

## EL DE CIVITATE DEI DE SAN AGUSTÍN EN LA PERSPECTIVA ROMANA DE LA GLORIA

Oscar Velásquez

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica

### Resumen

En este trabajo, el autor se propone mostrar la significancia de *gloria* en la Cosmovisión de los Romanos de la Epoca Clásica, y cómo esta concepción tiene un papel importante en el pensamiento de San Agustín, especialmente en su monumental *Ciudad de Dios*. Parece especialmente relevante que las ideas de *ciuitas Dei* y *ciuitas terrena*, encuentren en el concepto de *gloria de Dios* y *gloria terrena* un elemento más para su explicación, después de ser definidas y aclaradas por *amor*.

### Abstract

(In this paper, the author intends to show the significance of *gloria* in the Worldview of the Romans of the Classical Age, and how this conception plays an important role in Saint Augustine's thought, especially in his monumental City of God. It seems especially relevant that the ideas of *ciuitas Dei* and *ciuitas terrena*, after being defined and distinguished by *amor*, find in the concept of glory of God and *gloria terrena* an additional element for their interpretation).

Al interior de un tema muy trabajado por los estudiosos de San Agustín, como es la presencia en el pensamiento de este autor de motivos de la tradición latina clásica, este estudio intenta hacer manifiesta la importancia que el concepto romano de *gloria* tiene para una comprensión más cabal de su obra cumbre, la *Ciudad de Dios*. Se ha tomado aquí especialmente en cuenta el libro quinto del *De Civitate Dei*, en que la concepción romana de *gloria* es ampliamente discutida por Agustín, y donde los esfuerzos del Obispo por establecer las diferencias dejan también en claro sus intentos serios de conciliación. De manera semejante, se aportan pruebas para mostrar cómo el concepto de *gloria* romano es utilizado por San Agustín para expresar los contenidos esenciales de la 'ciudad terrestre', en contraposición con la 'ciudad celeste'; aquí se constituye el nudo temático de

toda la obra, cuando, junto al *amor* que define a cada ciudad, es la *gloria* divergente de cada una la que testimonia la fundamental diferencia que las separa.

Los registros computacionales confeccionados en los últimos años de la totalidad del vocabulario de San Agustín se han constituido en un factor determinante en los estudios de su pensamiento en general, siendo particularmente valiosa la ayuda de estos instrumentos, en forma más específica, en la investigación de tipo filológico y léxico<sup>1</sup>. Una lectura atenta de sus resultados en torno a *gloria* y otras formas léxicas de la misma familia, lleva a la conclusión de que el término es fundamental, por su riqueza y contenido, en la comprensión del *De Civitate Dei*; es posible no sólo evaluar el porcentaje y número de apariciones de voces como *gloria*, *gloriar*, *gloriosus*, sino también revisar la incidencia relativa –pero no por eso en ocasiones menos relevante– de términos como *fama*, *famosus* o *victoria*. En ninguna otra obra de Agustín tiene *gloria* una manifestación tan significativa como en la *Ciudad de Dios*, no sólo por el número de entradas, sino por la calidad efectiva de ellas para una comprensión más completa del conjunto de esta extensa obra.

Se supone que estos datos son de gran utilidad para el investigador, si bien no tienen de por sí una verdadera importancia sino en la medida en que esta información se integra en el marco de hipótesis de trabajo, o incluso de tesis acerca de aspectos del pensamiento del autor. Estos aspectos pueden tener una validez mayor o menor, o conducir a consecuencias de significación igualmente variable en el estudio de la obra de Agustín, pero su impacto en la metodología del trabajo no puede ser menospreciado.

En el caso específico de esta investigación, estos datos computacionales vinieron más a corroborar conclusiones ya obtenidas por la lectura y estudio de los escritos de nuestro pensador, que a constituirse en el inicio de éstas. Pero el encuentro con estos datos ha sido sin duda altamente beneficioso en la elaboración, clarificación y, en

<sup>1</sup> Los editores del *Augustinus Lexicon*, en proceso de edición mediante fascículos, decidieron en 1980 consagrarse a la tarea preliminar de realizar una Concordancia Agustiniiana. Para ese objetivo se transcribieron los textos críticos ya preparados de San Agustín, de modo que existe una concordancia que está completa en la actualidad y aprovisionada en el banco de datos del Centro de Cálculo de la Universidad de Würzburg. Hay acumuladas allí cinco millones veinticinco mil palabras, que pueden ser localizadas en forma rápida y cómoda en listados que dan una referencia doble al lugar en la obra y en la edición utilizada, con un contexto de 10 a 15 palabras (“Key Word in Context”). La CETEDOC Library of Christian Latin Texts, del Laboratorio de Informática de ciencias humanas de la U. Católica de Lovaina en Louvain-la-Neuve, ha producido por su parte un CD-ROM con la sigla CLCLT-3 (1996). Esto forma parte de los objetivos del Cetedoc de realizar una Patrología informatizada desde fines del s. II hasta el s. XV. Este CLCLT-3, en dos volúmenes, contiene textos patrísticos desde los orígenes hasta el 735, y obras medievales desde el 736 hasta fines del s. XV.

