



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**“EL HOMBRE CRISTIANO,
¿ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO?”**
La noción de tiempo histórico de Agustín de Hipona

T E S I S

que para optar por el grado de:
Maestro en Historia

presenta:

Alfonso Argote D' Santiago

tutora:

Dra. Pilar Gilardi González
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

México, CDMX | Ago 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Programa de posgrado:

Maestría y doctorado en Historia

Título:

“EL HOMBRE CRISTIANO, ¿ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO?”.

La noción de tiempo histórico de Agustín de Hipona.

Modalidad de graduación:

Tesis

Que para optar por el grado de:

Maestro en Historia

presenta: Alfonso Argote D' Santiago

Tutora:

Dra. Pilar Gilardi González

Instituto de Investigaciones Históricas

México, CDMX | Agosto, 2017



**FACULTAD
DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Programa de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme permitido realizar esta investigación en aras del apoyo a estudiantes que estamos en el proceso de consolidación académica y profesional. Aprecio también al Posgrado en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, particularmente de la Maestría, por permitirme formar parte de su espacio y conocimientos que a diario se forjan en dicha entidad en todos los niveles: sociales, culturales, filosóficos, históricos y políticos. A los coordinadores la Dra. Rosa del Carmen Martínez Ascobereta y a mi queridísimo Dr. Jorge E. Traslosheros Hernández, ya que –pese a las adversidades– me supieron guiar en un proceso bastante complejo que es el de construcción de conocimiento histórico en la consolidación de esta investigación, además del tramitológico dentro de la misma Universidad.

Así como, extendiendo mis gratificaciones a la Dra. Pilar Gilardi González por haberme tenido la paciencia y persistencia –además de su constante crítica– en cuanto a la conformación de este ejemplar, como una muestra de lo complejo que es el camino de la investigación y de conjugación entre la praxis histórica y los planteamientos teóricos que la conforman: ese liado camino de la “explicitación del contenido, desde el horizonte de acción y enunciación”. Junto con la ayuda de mi directora antes descrita, destacó la orientación teórica y filosófica del Dr. Alfonso Mendiola Mejía, Investigador del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, quien desde el principio me ayudó a penetrar en los temas que trato a lo largo de la investigación, asimismo mostró su disponibilidad cuando necesité consultarlo por su profunda y basta experiencia en el campo de la historia, particularmente, respecto de los contenidos teológicos y filosóficos.

No puedo soslayar el trabajo del Dr. Martín F. Ríos Saloma como lector del contenido de mi tesis, pues fue quien igualmente me ayudó a clarificar las directrices de mi propuesta de tesis y a repensar algunos de los contenidos que la componen. De la misma manera, extendiendo un agradecimiento por su lectura rápida, expedita y concisa al Dr. Fernando de Jesús Betancourt Martínez. El diseño y buen gusto gráfico de este ejemplar se lo debo a Fernanda López Gutiérrez, mi pareja y compañera en este camino del estudio de la historia pero, sobre todo, de la vida. Por la crítica de contenidos y demás menesteres explicativos, reconozco de igual forma por su apoyo incondicional al Mtro. Juan Manuel Pérez Zevallos quien, gracias a su ayuda y buen ejemplo, me ha sabido orientar en el proceso de consolidación dentro de este campo de estudio. A quienes hicieron el camino menos denso y, por lo tanto más asequible, en las clases y con quienes compartí todo tipo de experiencias: Luis, Saray, Amaro, Lalo y Sergio, donde quiera que se encuentre; a todos ustedes muchas gracias pues aprendí de las distintas interpretaciones que tenemos de la historia.

Por último, debo reconocer el apoyo a nivel laboral que me permitió el Dr. Eduardo Flores Clair de la Dirección de Estudios Históricos, INAH. A la Dra. Diana Guillén Rodríguez, directora del Instituto José María Luis Mora (CONACYT), al Dr. Alberto Martín Álvarez, Director de Docencia e Investigador de la misma institución, y al Mtro. Germán Eloy Mejía Estrada, Subdirector de la Biblioteca de dicha entidad, por haberme permitido trabajar en su archivo histórico y complementar mis aprendizajes en torno al análisis de documentos y sistematización de éstos. A mi compañero, el Mtro. Tomás Ríos Hernández, por esas exquisitas pláticas sobre la enseñanza de la historia y política del país de las que he podido abrevar contenidos y planteamientos para futuras investigaciones. A mi madre, padre y hermano por ser siempre la base de mis aspiraciones académicas y personales, el aliento en tiempos difíciles.

“EL HOMBRE CRISTIANO
¿ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO?”

La noción de tiempo histórico de Agustín de Hipona

ÍNDICE

7

INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO PRIMERO	21
EL HOMBRE CRISTIANO Y EL SENTIDO DEL QUEHACER TEOLÓGICO: SOBRE EL PROBLEMA DEL TIEMPO	
1.1 La noción de tiempo histórico, desde la historia intelectual y el régimen de historicidad.....	21
1.2 Un acercamiento a la noción del tiempo histórico de Agustín de Hipona: La <i>Sagrada Escritura</i>	35
1.3 La figura de Jesús como eje del tiempo histórico cristiano	41
CAPÍTULO SEGUNDO	55
LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO DE AGUSTÍN DE HIPONA MARCADAS POR SU CIRCUNSTANCIA: SU PRESENCIA EN LAS DISCUSIONES DE SU TIEMPO COMO ESTUDIANTE, MAESTRO Y OBISPO EN EL IMPERIO ROMANO SIGLOS IV-V DESPUÉS DE JC.	
2.1 El amanecer del cristianismo, su conformación como religión y filosofía en el Imperio Romano....	55
2.2 Agustín y sus influencias: <i>del maniqueísmo al gnosticismo</i>	70
2.3 Agustín y sus primeros contactos con la filosofía neoplatónica: <i>la figura de San Ambrosio de Milán</i>	75
2.4 Agustín y su ascenso como obispo de Hipona. Inicio de la defensa del cristianismo en los años 390-430 después de JC.....	86
2.5 El recurso a las fuentes antiguas: la <i>Biblia</i> como fuente histórico-teológica	91

LA NOCIÓN DE TIEMPO HISTÓRICO DE AGUSTÍN DE HIPONA: "CONFESIONES EN TORNO A LA CIUDAD DE DIOS"

