esperanza cristiana.

El esfuerzo de Bloch por fundamentar la utopía del Reino sin el apoyo de la fe de Israel y de la fe cristiana es una tentativa interesante pero, a la postre, frustrante. Como lo ha señalado Ch. Ducocq, la promesa bíblica está caracterizada por un excedente. La resurrección o la victoria sobre el mal es un signo de eso. Este excedente no hace inútil la protesta contra la explotación aunque pueda ser utilizado, y de hecho lo ha sido, para ahogar esa protesta. Pero querer mantener ese excedente sin la fe trascendente en el Dios de Israel es no evaluar de manera razonable nuestra condición humana. Bloch recurre a la dinámica de la materia para fundamentar en última instancia la dinámica de la esperanza. Abandona así el terreno concreto y angustioso de nuestra historia real para adentrarse en el mundo del mito. Nada prueba que los deseos, los sueños, los anhelos, los mesianismos activos desemboquen en la utopía y en el Reino, como si gozasen para ello de una garantía en el movimiento de la materia. Se trata, en este caso, de una transformación mítica de la garantía trascendente dada a Israel. Esta evocación del mito muestra que conservar el contenido de la promesa, como pretende Bloch, sin dar crédito al que promete conduce a un sueño sin fundamento: en efecto, no tiene muchas bases evocar la posibilidad de vencer la muerte en una historia que ha estado marcada desde sus orígenes por ésta. Si, según Bloch, el principio de su filosofía es: 'S todavía no es P', y si lo real se desarrolla hacia lo posible, uno puede preguntarse qué hace que lo posible sea posible? La esperanza no se interesa solamente por el 'todavía no', por aquello que debe realizarse, se interesa también, y de manera radical, por la 'nada', por la muerte. Todo el mundo sabe, por la experiencia histórica, cómo es de difícil fundamentar a los ojos de los filósofos la esperanza humana como valor.

Para terminar este breve estudio conviene añadir algunas palabras sobre el interés que la obra de Bloch ha suscitado en los círculos intelectuales. Ante todo hay que decir que su obra ha tenido una mayor resonancia en los medios teológicos, tanto católicos como protestantes. Los escritos de Jurgen Moltmann, de los teólogos de la "teología política" de J.B. Metz y de la más reciente teología de la Liberación son prueba de éso. Estos autores han desarrollado una crítica de la sociedad y han subrayado la necesidad de crear un porvenir más justo para los hombres. A partir de su fe cristiana se han asignado como tarea establecer una correcta articulación entre las siguientes categorías: el Reino, el mundo y la Iglesia. Sus planteamientos se hallan ciertamente, en algunos aspectos importantes, bastante lejos de las ideas agustinianas de que hemos hablado. La realidad del Reino engloba al mundo y a la iglesia. La categoría "reino" empleada por Jesús para expresar su más profunda intención se refiere a la utopía realizada del mundo escatológico; es la realización satisfactoria de toda la creación (el hombre y la naturaleza) en Dios, liberada definitivamente de toda imperfección y penetrada por lo divino. El "Reino" realizado es la salvación en su estadio final. El "mundo" es el lugar de la realización histórica del Reino. En la situación presente el mundo está marcado por el pecado. Es así como el Reino se construye contra las fuerzas del

anti-reino. Se hace preciso un proceso de liberación para que el mundo reciba el Reino y desemboque en su realización. La "iglesia" no es el Reino, es tan solo el "signo". Hay pues que articular en un orden correcto estos tres términos: el **Reino**, primera y última realidad que engloba a todas las demás; el **mundo** que abre el espacio en donde el Reino entra en la historia y en donde se realiza la iglesia misma; la **iglesia** que se esfuerza por realizar de manera anticipada el Reino en el mundo. En conclusión el Reino es efectivamente la **utopía cristiana** que tiene que ver con el destino final del mundo, se halla comprometido y en germen en el proceso histórico y se manifiesta allí donde se construyen la justicia y la fraternidad (aun con limitaciones e imperfecciones) y donde los pobres son respetados como agentes de su historia. Hemos visto cómo se hace inevitable considerar el aspecto eminentemente teológico de la esperanza. Esto hace que nos preguntemos en qué sentido el método de Bloch es filosófico. No se ve muy claramente, pues a menudo se apoya en una filosofía atea de la esperanza para plantear su interpretación de la Biblia y al mismo tiempo se apoya sobre su interpretación de la Biblia para demostrar e ilustrar sus tesis filosóficas. Todo el mundo sabe hoy que las pruebas de una filosofía no se hallan en la Biblia. En Bloch parecería que la razón filosófica y la autoridad de la Biblia se propusiesen la tarea de la demostración. Sea lo que fuere hay que decir que el pensamiento de Bloch ha tocado problemas fundamentales del hombre y se inserta en un clima de diálogo que es, desde todo punto de vista, necesario para nuestro tiempo. En su obra, la persona de Agustín aparece inevitablemente como alguien que ha marcado con su influencia el proceso histórico y la reflexión de Occidente.

Universidad Nacional

BIBLIOGRAFIA

San Agustín, *Obras. La Ciudad de Dios*, vol. XVI-XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Bloch, E. *Le Principe Esperance*. Traducido del alemán por Françoise Wuilmart, París: Gallimard, 1976. (*Principio Esperanza*, Tomo II, Madrid: Aguilar, 1979).

Bloch E. *El ateísmo en el cristianismo*. Traducido del alemán por José Antonio Gimbernat, Madrid: Taurus, 1983.

Bougas, T. 'Du même à l'autre. Pour une philosophie du futur' *Revue de Metaphysique et de Morale*, 88 (1983) 35-51.

Dodds, E.R. *Les Grecs et l'irrationnel*. París: Flammarion, 1977.

Dodds, E.R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.

Donnelly, D. "The City of God and Utopia: a Revaluation". **Augustinian Studies** 8(1977), 111-123.

Ducoq, Ch. "Un atheisme biblique". **Lumière et Vie**. 156 (1982), 69-81.

Fortin, E. **Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustin**. The Saint Augustin Lecture 1971. Villanova University, 1972.

Fortin, E. "Augustine's City of God and the Modern Historical Consciousness". **The Review of Politics** 41(1979), 323-341.

González-Caminero, N. "Ernesto Bloch". **Gregorianum** 54(1973), 131-177.

Hurbon, Laennec. **Ernst Bloch, Utopie et Espérance**. Paris: Du Cerf, 1974.

Markus, R.A. **Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine**. Cambridge University Press, 1979, 45-71.

Martin, R. "The two Cities in Augustine's Political Philosophy" **Journal of the History of Ideas** 33(1972), 195-216.

Masset, P. "Une utilisation philosophique de la Bible" **Nouvelle Revue Théologique** (1980), 481-496.