especial, fundamentación de los estudios efectuados<sup>2</sup>. De este modo, entonces, me he propuesto tres hipótesis de trabajo:

- a) que el concepto de *gloria* y sus derivados tiene en San Agustín tanto un origen bíblico como grecorromano;
- b) que tanto el concepto bíblico como el grecorromano, si bien son claramente discernibles, se han, en cierto modo, fundido y contaminado en Agustín, de suerte que ha surgido de allí una concepción de rasgos nítidos y novedosos;
- c) y que tal concepción está inseparablemente unida a la originalidad, igualmente relativa (puesto que también ha sufrido un proceso semejante), del concepto de *Civitas Dei*.<sup>3</sup>

En el libro XXII del *De Civitate Dei*, San Agustín (Ciu. XXII, 29,4) explica el significado del versículo de Lucas “y toda carne verá la salvación de Dios” (3,6). Razona que toda carne verá al Cristo de Dios cuando juzgue a los vivos y a los muertos. “Es como si dijera”, afirma, “en mi carne estaré cuando vea a Dios”. Pero como Dios es espíritu, lo veremos en espíritu. Hay entonces un “rostro del hombre interior” que permite decir al Apóstol: “nosotros, en cambio, contemplando con el rostro descubierto, como en un espejo, la gloria del Señor, nos transformamos en la misma imagen, *de gloria en gloria*, como en el espíritu del Señor” (2.Cor. 3,18). La cita la trae Agustín con razón aquí, pues ella encierra para su razonamiento una enorme trascendencia. En efecto, se hace equivaler la gloria del Señor a un espejo, que nos permite transformarnos en la semejanza misma de Dios. Y así, *desde la gloria hasta la gloria* caminamos hacia Él, como de revelación en revelación, accediendo a su presencia. Se deja así en evidencia que es *de gloria in gloriam* como se desenvuelve la vida total del cristiano<sup>4</sup>.

Ahora bien, al explicar a grandes rasgos su extensa obra, Agustín afirma que los ciudadanos de la ciudad celeste peregrinan, mezclados y confundidos con los ciudadanos de la terrena, “hasta que se separen en el último juicio” (Ciu. I, 35). Como lo afirma a continuación, Agustín espera exponer el origen, desarrollo y fines de ambas “*propter gloriam Civitatis Dei*” (ibid). La expresión *de gloria in gloriam*

<sup>2</sup> Parte de estas conclusiones habían sido presentadas previamente en un estudio más esquemático (cf. “*Gloriosissimam civitatem Dei*. Un estudio acerca de *gloria*”, Revista *Augustinus*, vol. 121-122, Madrid (1986) 285-89.

<sup>3</sup> En relación con la obra *Ciudad de Dios*, utilizo la sigla Ciu.

<sup>4</sup> “En esta construcción preposicional”, se afirma, “tenemos la total simultaneidad de posesión y expectación que es la base de la piedad neotestamentaria” (*Theological Dictionary of the NT*, ed. G. Kittel, vol. II, p. 251).

termina por señalar, en consecuencia, en el plano de la historia universal del hombre, un proceso que no es otro que la gesta de salvación de la *civitas*, esto es, *de la comunidad organizada* que ha sido constituida por Dios desde la creación de los ángeles y de la humanidad, hasta su desarrollo y consumación al final de los siglos. De un modo semejante, en la historia de los individuos hay una peregrinación espiritual del alma cristiana, en la que se hace presente, por la esperanza, la posesión de los bienes futuros.