3.1 El sentido de la teología de la historia de Agustín de Hipona: "creer para comprender".....	99
3.2 <i>Confesiones</i> sobre la naturaleza del tiempo: ¿o su pregunta por el transcurrir del tiempo?.....	104
3.2.1 Meditación primera. Su constante alusión al origen de las cosas en la creación.....	104
3.2.2 Meditación segunda. El problema de la definición del tiempo y su cuestionamiento sobre sus tres diferencias: pasado, presente y futuro.....	107
3.2.3 Meditación tercera. El problema de la preminencia del presente y su relación con la memoria: "La memoria como mediadora entre el pasado y el presente".....	109
3.2.4 Meditaciones cuarta y quinta. Su duda por la medición del tiempo y su relación con las funciones del alma en el acto de conocer.....	110
3.2.5 Meditación sexta. El problema de la medición del tiempo: "el transcurrir de los tiempos".	112
3.3 La base del tiempo histórico: el hombre, entre la ciudad de Dios y la ciudad terrenal.....	116
3.3.1 Episodio primero. El origen de las dos ciudades en su obra <i>La Ciudad de Dios</i>	121
3.3.2 Episodio segundo. El desarrollo de las dos ciudades.....	128
3.3.3 Episodio tercero. La Historia paralela de las dos ciudades.....	129
3.3.4 Episodio cuarto. Sobre el fin de las dos ciudades.....	130
3.3.5 Episodio quinto. El Juicio Final.....	137
3.3.6 Episodio sexto. El fin de la ciudad terrena: el infierno.....	140
3.3.7 Episodio séptimo. El fin de la ciudad de Dios: la felicidad eterna.....	141
 REFLEXIONES FINALES	 147
 BIBLIOGRAFÍA	 161

INTRODUCCIÓN |

“Pero todo lo que esta nueva comprensión del pasado tiene por inadecuado -desperdicio abandonado al seleccionar el material, resto olvidado en una explicación- vuelve, a pesar de todo, a insinuarse en las orillas y en las fallas del discurso. "Resistencias", "supervivencias" o retardos perturban discretamente la hermosa ordenación de un "progreso" o de un sistema de interpretación. Son lapsus en la sintaxis construida por la ley de un lugar; prefiguran el regreso de lo rechazado, de todo aquello que en un momento dado se ha convertido en impensable para que una nueva identidad pueda ser pensable.”

| Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, pág. 18

“[...] Agustín aparece para estos teólogos como la manera de superar el cartesianismo moderno basado en la verdad como certeza interior indubitable. Además, Agustín emerge como una forma de comprender a la conciencia encarnada y situada en el mundo, en oposición a la conciencia extramundana de Descartes. Agustín es la posibilidad, para esos teólogos, de asumir la contingencia y con ello la historia en su forma moderna.”

| Alfonso Mendiola, “Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia...”, p. 180

INTRODUCCIÓN

Agustín de Hipona fue un teólogo y filósofo africano a quien le tocó vivir la preocupación por consolidar al cristianismo como la única e inequívoca religión y filosofía por medio de la cual se pudiera determinar la forma de interpretar la realidad, frente a los ataques procedentes de los paganos. Reconocido como un pensador dentro del movimiento de los Padres de la Iglesia en el Imperio Romano de los siglos IV y V después de JC., participó en una intensa contienda relativa a la interpretación que debía ser considerada como la más acabada, profunda y correcta de la *Sagrada Escritura*, claramente, con el objeto de dar una explicación al origen del conocimiento del ser humano.

Dicha contienda fue integrada por una serie de discusiones que conformaron el contexto con el cual se pretendía definir el papel que representaba la construcción de Jesucristo en el plano de lo real, y que produjo, por lo tanto, una búsqueda de un discurso integrador con el objeto de constituir a la comunidad cristiana que posteriormente se instituyó en un aparato político, económico, social y religioso llamado Iglesia católica.

Por haber “participado del mensaje divino” transmitido por Dios sobre el establecimiento del tiempo terrenal, la función de estos Padres fue la de encargarse de definir tanto la forma en que dicho mensaje debía ser comunicado como su fuente de interpretación, la que encontraron principalmente en la *Sagrada Escritura*. El referido mensaje daba cuenta de un plan divino para la salvación y establecía sobre todo una relación de conocimiento particular: con la cual participaban Dios, padre creador del mundo y de todas las cosas; Jesucristo, su hijo hecho hombre, quien gracias a su calidad de intermediario fue el encargado de llevar y transmitir el “mensaje divino” a los hombres; y por último, el hombre, el que tenía que acatar las reglas para que, por medio de una conducta de vida reflejada en las “buenas acciones”, pudiera alcanzar en la muerte su salvación.

El sentido del mensaje generó en el hombre infinidad de dudas sobre la circunstancia en que vivía así como daba cuenta del problema de su finitud temporal, y por lo tanto, le otorgó la posibilidad de pensarse a partir de tres elementos temporales. Un “inicio” reflejado en la creación¹, un transcurrir o “un andar” enmarcado en la redención², y un final o “sentido de finitud” llegado el momento de la muerte; sin embargo una muerte distinta, con la posibilidad de obtener la salvación³. Elementos todos estos cuyo significado era rigurosamente temporal porque correspondían a la representación lineal y ascendente del tiempo, significado que planteaba la existencia de un plan divino de realización progresiva con una meta situada en el extremo superior de la línea, que imprimía a la historia un movimiento de realización hacia él y en el cual el hecho central era Cristo, como punto ordenador de la historia y más allá de ésta.⁴

A este plan divino le subyacía un drama histórico a partir del cual el hombre, como criatura libre que era, tenía que habérselas consigo mismo puesto que se encontraba condicionado por su propia muerte, por un estado de finitud; no obstante esta limitante, poseía también la capacidad de encontrarle un significado y una razón de ser a ese camino, a ese transcurrir de su vida si aceptaba el mensaje divino.⁵

Este mensaje de salvación, por lo tanto, brindaba esperanza a comunidades de personas que buscaban dar sentido a su vida, en una Roma imperial que no las tenía en cuenta y que se encontraba en crisis como resultado de las guerras civiles que la desmembraban continuamente, de la falta de una administración eficaz y de una política local integradora. Ya con la división administrativa del Imperio en dos frentes el oriental y el occidental realizada por su emperador Diocleciano entre los siglos IV y V después de J.C., tuvieron lugar diversos actos de reconocimiento y conquista que cimentaba el dominio del Imperio Romano que se consolidaba, de Oeste a Este, desde el océano Atlántico pasando

¹ Para la teología de la historia la creación es entendida como “el acto fundacional de este andar del hombre por el mundo, y por tanto como un episodio o acontecimiento de fundación de la Historia Sagrada, es decir, un suceso histórico. Véase a mayor profundidad en Parente, Prieto, *et ál.*, *Diccionario de teología dogmática*, versión del italiano por Francisco Navarro, Barcelona, Editorial Liturgia Española, 1955, p. 94.