La gesta de salvación es para Agustín la historia de la manifestación paulatina de Dios a la humanidad. Esta manifestación tiene un desarrollo ascendente hasta Cristo, y desde Cristo hasta la consumación del siglo. El Antiguo Testamento muestra claramente este aspecto *hierofánico* de la gloria de Yahvé, cuyo término principal en el hebreo bíblico, aunque de ningún modo el único, es *kâbhôd*. Siendo Dios invisible a los ojos humanos, se manifiesta por su *kâbhôd*. Se muestra en la tormenta de truenos y en la teofanía del Monte (Ex. 24.16: “La gloria de Yahvé descansó sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió por seis días”; Ps. 97,1ss: “Los cielos anuncian su justicia, y todos los pueblos ven su gloria”, V.6). La gloria de Yahvé muestra, así, claros elementos cosmológicos, en especial en su relación con el cielo: se presenta en medio de una realidad ígnea y resplandeciente, si bien no hay al parecer una relación directa de la gloria con lo esplendoroso. En efecto, *gloria*, en cuanto término latino, con su equivalente griego *kléos*, ‘rumor, fama, gloria’, no testifican al parecer relación alguna con ‘luminosidad’ o un concepto parecido; por otra parte, no hay antecedentes que puedan relacionar *gloria* con *claritas*. Del mismo modo, el sentido fundamental del término hebreo *kâbhôd*, es el de ‘abundancia’, ‘honor’, ‘gloria’, con una significación, que se podría considerar básica, de ‘peso’ (como su adjetivo *kâbhed*, ‘pesado’). Ahora bien, esta manifestación divina, propuesta hacia el futuro, toma luego un matiz escatológico (Is. 66,18 ss: “Yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas; vendrán y verán mi gloria”). Cristo, en efecto, es el Señor de la gloria, el Logos del Padre. De ahí que el Apóstol, al recordar en 2 Cor 3,7 ss. el misterio antiguo de Moisés, en quien los hijos de Israel no podían fijar su mirada “por causa de la gloria de su rostro”, afirma: “Porque si aquello que era pasajero, fue glorioso, ¡cuánto más glorioso será lo permanente!” (v.11)<sup>5</sup>. Así es como concluye con la afirmación ya dicha: *de gloria in gloriam*.

<sup>5</sup> La referencia al Antiguo Testamento es Éxodo 34, 30, y la versión latina “propter gloriam vultus eius” (el original griego: διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου) puede conducir a un error de apreciación. El texto hebreo utiliza el verbo *qâran* (cf. *qâran*, ‘cuerno’, ‘símbolo de

Esta gloria que proviene de Dios en relación con su voluntad creadora y salvadora, recibe del pueblo de Dios la respuesta proporcionada; es decir, este pueblo proclama a su vez la grandeza de Dios, dándole gloria. La ciudad peregrina “dice a su Dios”, afirma Agustín, “tú eres mi gloria y quien levanta mi cabeza” (Ps.3, 4; Ciu. XIV, 28). La agrupación concorde de quienes glorifican al Dios verdadero es la *Civitas Dei*. El concepto de gloria permite en este contexto establecer esta concordancia (“sirven en ésta unos a otros en caridad, los que mandan, decidiendo, los súbditos, obedeciendo,” *ibid*); y hace más comprensible el porqué se habla de la creación de un pueblo en torno a Dios (“esta se gloría en el Señor”, *ibid.*), y se reitera la existencia en el tiempo del hombre de una nación itinerante, histórica, imagen especular de Cristo, que es creación del Verbo y que peregrina hacia Él. De este modo, *gloria* es signo de la revelación de Dios, y *gloria* la respuesta de su pueblo. En esta perspectiva puede hacerse más comprensible por qué *gloria* está más cerca de la palabra que de la luz, si pensamos que la revelación, más allá de los acontecimientos hierofánicos, consiste fundamentalmente en un verbo que se trasmite mediante una escritura sagrada; y el pueblo de Dios da *gloria* a su Señor con actos que culminan en palabras de acción de gracias.

En esa perspectiva, quizás, pueden cobrar mayor significación las primeras palabras del prólogo dirigido a Marcelino en la *Ciudad de Dios*: “He asumido la tarea de defender la *gloriosísima ciudad de Dios* con esta obra emprendida a instancia tuya y adeudada por promesa mía, frente a los que anteponen sus dioses a su Fundador, ya en este decurso de los tiempos cuando, viviendo de la fe, va peregrinando entre los impíos, ya en la estabilidad aquella de su eterna morada, la que hoy espera por la paciencia hasta que la justicia se convierta en juicio, y que luego ha de alcanzarla por excelencia en su victoria última y en su paz perfecta”. Hay una correspondencia entre el ciclo total de la gloria y la serie total de la historia de la humanidad que peregrina hacia Dios; con una diferencia tal vez importante: que, cuando termina la historia, es la gloria la que alcanza precisamente su plenitud verdadera.

Por otra parte, en lo que respecta a la visión especialmente romana del concepto, y continuando la línea trazada por Salustio y

---

poder’), cuyo significado es, en ese orden según W. Gesenius, ‘lanzar rayos’, o ‘lucir cuernos’ (de allí la representación de Moisés con cuernos). Quizá basados en la idea de ‘poder’ (¿‘peso’?) la Septuaginta traduce δεδοξασμένη: ‘glorificada’, para decir que la apariencia de su rostro estaba, por decir así, glorificada por la manifestación de esos cuernos. ¿Estará correcto W. Gesenius (*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*) al dar este único caso con el sentido de ‘send out rays’? El cromatismo óptico acecha constantemente al sentido de gloria.

Cicerón, Agustín ha de hacer luego el análisis del concepto de *gloria* en el libro V de la *Ciudad de Dios*. Se trata de una revisión en profundidad de los aspectos principalmente romanos. A diferencia de las múltiples veces en que menciona el tema de la gloria, se concentra ahora específicamente en el estudio del concepto. Se revela sin duda en torno a esta palabra una idea prestigiosa, de vastas resonancias políticas. Se puede considerar la segunda parte del libro V de la *Ciudad de Dios*, en especial desde el capítulo 12 y ss., como un verdadero tratado ‘acerca de la gloria’. Es allí donde San Agustín se dedica a una revisión cuidadosa y apasionada de la influencia de este concepto en el alma de Roma. Los romanos, afirma, si bien como las otras naciones -exceptuados los hebreos- adoraron dioses falsos, “sin embargo” (es de notar aquí el alcance del adversativo *tamen*), “ávidos de alabanza, eran generosos de su dinero, y deseaban una gloria inmensa y riquezas honestas”<sup>6</sup>. Continúa Agustín: “Amaron la gloria apasionadamente, quisieron vivir junto a ella, por ella no dudaron morir. Dominaron las otras pasiones por la pasión inmensa de esta sola” (*Ciu.* V, 12). El adversativo *tamen* (‘sin embargo’), como se puede advertir, revela más bien un contraste que un rechazo de la comentada actitud de los romanos. Agustín considera el deseo de gloria entre los romanos más propiamente como una ambición purificadora de otras ambiciones menos dignas de alabanza. Siguiendo de cerca a Salustio<sup>7</sup>, el Santo ve en el deseo de gloria la fuerza poderosa que mueve los espíritus de los hombres a las grandes acciones. “Esta avidez de alabanza, por tanto, y pasión por la gloria (*cupido gloriae*) hizo aquellas muchas cosas admirables, laudables claro está y gloriosas según la estimación de los hombres”<sup>8</sup>.

En relación a los motivos que podrían impulsar a los humanos con mayor fuerza a sobresalir entre los hombres, hay ciertas razones que los llevan a emprender acciones que mueven el acontecer histórico y que fuerzan a los tiempos a plegarse, por decir así, al arbitrio de la voluntad. Los que tales acciones inician son movidos por ideales, maneras de pensar y de ver el acontecer del mundo, a las que sirven con mayor o menor entusiasmo. Pero a veces son inducidos también por razones más personales; entre éstas, surge en algunos potente e irrefrenable el deseo de hacer perdurar su nombre con gestas ilustres. Ellas llevarán de boca en boca la memoria de sus actos, le darán renombre. La breve duración de su vida mortal se verá así magnificada

<sup>6</sup> Salustio, *Conjuración de Catilina*, VII, 6. Sigo la edición de A. Ernout, Paris 1980 (1941).

<sup>7</sup> San Agustín cita a Salustio, op. cit. VII, 3: “Hasta tal punto se había apoderado de ellos el amor de la gloria”.

<sup>8</sup> *Ciu.* V, 12.

por la permanencia del recuerdo. Quizá se pueda ver una relación de lo que comentamos con *clarinada*; y *classicus* era el nombre del ‘trompetero’ que llamaba a los comicios centuriados. La lengua latina utilizaba *calo* con el sentido de “proclamar”, cuyo equivalente griego era *καλῶ*, “llamar”; a esta familia podemos añadir el ya mencionado “κλέος”, ‘rumor’, ‘fama’, ‘gloria’<sup>9</sup>. De esa manera, la fama de los paganos está ligada íntimamente al reconocimiento por parte de los conciudadanos; mientras que la verdadera gloria, en la consideración de Agustín, no depende de la aprobación de los hombres, sino de la voluntad y la gracia de Dios<sup>10</sup>.

En los inicios de *La guerra de Yugurta*, Salustio analiza también este mismo asunto relativo a la gloria. Es la ‘virtud’, afirma, y no la fortuna, la que rige los destinos humanos, y al hombre más falta la industria que la fuerza o el tiempo. La virtud y la industria señalan una capacidad del espíritu, el que “cuando marcha hacia la gloria por el camino de la virtud, es sobradamente fuerte, poderoso y preclaro, no necesitando de la fortuna”<sup>11</sup>. Una simple mirada al texto nos indicará que la gloria nace del espíritu, que es “dux atque imperator vitae mortalium”, regido por la virtud. No se muestra en el hombre que es “cautivo de sus malvados deseos”, ni en quien, en vez de regir al azar, se deja regir por él. Debe existir, por tanto, en el hombre que aspira a la fama, voluntad de dominio de los acontecimientos y confianza en el poder de la naturaleza humana. Pero a más de eso, debe poseer un sentimiento de grandeza –que la gloria transfiere–, por la que, de mortal, el hombre llega a ser eterno<sup>12</sup>.