² Es concebida por la teología de la historia como un episodio intermedio, en el cual se lleva a cabo “la reparación y rescate del individuo por medio del mensaje de salvación en espera de la salvación”. Véase en *ibíd.*, p. 311-312.

³ Se considera como el episodio final de la interpretación de la Historia Sagrada, a partir del cual el hombre trasciende a su temporalidad y alcanza la felicidad eterna. En él sucede el paso de un estadio a otro que implica la muerte, la trascendencia del alma y la desintegración del cuerpo; constituye la última etapa de un proceso progresivo previsto en el plan divino. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 339-340.

⁴ Cullmann, Oscar, “CAPÍTULO II: LA CONCEPCIÓN LINEAL DEL TIEMPO EN LA HISTORIA BÍBLICA DE LA REVELACIÓN Y LA CONCEPCIÓN CÍCLICA DEL TIEMPO EN EL HELENISMO”, en *Cristo y el Tiempo*, edición dirigida por Evangelista Vilanova y traducción de Juan Estruch, Barcelona, ESTELA, 1968, p. 40-41. (Colección *theologia*, 13)

⁵ Ferrater Mora, José, “La unidad de las cuatro visiones”, en *Las cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza editorial, 2001, p. 23. (Humanidades, H 4246)

por el mar Mediterráneo, el mar Negro hasta alcanzar los límites con el mar Caspio y los del mar Rojo.

Si bien es cierto que la vida cultural se encontraba en Alejandría donde confluían el pensamiento griego helenístico y la tradición judía, también lo es que empezaban a aparecer las primeras interpretaciones de la Biblia en griego, y derivado de éstas, continuos enfrentamientos religiosos entre los llamados politeístas y monoteístas. Lo que provocó la unión de religión y política como generadora de problemas teológicos que constantemente desestabilizaban al Imperio. Asimismo, había grandes vicisitudes para unificar las interpretaciones teológicas y las tradiciones filosóficas, de ahí la importancia de los concilios ecuménicos lugares donde se discutía la necesidad de la constante redefinición del sentido de las Escrituras.

Gracias a la gran extensión de territorio con la que contaba el Imperio Romano fueron los Padres de la Iglesia protagonistas del surgimiento y desarrollo de un ideal proveniente de la cultura occidental engendrado en la unión del espíritu y las virtudes religiosas cristianas, que se buscó extender hacia el Oriente para combatir a los infieles paganos, y erigir asimismo el establecimiento de nuevas rutas de comercio, de navegación y de control político-económico sobre diversos territorios tales como Bizancio, que se encontraba en un punto clave para las persecuciones y control de dichos paganos.

Estos pensadores, como intelectuales o sabios encargados de transmitir el mensaje cristiano, participaron decididamente en la difusión de tal ideal y llevaron a cabo sus causas y proyectos. En la parte oriental del Imperio efectuaron esta labor Atanasio de Alejandría, Basilio “el Grande”, Gregorio de Nacienceno y Juan Crisóstomo, y en el lado occidental del Imperio, además de Agustín de Hipona, se encontraban Ambrosio de Milán y Jerónimo de Estridón.

Siendo herederos de la cultura antigua, particularmente griega, apoyaron su conocimiento en dos pilares fundamentales que conformaron sus principales influencias. El primero, la racionalidad grecolatina heredada de la filosofía a la cual estos Padres reinterpretaron para marcar el postulado y la condición misma del cristianismo frente a otras comunidades tales como fueron las paganas, maniqueas, gnósticas, arrianas, así como frente a la influencia de las nuevas interpretaciones místicas en torno a la filosofía neoplatónica. El segundo de ellos, en relación con el anterior, era la consideración de la racionalidad llevada por estos grupos a su razón meramente positiva, subjetiva, arrogante, disminuida y generadora de reacciones fundamentalistas, que originó el problema de la interpretación de la fuente bíblica.⁶

⁶ Blanco Sarto, Pablo, “La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger”, en *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra: Facultad de teología, Navarra, vol. 37(2), 2005, p. 643-659.

Para entender de mejor manera estos dos pilares resulta indispensable formular una advertencia al lector, la necesidad de que los piense como lo hacían los Padres de la Iglesia, desde el sentido de la teología misma, pues ambos comparten un mismo origen y se enfrentan a un problema que les es común y que se refiere a la interpretación genuina y auténtica de la herencia bíblica. Cuestión que abordaban preguntándose por el origen de sus múltiples influencias para considerar al conocimiento como unívoco y certero, y así poder definir una sola conducta de conocimiento para acercarse a él. De ahí la importancia de definir la solución dada al problema que existía entre Escritura y tradición que, en resumidas cuentas, condujo a la llamada “sucesión apostólica”, como el aspecto personal y sacramental del conflicto de la tradición, de la interpretación y de la constante actualización del mensaje que ha sido dado una vez y para siempre.⁷

Esta última consideración lleva a suponer que el mensaje de esta sucesión como síntesis del principio católico y apostólico queda vacío de contenido, y por lo tanto, la cuestión de la recta interpretación pasa de la Iglesia como un todo a la comunidad concreta, a la comunidad histórica para que se encargue de retomar dicho mensaje y puedan reinterpretarlo. Definitivamente, de este problema entre Escritura y tradición deriva una cuestión fundamental que se encuentra en la necesidad de plantearse si ¿frente a este constante cambio de los tiempos, existe una sola identidad del hombre consigo mismo? O bien, ¿si existe la verdad que a pesar de mediar históricamente en toda historia, permanece verdadera, porque es verdadera?⁸ Preguntas que sobre todo ponen en evidencia el carácter histórico de la *Sagrada Escritura*, pues aunque ésta contenga un intento de *principio* aparentemente inequívoco e inmutable, posibilita, en sentido contrario, una conducta hacia la interpretación de sus contenidos así como de los múltiples sentidos que pueda llegar a tener históricamente, de acuerdo a las necesidades de cada comunidad histórica.

Observadas concretamente desde el pensamiento teológico y filosófico de la época, las influencias descritas en los párrafos anteriores son testimonio de cómo estos pensadores intentaron dar cuenta de lo que sucedía por dichas centurias, apoyados en la relación entre razón y fe. Es decir, el sentido que estos actores dieron a esta relación correspondía directamente con lo que pensaban era la fe, como a continuación se puede constatar: “[...] la fe proviene de la acción de repensar lo que se ha escuchado u oído, y como tal, supone la comprensión por medio de la razón”⁹, y es ahí, en la razón, donde se encuentra el origen del cristianismo.

⁷ Ratzinger Joseph, Carl, “Prólogo”, en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, versión en castellano de Marciano Villanueva Salas, Barcelona, Editorial Herder, 1985, p. 9. (Sección de teología y filosofía, 178)

⁸ *ibíd.*, p. 10-11.

⁹ Piensa este mismo autor, por ejemplo, “que si es esencial al mensaje cristiano no ser doctrina esotérica y secreta, dirigida exclusivamente a un grupo reducido de iniciados, sino que es un mensaje de Dios a todos; entonces le es también esencial a esta religión y filosofía la interpretación hacia fuera, dentro del lenguaje

Fue notorio además que junto a la razón, la fe y el amor constituyeron las bases firmes de esta religión y por tanto del quehacer a partir del cual se planteaban sus dudas y cuestionamientos. Consideraban a la fe como una enseñanza, una *erudición*, un camino por medio del cual el hombre se pulía, se formaba para la apertura y la profundidad. La fe de estos cristianos era una fe ilustrada por la razón, pero sin caer en la presunción o la prepotencia sino partían de una razón universalmente abierta a la discusión¹⁰, con la cual los Padres como Agustín cuestionaron la realidad, como se puede constatar en la siguiente reflexión:

El comienzo de una vida santa, merecedora de la vida eterna, es la verdadera fe. La fe consiste en creer lo que aún no ves, y su recompensa es ver lo que ahora crees. No decaigamos en el tiempo de la fe, comparable al de la siembra; no decaigamos nunca, sino que perseveremos hasta que recojamos lo sembrado. Estando alejado de Dios el género humano y sumido en sus delitos, necesitábamos un Salvador para revivir, como habíamos necesitado un Creador para existir. La justicia de Dios condenó al hombre, y su misericordia le libera. El Dios de Israel, él mismo dará poder y fortaleza a su pueblo. Bendito sea Dios. Pero las reciben los que creen, no quienes las desprecian.¹¹

Gracias a este marco de referencia, concretamente, el de la relación entre fe y razón donde se da el triunfo de la inteligencia, es que cobran sentido las dos preguntas centrales de mi investigación y en las que centré mi especial interés, la primera ¿cuál es la noción de tiempo histórico de Agustín de Hipona? y la segunda sobre ¿cómo se incorpora en el cristianismo la interpretación del tiempo histórico?

Al realizar un esfuerzo por entender el sentido de la noción de tiempo histórico de Agustín de Hipona me enfrenté a una disyuntiva: abordar el tema desde la perspectiva de la historia de la filosofía, la cual proporciona una visión del mundo a nivel de la humanidad empíricamente observable, entendida como un todo que se basta a sí mismo y que, en consecuencia, considera la interpretación agustiniana de la historia como meta-histórica; o bien, hacerlo desde la interpretación de la teología de la historia que reconoce la liga del hombre a una comunidad histórica que le proporciona su forma de vida personal. Pero además, confiere a la persona humana un papel en otra historia, la espiritual, la Sagrada, aquella en la que se realiza el plan de Dios para salvar al mundo, vertiente que decidí seguir porque no se puede soslayar la relación que mantuvo la historia con los temas teológicos en los siglos IV y V después de JC., ni su vinculación con el pensamiento de Agustín.

general de la razón humana". Véase en Ratzinger Joseph, Carl, *Storia e dogma*, Milano, Jaca Book, 1971, p. 43. O bien en su versión en español: *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, traducción de A. Caballos e I. Camacho, Salamanca, Sígueme, 1972, 178 p. (Verdad e imagen, 22)

¹⁰ Blanco Sarto, Pablo, "La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger", en *op.cit.*, p. 659.

¹¹ San Agustín, "Sermones (1º). Sermón XLIII. Comentario de 2 Pe 1,18", en *Obras de San Agustín*, cuarta edición, tomo VII, traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés Ma. Campelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, p. 588.

De esta manera guiaron mi análisis los argumentos proporcionados por la historia intelectual desarrollada por François Dosse, con apoyo en éstos me fue posible ubicar a Agustín como un intelectual de su época, como un sabio y analizar de sus ideas, acciones y obras, elementos susceptibles de significado histórico, pues entiendo, como lo hace esta corriente de pensamiento, que el pasado histórico se integra por hechos pretéritos que contienen a su vez comportamientos, pensamientos y sentimientos susceptibles de ser comprendidos directamente, captados en su interioridad a través de los cuales se puede llegar a su realizador. Así las cosas, me di a la tarea de ubicar el contexto cultural y político-económico del Imperio Romano del siglo IV y V después de JC., y lo incorporé al análisis como el creador de las condiciones de posibilidad de lo social. Debido a que lo pensé como el núcleo para entender esa sociedad, me propició descubrir si algunos de esos aspectos eran inmutables, pero lo más importante, fue dar cuenta de sus aspectos dinámicos, concretamente, que la cultura de esos sabios como Agustín fue fuente de innovación histórica.

En ese orden de ideas, desde una perspectiva periférica y con base en el estudio de las principales preocupaciones de este pensador acerca del tiempo y de la forma en que las resolvió, intenté dejar claras sus aportaciones; y por medio de un traslado de la periferia al centro, definir en alguna medida el sentido y significado de su producción intelectual, especialmente, de su noción de tiempo histórico en la que los episodios de la creación, la redención y la salvación, fueron ejes interpretativos fundamentales.

Asimismo para profundizar en el tema, tomé en cuenta diversas ideas expuestas por François Hartog acerca de lo que él denomina *régimen de historicidad*, planteamiento que me facilitó determinar lo siguiente. Primero, si Agustín mantuvo una relación con las categorías temporales pasado, presente y futuro, y segundo, cuando pude precisar la manera en que lo hizo, entender la mixtura establecida por él para explicar cómo se posibilitaba al hombre percibir y tener conciencia de dicho tiempo, donde el presente se representaba como el elemento dominante.