El concepto de gloria ocupa un lugar destacado tanto en el análisis de *La Conjuración de Catilina* como de *La guerra de Yugurta*. Si bien la gloria, que es obra del espíritu, piensa Salustio, es inmortal, las obras corporales desaparecen por su parte en poco tiempo: “las acciones ilustres del ingenio son inmortales como el alma”; y agrega... “el espíritu incorruptible, eterno, conductor del género humano, actúa y tiene todo sin ser el mismo tenido” (*La guerra de Yugurta, II*). El hombre, entonces, que marcha hacia la gloria por el camino de la virtud, cuyas acciones son fruto del espíritu –rector de la vida humana–, equipara la actividad de su poder espiritual a la

<sup>9</sup> Con los datos que se poseen actualmente, no parece posible hallar en *gloria* una conexión con la idea de ‘claridad’. Ernout-Meillet, p. 277, no la considera; ver, en cambio, E. Tifou, *Essai sur la pensée morale de Saluste à la lumière de ses prologues*, Paris 1974, pg. 85 n. 35.

<sup>10</sup> Cf. V. Hand, *Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis*, Hamburg 1970, pgs. 20-22.

<sup>11</sup> Salustio, *La guerra de Yugurta*, I.

<sup>12</sup> Salustio, loc. cit.: “Pro mortalibus, gloria aeterni fierent”.

perenne gloria de la virtud. Los actos buenos son de por sí relevantes; quienes los realizan, comparten su grandeza. Es, pues, más conveniente buscar la gloria que reporta el espíritu. Así, entonces, son los hombres los que deben esforzarse por sobresalir; porque es preciso evitar el “pasar la vida en silencio, como las bestias”. El hombre, así, se procura esforzadamente un estado de renombre común con los dioses,<sup>13</sup> pues la breve vida de los mortales sólo podrá prolongarse por la gloria de una virtud preclara y eterna<sup>14</sup>.

El *excursus* de San Agustín sobre la gloria en el *De Civitate Dei* cita extensamente a Salustio. Es claro que ambos asignan una importancia fundamental a la virtud como fuente de una gloria más verdadera que la material, la que está basada en elementos de menor valor<sup>15</sup>; y que la relación de la gloria con las acciones guerreras –en Salustio, como San Agustín claramente lo ve– es porque la “virtud” tiene en esas circunstancias la ocasión de destacarse a través de ellas<sup>16</sup>. San Agustín encuentra aquí sin duda ciertos elementos perfectamente utilizables para su propio concepto de gloria, a la par que se sirve de sus elementos negativos o simplemente humanos para construir con ellos un cuadro sólido y significativo de la “ciudad terrena”. Hay una virtud más alta, piensa San Agustín, no aquella que se contenta con el testimonio de los hombres, sino con la aprobación de la propia conciencia (*Ciu.* V, 12,3). Así como hay una virtud personal e íntima, así también hay una gloria interior<sup>17</sup>.

Es claro, entonces, que la aspiración a la fama es un valor esencial del romano, siendo el reconocimiento de la comunidad, es decir, de su familia, específicamente la *gens* y la *societas* a la que pertenece, un elemento esencial del sentido de su vida. De ahí que haya que considerar a la gloria más como un valor político que filosófico<sup>18</sup>; y esa es la razón por la que en el concepto romano de gloria tienen tanta importancia la patria y sus valores. Es especialmente en Cicerón donde ello se hace más evidente. La patria y la familia forman un todo que puede ser sinónimo de “ciudad”<sup>19</sup>. Se trata de una gloria centrada en el conjunto organizado de los ciudada-

<sup>13</sup> Cf. “alterum nobis cum dis”, *La conjuración de Catilina* I.

<sup>14</sup> “Virtus clara aeternaque habetur”, *ibid.*

<sup>15</sup> “Nam divitiarum et gloria fluxa atque fragilis est”, *ibid.*

<sup>16</sup> “Ut esset ubi virtus eorum enitesceret”; “et cupiditate laudis et gloriae multa magna fecerunt”; *Ciu.* V, 12, 2. Ciertos aspectos del concepto de *gloria* en Salustio pueden ser estudiados en B. D. MacQueen, *Plato's Republic in the Monographs of Sallust*, Bristol 1981, en especial, pgs. 62-70.

<sup>17</sup> “Nam gloria nostra haec est: testimonium conscientiae nostrae”, 2 Cor. I, 12; *Ciu.* V, 12, 4.

<sup>18</sup> Ver la discusión sobre este punto en V. Hand, *op. cit.*, pgs. 16-17.