En el **Capítulo primero** de mi investigación inicié el tratamiento del tema con el objeto de determinar cómo meditaba el hombre cristiano sobre la realidad histórica y la manera en que integraba conscientemente esta meditación a su vida. Así, pude mostrar que tenía preocupaciones por explicar los fenómenos naturales y definir su relación con la realidad para comprenderla. Lo que lo condujo además a construir un método a partir de ciertos presupuestos para, cuando menos, describir los sucesos que vivió y de los que tomó parte para intentar resolver.

Lo hizo desde su circunstancia apoyado en las ideas y creencias de su época y comunidad, las cuales pude describir al revisar la obra de Oliver Clément que me permitió determinar el lugar que ocupa el hombre en el conocimiento de la realidad desde el plano teológico. Es decir, la relevancia que tiene en el plano real la figura de Dios frente al

hombre, por ser considerado creador y origen de todas las cosas; la importancia de que la realidad histórica cristiana se guíe por una conducta que integra la fe con la razón, pues a partir de ésta se da explicación a los acontecimientos de un espacio y un tiempo determinados; y comprendí que realiza su reflexión en relación con el lugar que ocupa en el mundo y su vivencia y pensamiento acerca de la experiencia del tiempo en dos niveles fundamentales, importantes también para Agustín de Hipona, el interior o individual y el exterior o colectivo. Elementos todos estos que me sirvieron de base para el análisis que realicé en el capítulo tercero sobre la noción agustiniana del tiempo histórico.

La revisión realizada al contexto de Agustín en el **Capítulo segundo** en relación con algunos de los sujetos que lo influyeron, como con determinadas obras que utilizó para enfrentar los problemas de su realidad en su historicidad, me permitió, por un lado, entender el por qué de muchas de las discusiones que llevó a cabo en su tiempo y la manera en que enfrentó tales problemas con algunas prácticas vinculadas al dominio discursivo propio de su circunstancia. Influencias tan importantes como la de la teoría del ser proveniente de la interpretación de Plotino a las obras de Platón, que será la columna vertebral de su construcción sobre la noción de tiempo histórico; y por otro lado, el breve recorrido efectuado en derredor, posibilitó mostrar la permanencia de las ideas agustinianas en siglos posteriores, y con ello la importancia que tuvieron cuando sirvieron como base en distintas discusiones, entre ellas, con las que se cuestionaba el papel desempeñado por la razón y el de la fe en la forma que tenía el hombre para conocer la realidad.

Por último, en el **Capítulo tercero**, su obra *Confesiones* me sirvió para incursionar en la manera que construyó sus primeras reflexiones sobre el tiempo frente a una realidad que pensaba confusa, y cómo es que a través de diversas meditaciones ubicaba al conocimiento interno del hombre como el medio capaz de dar respuestas al tema y por el cual pudo explicarse aspectos relacionados con la percepción y conciencia de su transcurrir además de su posible medición. Meditaciones en las que se revela una forma de relacionarse con el tiempo y de explicarlo, sí a través de tres categorías temporales, pasado presente y futuro, pero con una preminencia indiscutible del presente, al que atribuye el ser y a la cual proyecta en su obra *La Ciudad de Dios*.

La lectura pormenorizada de éste, su último libro, posibilitó efectuar un acercamiento a su noción de tiempo histórico así como mostrar el sentido teológico de la historia que Agustín afianzó en tres episodios fundamentales: la creación, la redención y la salvación; horizonte desde el cual se observa que este autor aborda la experiencia temporal a un nivel colectivo, y gesta su idea o noción de la historia universal como el resultado del choque de procesos antagónicos vividos por la humanidad que observan conductas opuestas. En otras palabras, a la vez que piensa el tiempo histórico como el transcurso del hombre en espera de la tragedia y la muerte, también lo entiende como la oportunidad de salvación, en la que el hombre tiene un desempeño fundamental como constructor de su propia historia.

CAPÍTULO PRIMERO |

CAPÍTULO PRIMERO

EL HOMBRE CRISTIANO Y EL SENTIDO DEL QUEHACER TEOLÓGICO: SOBRE EL PROBLEMA DEL TIEMPO

1.1 La noción de tiempo histórico, desde la historia intelectual y el régimen de historicidad

Estudiar el fenómeno del cristianismo para introducirse a la noción de tiempo histórico en Agustín de Hipona implica ubicar el fenómeno de estudio desde tres perspectivas a saber: 1) la historia intelectual, 2) el régimen de historicidad y 3) la teología de la historia. Las ideas provenientes de la primera, la historia intelectual desarrollada por François Dosse, permiten enfocar la atención el hombre cristiano así como en los modos y formas que utilizaba para explicar su realidad. Profundizar no sólo en el qué y en el de quién se habla al aludir a éste, sino hacer referencia a lo que se esconde, a sus tomas de posición frente a la realidad en cuanto al fenómeno del tiempo se refiere. Lo que propiciará rastrear los orígenes de estas formas inherentes al pensamiento cristiano en su contexto de producción para identificar sus rupturas y continuidades con el pensamiento antiguo, de manera que se comprendan y expliquen sus diferencias.¹²

Realizar este esfuerzo significa estudiar las obras de los autores cristianos en su historicidad, facilitar descubrir la expresión interna o diacrónica y externa o sincrónica de sus ideas, y por tanto comprenderlos a ellos, a sus obras, y a las prácticas vinculadas a su dominio discursivo en su circunstancia. En otras palabras, implica la interpretación de la

¹² Véase a mayor profundidad en Dosse, François, “INTRODUCCIÓN”, en *La Marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, traducción de Rafael F. Tomás, Valencia, Universitat de Valencia, 2007, p. 15.

obra histórica en dos niveles esenciales. El primero vertical o diacrónico, para vincular un texto o un sistema de pensamiento conforme a lo que les ha precedido en un área de conocimiento; y la segunda, sincrónica u horizontal, con el fin de establecer una relación entre el contenido del objeto intelectual y lo que se ha realizado en otras ramas o áreas de conocimiento, con el mismo objeto o sujeto de estudio.¹³

En ese orden de ideas, corresponde tanto a la historia intelectual como a la historia de los intelectuales, interrogar a la vida de las ideas a través de un ir y venir constante entre el pasado y las preguntas que se plantean a éste a partir del presente. Pero para ello es indispensable primero definir a qué se refiere la noción de intelectual pues es a partir de ella que se abordará la interpretación de Agustín y cobrará sentido su lugar como pensador en un tiempo y espacio determinados.

Explica François Dosse que la actividad intelectual se inscribe en un universo polisémico de temporalidades, así como en una multiplicidad de regímenes de historicidad sobre los que se puede percibir algunos elementos dominantes. Dentro de esas variadas temporalidades tiene cabida, por supuesto, la actividad intelectual desarrollada en la sociedad antigua. Existen diversas investigaciones para otorgarle un lugar particular a la noción de intelectual en la Grecia antigua y personificar a esta figura, por ejemplo, en poetas o sabios; y otros estudios más que constatan la existencia de figuras intelectuales en el medioevo ligados o no a los espacios monásticos.¹⁴

Esta figura del intelectual se ve reflejada en la del hombre sabio que, al decir de Jacques Le Goff, en su obra *Los intelectuales en la Edad Media*, deben denominarse como sabios, doctos, clérigos o monjes, pues pone el sentido mismo del término de acuerdo a su oficio o quehacer, es decir, lo designa como “quienes tienen por oficio pensar y enseñar su pensamiento”, ya que no fue sino hasta la creación de las universidades que adquirió la connotación de intelectual.¹⁵

Desde luego que en el transcurrir de los siglos, e influidos por su circunstancia, estas figuras intelectuales sustentaron importantes variantes en las formas de acceder al conocimiento de la realidad; no obstante, se puede establecer que comparten muchas similitudes si se les analiza desde la figura de *sabio* en el plano secular o de *padre* en el plano regular. Figuras las cuales se tendrán presentes pues permitirán analizar el lugar desde dónde se pueda abordar a Agustín de Hipona, como padre de la Iglesia e intelectual o sabio de su época, y sus aportes al conocimiento histórico universal.¹⁶

¹³ *ídem.*

¹⁴ *ibíd.*, p. 19-20.

¹⁵ Véase a mayor profundidad en Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 22.

¹⁶ Dosse, François, "1. HISTORIA DE LOS INTELECTUALES. Una historia intelectual sin intelectuales", en *op.cit.*, p. 22. Valga añadir que para siglos posteriores, entre el XVI y el XVII, con el advenimiento de los hombres de ciencia y un proceso de secularización de la sociedad, emerge un verdadero espacio de circulación de ideas,

Ahora bien, definir la categoría de intelectual es una tarea compleja y ha supuesto para los investigadores intentar precisar el lugar desde donde debe abordarse esta definición. Explica François Dosse, que la labor se ha hecho desde dos perspectivas fundamentales la sustancialista y la nominalista. La primera perspectiva mencionada tiende a asimilar a los intelectuales como un grupo social particular, y se apoya en una definición funcional de la división del trabajo entre material e intelectual.¹⁷ Quienes sustentan esta posición aceptan que se incluya en esta categoría a creadores y mediadores de la cultura en virtud de la clara evolución que tiene el medio, sea éste poliformo o polifónico, como resultado de mutaciones sociales de cada época.¹⁸

Dicha situación ha hecho surgir una discusión por la que se considera que todos los hombres son intelectuales en la medida que ejerzan las funciones de crear cultura o mediarla, y llevado a estudiosos como Antonio Gramsci a proponer una distinción entre intelectuales y no intelectuales, para marcar la diferencia clara entre los que hacen la función intelectual tradicional, es decir crean cultura y que perpetúan la misma función, y por el otro, los intelectuales orgánicos quienes se encuentran vinculados a categorías sociales y han recurrido a ellos para defender distintos intereses.¹⁹ Resulta posible señalar que, en general, las discusiones entabladas han establecido que la historia de los intelectuales no puede limitarse a una definición *a priori* de lo que debería ser el intelectual según alguna definición normativa, sino abrirse a la pluralidad de estas figuras pues todas señalan y dan vida a este quehacer,²⁰ opinión compartida por Dosse.

La segunda perspectiva identificada, la nominalista, sitúa al intelectual, ante todo, por sus compromisos ideológicos y lo hace basada en una definición que limita el medio intelectual a las élites creativas de la cultura. Señala Dosse que en los estudios históricos relativos a la sociedad antigua que observan esta postura, entre otros, los de Leraux y Charles Miralles, se reconoce la figura del intelectual bajo un aspecto plural que puede ser representado por poetas, héroes, sabios y filósofos.²¹

De acuerdo con el desarrollo de este análisis se adopta esta última perspectiva para representar al intelectual como la “encarnación del exilio”, del pensador preocupado por su autonomía frente a los poderes y por el ejercicio de una mirada crítica. Consejero o príncipe

autónomo en relación con la Iglesia que se fragmenta y, en consecuencia, pierden su sitio como zócalo unitario de todo espacio discursivo. Ambas figuras, tanto la de *sabio* como la de *padre* en relación con el conocimiento, tendrán otro tipo de significado que el gestado durante la Antigüedad y la Edad Media. Distinto en cuanto a contenido, pues lejos de los intereses de la Iglesia, se empezarán a relacionar con las figuras políticas de regímenes que los protegerán, siempre y cuando, lleven a cabo sus proyectos, por ejemplo, de desprestigio entre naciones. Véase en *ibíd.*, p. 21.

¹⁷ *ibíd.*, p. 19.

¹⁸ *ibíd.*, p. 28.

¹⁹ *ibíd.*, p. 31.

²⁰ *ibíd.*, p. 34.

²¹ *ibíd.*, p. 20.

o también sabio o filósofo, apartado de las intervenciones públicas para consagrarse únicamente en un campo específico de competencia.²² Noción que Agustín personifica, como se mostrará en su oportunidad, pues reúne las características que integran dicha representación. La perspectiva que debe entenderse en el sentido de una actitud crítica, de un modo de ser existencial, que conduce al cambio y que lo lleva a cuestionar lo establecido; y su pretensión de alcanzar el conocimiento universal, su búsqueda de la verdad y de la justicia, por la cual se aproxima a un conocimiento que lo sitúa en una posición ventajosa para la toma de decisiones.