<sup>19</sup> Cf. É. Tiffou, *op. cit.*, p. 89, n. 43: “Sa gloire il la doit à sa fonction”.

nos en la república<sup>20</sup>. A pesar de ciertas vacilaciones, en Cicerón la gloria es uno de los conceptos claves de su visión política<sup>21</sup>. El servicio a la patria abre el camino al renombre, y su propia vida fue testimonio de esta actitud frente a la fama. En el *Sueño de Escipión* culmina, a mi parecer, esta visión romana de la gloria. Hay un aparente rechazo de ella, pero sólo porque aquí Cicerón encuentra una misión más alta para el estadista de la república. Es la virtud misma, piensa Cicerón, la que “debe llevarte desde sus seducciones al verdadero *decoro*”<sup>22</sup>. La “virtud” del estadista es ahora *divina*<sup>23</sup>, pues así como los dioses celestes ordenan el universo todo, así el gobernante modera la patria<sup>24</sup>. Se trata de una vida de acción, virtuosa, que se basa en la contemplación del universo. En esa situación, la gloria presente significa muy poco en relación con la futura. Llegamos así, aspecto digno de tenerse en cuenta, a una gloria ligada al cosmos y a la divinidad. “Has de mirar siempre estas cosas celestiales y despreciar las humanas,” afirma Escipión el Africano<sup>25</sup>. Se trata de una virtud ejercida en la perspectiva de la ciudad, de una ciudad vista en su contexto cósmico, y de un cosmos que es, a su vez, *templo* de la divinidad<sup>26</sup>. En la parte más luminosa de ese templo, habita, por decir así, la gloria escatológica de los hombres ilustres<sup>27</sup>.

Esta visión ciceroniana de la gloria posee, por cierto, claros elementos griegos (se habla de la influencia de Posidonio y de Antfoco de Ascalón), cuyo impacto sobre el pensamiento romano se dejó sentir en forma importante. De hecho, Escipión, en una perspectiva platonizante, se muestra en el *Sueño* como un verdadero rey-filósofo, el más alto contemplador de la realidad celeste y el máximo modelo de estadista. Teoría y práctica, en efecto, conviven en armonía en el filósofo rey de la *polis* de Platón. De un modo semejante, Cicerón no alaba sólo al hombre de acción, sino también al de vida teórica, asimilando la obra del estadista a la del dios del universo. Este tema se encuentra también en Aristóteles<sup>28</sup>. Importa sí dejar en claro que el

<sup>20</sup> “Pour eux, la gloire est une notion collective que intéresse essentiellement la cité”, op. cit., p. 89.

<sup>21</sup> Cf. *De imp. Cn. Pomp.* III, 7; *Pro Archia* X, 23; XI, 28-29.

<sup>22</sup> *Somn. Scip.* 17.

<sup>23</sup> *Somn. Scip.* 18: “deum te igitur scito esse”.

<sup>24</sup> Dice G. Luck, en “Studia divina in vita humana”: “The Somnium proclaims that both philosopher and statesman, represent the highest ways of life...” (*The Harvard Theological Review*, vol. 49 (1956), p. 217.

<sup>25</sup> *Somn. Scip.* 12.

<sup>26</sup> “Ese Dios, de quien este templo es todo lo que ves”, *Somn. Scip.* 7.

<sup>27</sup> F.E. Rockwood, *Scipio's Dream*, London 1974, pg. VIII, dice: “Throughout the Dream two thoughts are uppermost, the reality of the heavenly life and the way to its attainment”.

<sup>28</sup> G. Luck, en op. cit. p. 210, dice: “In raising the life of pure speculation, *bíos theoretikós*, to the highest place, he follows Plato and Aristotle, perhaps also Posidonius”.

pensamiento romano, asimilando el contexto del pensamiento griego, aporta al concepto de gloria determinaciones propias a su condición de estado guerrero, administrador y expansionista; y San Agustín lo había advertido<sup>29</sup>.

La evidente atribución que los romanos hacen de la gloria a la ciudad, es decir, a su república, es para San Agustín un elemento fecundante de su propia *civitas*<sup>30</sup>. No duda, en consecuencia, en llamar también *república* a su ciudad celeste, que, como la romana del *Sueño*, tiene a su vez como territorio la cósmica vastedad de las regiones celestes. “Los servidores de Cristo”, afirma, “sean reyes o príncipes, jueces, soldados o intendentes, ricos o pobres, libres o esclavos, de uno u otro sexo, deben tolerar incluso la peor y la más vil república, si es necesario, y por esta tolerancia procurarse un lugar *esclarecido* en aquella como santísima y augustísima curia de los ángeles y celeste república, donde la ley es la voluntad de Dios” (Ciu. II, 19).