Es importante insistir que en este análisis se buscará realizar un acercamiento al pensamiento de Agustín de Hipona a partir de los elementos proporcionados por la historia intelectual. Por medio de una primera perspectiva entendida como periférica, para dejar clara la aportación de este pensador desde sus expresiones y manifestaciones públicas, a partir de las preocupaciones con las cuales nacen sus primeras dudas y vislumbran las formas en que buscó resolverlas, hasta su consagración como obispo de Hipona en Milán (diacrónica); para posteriormente, realizar un traslado hacia el centro y poder preguntarse sobre el estatuto y el sentido de la producción intelectual en sí misma, las diversas maneras de interrogarla acerca de los distintos modos de lectura y de apropiación que se encuentran en el corazón del significado de la creación intelectual (sincrónica). Ya que plantearse la cuestión del sentido de la historia de la ideas presupone restituir sus soportes, sus condiciones sociales de emergencia, su relación enunciador/destinatario, así como las huellas dejadas por el sentido enunciado en su duración hasta el tiempo presente.²³

Convertir el ámbito cultural del Imperio Romano de los siglos IV y V después de JC. en el creador de las condiciones de posibilidad de lo social, lo conformará como el lugar de los conflictos, el núcleo de inteligibilidad de esa sociedad; y por lo tanto, al decir de François Dosse, “entablará una nueva dialéctica preconizada, la cual opondrá la cultura de un pueblo inmutable, incapaz de separarse de sus costumbres, de un tiempo repetitivo, enfrentándose a la cultura de los intelectuales, de los sabios como Agustín, de los sabios al tiempo creador, dinámico y por lo tanto fuente de innovación histórica”²⁴.

Se puede establecer así, que el enfoque descrito posibilitará descubrir las transformaciones originadas por las interpretaciones de Agustín y desde luego sus razones, pues éstas constituyen el hecho histórico fundamental al dar cuenta de un antes y un después en el devenir del hombre. Sobre todo, alcanzar a entender las condiciones de posibilidad que marcaron al pensamiento de Agustín y permitieron, al mismo tiempo, que su noción de tiempo histórico se diera de una forma determinada.

²² *ibíd.*, p. 34.

²³ *ibíd.*, p. 127-128.

²⁴ *ibíd.*, p. 129.

Resulta necesario anunciar además la segunda perspectiva de análisis que se tomará en cuenta para definir su noción del tiempo histórico, relacionada desde luego con la anterior porque la complementa y también se inserta dentro de la teología de la historia. Aplicarla permitirá encontrar la forma en que este autor retomó ciertas discusiones con las distintas corrientes de pensamiento de su época, y realizar el análisis propiamente dicho de su interpretación sobre el tiempo histórico. En otras palabras, se tomará en cuenta de qué manera este hombre ha presenciado y vivido el tiempo en distintos momentos históricos, con apoyo en el análisis que tenga como punto de referencia lo que François Hartog denomina *régimen de historicidad*; el cual cobra importancia en la medida de que se comprenda como una relación particular del hombre con el tiempo, pues éste se ve reflejado en el momento que vive, pero también en el periodo, es decir, en el tiempo sobre el que éste se desenvuelve.²⁵

Categoría temporal a través de la cual se puede identificar, desde una perspectiva de mayor amplitud, cómo se ha entramado dicha relación, en este caso, la manera empleada por Agustín para elaborar su noción de tiempo histórico a partir de dos momentos distintos de su reflexión íntimamente relacionados. El relativo a la forma en que sucede el tiempo y el referente a la incorporación del hombre en una circunstancia particular, guiada con el inicio y el fin de los tiempos cristianos. Concretamente desde el episodio de la creación hasta el de la salvación que, para los autores cristianos, es de gran relevancia puesto que gracias a esa constante alusión al pasado y al futuro empezarán a preguntarse por su presente o, en otros términos, por su redención.

Así, François Hartog plantea que un *régimen de historicidad* es apenas sólo una manera de engranar el pasado, el presente y el futuro, o de componer una mixtura de tres categorías justamente donde uno de los tres componentes sea el dominante; y al hablar de historicidad alude, en la medida de lo posible, tanto a la presencia del hombre consigo mismo en tanto que historia, así como a la presencia de su preocupación fundamental: su finitud natural reflejada en la muerte. Esta experiencia primera de distancia con las categorías de pasado, presente y futuro permitirá aprehender esta noción, explicar cómo se le ordena y da sentido de acuerdo a un origen y un fin reconocidos por el pensamiento cristiano.²⁶

Dicho lo anterior, es importante realizar un primer acercamiento a la medida en que la interpretación del tiempo de Agustín de Hipona se puede relacionar, o bien, dimensionar con alguna de estas mixturas mencionadas, con base en sus obras *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*. A simple vista en la primera de sus obras puede ubicarse su preocupación por la existencia del tiempo, y su interés por el problema de su transcurrir a partir del movimiento

²⁵ Hartog, François, "Prefacio a la edición en español", en *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, traducción de Norma Durán y Pablo Avilés, México, Universidad Iberoamericana/Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2007, p. 14.

²⁶ *ibíd.*, p. 15.

de las cosas. Es decir, cuando Agustín se refiere al tiempo no lo hace directamente para explicar al tiempo natural sino a la percepción y conciencia individual del tiempo, como se puede constatar a continuación:

Pues, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero, si quiero explicárselo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo con certidumbre que si ninguna cosa pasara no hubiera tiempo pasado; que, si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro, y, si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente.²⁷

A partir de esta enunciación es claro que alude al movimiento como una constante de las categorías temporales, a un continuo transcurrir entre un principio y un fin, que posibilitará al hombre su percepción, su conciencia y, en siglos posteriores, su medición. No obstante, a esta preocupación le sucede una construcción no menos importante que es la de lo colectivo, la del hombre vinculado a su circunstancia. Misma que desarrolla en su libro *La Ciudad de Dios*, a partir de la cual continúa su reflexión acerca de la sucesión de las categorías temporales y afirma una preocupación sobre la creación del mundo y de los tiempos, que le servirá para distinguir el antes y el después, lo eterno de lo temporal:

Si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura, que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo.²⁸

Se puede entonces constatar una reflexión sobre el origen del tiempo la cual posibilitará el desarrollo de la historia humana que, integrada con ideas como la caída del hombre al mundo y su posible salvación, configuró una interpretación teológica de la historia. Interpretación en la que, después de incorporar la noción de persona para definir al hombre y sus capacidades intelectuales propias –preocupación clara del cristianismo, buscó

²⁷ Hipona, Agustín de, “Libro undécimo. Repite los motivos que tuvo para escribir esta obra. Alaba a Dios por lo que había adelantado en la inteligencia de la Sagrada Escritura. Declara de muchos modos aquellas palabras del Génesis: “En el principio creó Dios el Cielo y la Tierra”. Responde a los que preguntaban qué hacía Dios antes de crear el Cielo y la Tierra, haciéndoles ver lo absurdo de su pregunta, con la diferencia que hay de la Eternidad al tiempo. XIV. *Que son tres las diferencias del tiempo*”, en *Confesiones*, traducción de Eugenio Zeballos e introducción de Pedro Donoso, España, MESTAS ediciones, 2003, p. 403.