Hay una estrecha relación entre esta república romana que engrandece la virtud guerrera, y la idea de *victoria*, la que se supone obtenida por tal calidad de virtud. De esta manera, toda victoria que favorece los fines de la república es considerada por ello gloriosa<sup>31</sup>. A medida que avanza en su análisis histórico de Roma, San Agustín va perfilando con trazos más nítidos la perspectiva de la ciudad celeste y de la ciudad terrena; y es precisamente en esos instantes comparativos en que el concepto de gloria adquiere su máxima nitidez e importancia<sup>32</sup>. A menudo es el concepto bíblico de gloria el que le proporciona elementos centrales en la elaboración de su *Ciudad de Dios*, y es el concepto romano el que le proporciona ideas para el de *ciudad de los hombres*. Cuando la pasión por la gloria es mayor que la búsqueda de la gloria de Dios, se puede entonces establecer una característica histórica que permite discernir, con un valor universal, en toda la historia humana, dos categorías de seres racionales: unos, los que “amaron más la gloria de los hombres que la de Dios” (Mat. X, 33; Luc. XII, 9; Ciu. V, 14), y otros, los que restituyeron la gloria de una vida virtuosa “a la gloria misma de Dios, por cuya gracia eran tales” (Ciu.V. 14). El príncipe de la romana

<sup>29</sup> “¿Y me responderán que sin esas guerras continuas, sucediéndose ininterrumpidamente, el imperio romano no podría haberse acrecentado hasta tal punto a lo largo y a lo ancho, y adquirir así una gloria inmensa?” (Ciu. III, 10).

<sup>30</sup> Como, por ejemplo, en Ciu. III, 10 se dice: “decenter his artibus Roma crevit”; cf. Salustio, *La conjuración de Catilina* II, 1.

<sup>31</sup> Ciu. II, 20: “En tanto que se mantenga en pie, dicen, en tanto florezca, rica en recursos, gloriosa en sus victorias, o mejor todavía, estable en su paz, ¿qué nos importa lo demás?”

<sup>32</sup> Ver, por ejemplo, Ciu. V, 14; XIV, 28.

república, como lo afirma Cicerón, “debe ser alimentado por la gloria”<sup>33</sup>, mientras que los que destacan en la celestial, deben al menos superar la pasión por la gloria con el amor a la justicia y a la verdad, pues este vicio es enemigo de la fe si “es mayor en el corazón la pasión por la gloria que el amor de Dios” (Ciu. V. 14).

Agustín tiene el cuidado de no condenar el concepto ni la idea de la búsqueda de la gloria. Conocía claramente la inmensa influencia de la idea de la gloria en el alma de los hombres y de la sociedad de su tiempo, por lo que, piensa, no se la puede desarraigar completamente del corazón. Sabía que era posible decir, con la Escritura, “cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios” (Ps. 86,3); lo que él rechaza es la equivocada dirección de objetivos, la perversión de valores que, en la práctica, la concepción romana de la gloria implicaba. Pero como hábil retórico y conocedor profundo del lenguaje de persuasión, junto a su amor apasionado por la fe revelada, maneja un concepto familiar y esencial en la mentalidad de su tiempo. Su objetivo es establecer la búsqueda de la gloria de Dios como una pieza importante de un discurso apologético y político del catolicismo, frente a un imperio cuyas estructuras se resquebrajan. La versión bíblica de gloria, por su parte, entra de lleno en su visión personal del concepto. La versión romana le permite, a su vez, establecer comparaciones entre las dos ciudades y atenuar cualquier posible concepción maniquea de la historia. El contenido político de la gloria romana hace posible dar al concepto bíblico de pueblo y de ciudad de Dios un alcance ético y ontológico. La búsqueda de la gloria adquiere las características de una imagen de lo que son las categorías últimas del universo racional de una humanidad itinerante, que ha surgido de Dios y que va en camino hacia Él. En esta ciudad celeste, las acciones de sus ciudadanos se encaminan a engrandecer la gloria de Dios (como que ya habían sido creados por su gloria), así como en la otra ciudad la virtud guerrera dilata y preserva la gloria del imperio. El amor por la gloria de la patria romana da renovados motivos de gloria en relación con la patria celestial. En resumen, hay sólo *una* ciudad que puede ser llamada gloriosa en sumo grado, y ésta es la “gloriosísima ciudad de Dios”.

San Agustín constata, de este modo, la existencia de un mundo escindido en dos agrupaciones de seres racionales (que incluye a los ángeles y demonios, y a los hombres que habitan una y otra *ciudad*), cuya conducta difiere en relación con la gloria. Esto le permite crear símbolos tan poderosos como aquellos que el concepto de gloria

---

<sup>33</sup> *Meditaciones Tuscultas* 1, 2, 4: “Honos alit artes omnesque accenduntur ad studia gloria”; cf. Ciu. V, 13.

humano provee a la ciudad terrena; esto estimula, además, su espíritu en la conveniencia de la búsqueda de tales signos. Si la gloria levantó un imperio, con cuánta mayor razón, piensa, podrá levantar la grandeza de la república de Dios. Frente a los Escévolas, Curcios y Decios, notables por su virtud cívica, propone a los mártires de la Iglesia católica<sup>34</sup>. La violación de la célebre Lucrecia, y su posterior suicidio, es ocasión para magnificar la actitud de las vírgenes cristianas violadas en el saco de Roma. Ella, “mujer romana, muy ávida de alabanzas”, prefiere el suicidio a la deshonra. Las vírgenes cristianas, habiendo padecido lo mismo, viven, puesto que llevan “dentro la gloria de la castidad”<sup>35</sup>.

La victoria, por otra parte, ese elemento de tanta importancia en el concepto humano, adquiere en la gloria su verdadera perspectiva. Es por la guerra como se llega a la victoria, y ésta se busca por el deseo de la gloria<sup>36</sup>. Es, además, por la guerra como se obtiene la paz. Los ciudadanos de la ciudad terrestre, como lo afirma San Agustín, “ansían llegar por la guerra a una paz gloriosa” (Ciu. XIX, 12). Los ciudadanos de la celestial, luchan en esta vida, peregrinando hacia Dios, hasta el día en que su república “obtenga la victoria última por excelencia y la paz perfecta” (Ciu. I, prólogo). La lucha por la paz verdadera supone en el cristiano el concepto de victoria definitiva. Su arma principal es justamente la humildad, que enfrenta a la soberbia guerrera y eleva a los seguidores de Cristo hacia la manifestación de la gloria de Dios por la gracia. La ciudad de Dios, además, recibe una gloria adicional –si bien bíblica, también muy romana– por la difusión entre los hombres de su renombre. La verdad cristiana, al suplantarse a los dioses, se difunde por todas partes “ingenti fama et praeclarissima celebritate” (Ciu. II,3).

El aspecto cósmico y escatológico de la gloria, patente en la visión bíblica, obtiene también en el sueño de Escipión su confirmación romana. Creo que es necesario insistir una vez más en esto. Pero el contraste que San Agustín realiza entre victorias mortales y definitivas, da mayor realce a la contraposición entre una gloria precedera y una inmortal, que alcanza hasta los últimos tiempos. La presencia del Cristo escatológico coincide con la manifestación últi-

<sup>34</sup> San Agustín establece importantes relaciones entre la idea del martirio y el concepto de gloria. Ver, por ejemplo, Ciu, V, 14; XX, 13: “...quanto erit acrior impetus belli, tanto maior gloria non cedenti, tanto densior corona martyti?; Ciu. XXII, 19, 3: “ut indicia gloriosorum vulnerum”; Ciu. XXI, 8, 9: “gloriosissimi Stephani”; Ciu. XX, 13: gloriosissimorum martyrum”.

<sup>35</sup> Ciu. I, 19, 3: “Habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientiae”.

<sup>36</sup> Ciu. V, 12: “Así, esta avidez de alabanza y ansia de gloria realizó aquellos muchos hechos admirables, laudables, es cierto y gloriosos según la estimación humana”.

ma de su gloria. La vida del hombre terreno no es otra cosa, desde este punto de vista, que el intervalo, la espera de aquella aparición gloriosa de Cristo –ligado ya a la esfera física del universo por la gloria de su resurrección– en que “con clarísima transparencia” (Ciu. XXII, 29,6) veamos a aquél “como es”,<sup>37</sup> y “se realice lo que se ha escrito: ‘seré saciado, cuando se manifieste tu gloria’”<sup>38</sup>.

A través de toda la *Ciudad de Dios*, la contraposición entre ciudad celeste y ciudad terrena ha permitido a San Agustín establecer un paralelo constante entre el cristianismo y el paganismo. Su planteamiento principal está en que fueron dos amores los que dieron origen a las dos ciudades, “a saber, el amor de sí misma hasta el desprecio de Dios, a la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí misma, a la celeste” (Ciu. XIV, 28). En esas circunstancias, el concepto de gloria viene inmediatamente a continuación de este paso textual, dando a entender con ello que es en la *gloria* donde se manifiesta, por decir así, simbólicamente esta polaridad metafísica de las dos ciudadanías. Así, entonces, continúa: “En consecuencia, aquélla se gloria en sí misma, ésta, en el Señor; puesto que aquélla busca la gloria de los hombres, para ésta, en cambio, Dios, testigo de su conciencia, es su máxima gloria”. Si el amor es el fundamento originario de las dos ciudades, la gloria se manifiesta claramente como la expresión simbólica de este mismo fundamento, de donde surge la historia total de la humanidad. De ese modo, es Cristo, el Señor de la gloria, quien es ahora el objetivo de toda acción relevante en la ciudad de Dios, y toda manifestación de su gracia es revelación de su gloria. Y es precisamente la ciudadanía de Dios –puesto que participa de la revelación de su gloria– la que conoce a Dios, y es ella misma la que adora a su Señor, dándole gloria, de modo que de ella pueda decirse, en su alabanza: “Ésta es la gloriosísima ciudad de Dios, ella conoce y venera al Dios uno” (Ciu. X, 25; cf. Ps. 72).

---

<sup>37</sup> 1 Juan 3, 2.

<sup>38</sup> Ciu. XXI, 24, 5; Ps. 16, 15; cf. Ciu. XX, 19.