²⁸ San Agustín, “Segunda parte: *Pro christianis*. Tercer volumen. Sobre los orígenes de la ciudad temporal y de la ciudad eterna. Libro XI. **Origen de las dos ciudades**. 6. *Uno solo es el principio de la creación del mundo y de los tiempos, y no es el uno anterior al otro*”, en *La Ciudad de Dios*, segunda edición, cinco volúmenes, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea, Madrid, Editorial TECNOS, 2013, p. 315. Destaca Salvador Antuñano Alea que a partir de la concepción clásica del tiempo como “medida del cambio”, San Agustín insiste en la creación del tiempo y lo distingue de la eternidad propia del ser divino inmutable. Sobre el valor de la Escritura Sacra como *auctoritas*, conviene notar que, si bien Agustín lo cita aquí como testimonio para afirmar que antes de la creación no hay tiempo, también precisa que no está claro el sentido de los días iniciales del Génesis. Véase en *ídem*.

construir la idea cristiana de la historia²⁹ dándole sentido con base en un binomio constituido por la historia de la ciudad de Dios y la ciudad terrenal, desde sus inicios hasta su consumación final.³⁰ Reflexiones que se pretenden tratar posteriormente en el análisis que se realizará sobre la noción de tiempo histórico de este pensador.

De la misma manera, por su importancia, conceptos como el de historia y la relación que ésta mantuvo con los temas teológicos en el siglo IV después de JC. se deben tener presentes cuando se explique dicha noción, pues aclarar su relación permitirá contestar a dos preguntas encargadas de dar continuidad a la investigación. La primera de ellas dirigida a explicar precisamente ¿en qué consiste la noción de tiempo histórico de Agustín de Hipona? y la segunda, a mostrar ¿cómo se incorpora en el cristianismo la interpretación del tiempo histórico?

Resulta indispensable advertir que el acercamiento que efectúa este estudio tiene presente que la historia es a grandes rasgos el conocimiento del pasado humano³¹, y busca además se comprenda que dicho conocimiento, se trate de historia antigua o contemporánea, no debe perder de vista los aspectos más personales de su recuperación, de manera que quede claro, por ejemplo, quién la realiza, desde dónde y con qué objetivos.³²

Supuesto lo anterior cabe llamar la atención sobre lo que se entiende por pasado humano, particularizar la manera en que se utiliza en este estudio para evitar confusiones. Por tal se entienden los hechos del hombre ya transcurridos, integrados por comportamientos, acciones, pensamientos, sentimientos y obras, susceptibles de comprensión directa, de captación interior. Como las creaciones materiales o espirituales de sus sociedades y de sus civilizaciones, obras a través de las cuales según Henri-Irénée Marrou, se puede llegar hasta su realizador, en este caso, a Agustín de Hipona. Pasado del hombre entendido en cuanto hombre, por oposición al pasado biológico, al del devenir de la especie humana.³³

La identificación del pasado histórico del hombre como hechos pretéritos susceptibles de ser comprendidos y por tanto reinterpretados a través del estudio de las acciones, pensamientos y sentimientos que los componen, posibilita suponer que el hecho histórico consista precisamente en el estudio de las razones que motivaron las transformaciones producidas por su toma de posición de cara a la realidad.³⁴ En función de lo anterior, resulta válido cuestionarse por qué y de qué manera enfrentó el ser humano el

²⁹ *ibíd.*, p. 217-301.

³⁰ *ibíd.*, p. 307-647.

³¹ Marrou, Henri-Irénée, "1. La historia como conocimiento", en *El conocimiento histórico*, traducción de A. Díez, Barcelona, Idea Books, 1999, p. 25-26.

³² *ibíd.*, p. 28.

³³ *idem.*

³⁴ Baste recalcar que Henri-Irénée Marrou piensa que hay dos tipos de pasados del hombre: el relativo a su evolución biológica y el de la historia, sin embargo para fines de este estudio hay que poner especial atención en el segundo de ellos. Véase en *ibíd.*, p. 29.

problema del tiempo, ya que su posicionamiento supuso además una determinada conducta de vida para llevar a cabo dicho enfrentamiento.

Consecuentemente, es necesario advertir que en este hombre no puede entenderse el tiempo teológico deslindado del histórico, como si fueran dos elementos separados, pues ambas nociones forman parte de su bagaje intelectual, guían su quehacer cotidiano y es en función de esta unión o dualidad temporal que se puede realizar un acercamiento. Razón por la cual en estas reflexiones preliminares se persigue dar un panorama general sobre dicha dualidad. Se intenta preponderar además, algunas de las conductas constitutivas de los modos de ser y de estar del hombre cristiano dentro de esa circunstancia, para que se comprenda sobre todo su actuar en el mundo. Actitud tan importante en el ser histórico de este hombre puesto que se encontraba en la encrucijada determinada por su constante cambio, y una continua preocupación por su finitud.

Finitud que lo orillaba comúnmente a pensar en realidades metafísicas, de igual manera que a promover la idea salvadora de un algo que lo trascendiera o lo diferenciara de la sustancia corpórea; es decir, por decirlo de alguna manera, la conciencia de su finitud otorgaba a este hombre un afán de inmortalidad e intemporalidad.³⁵ Un camino marcado por un quehacer y pensar teológico el cual se regía por distintas reglas de convivencia y de pensamiento, tanto internas como externas. Claro está que esta búsqueda de eternidad, interés fundamental del cristianismo, se encuentra íntimamente relacionada con los sucesos cambiantes y contingentes que le rodean; y es en el seno de la encrucijada producida por esos dos momentos, la primera llegada de Cristo y el advenimiento glorioso de Jesucristo, también llamado Parusía o el fin de los tiempos, que el hombre buscará cobijo.

En resumen, se iniciará el estudio del panorama interpretativo del hombre cristiano concibiendo a este sujeto desde su encuentro con las cosas mismas que, sin la necesidad de pasar por estadios de conocimiento teórico para comprender el mundo y la realidad, tiene capacidad para concebirlo en relación con el mundo mismo, con las cosas que lo rodean y desde luego que lo condicionan, y que se plantean en dos niveles ya mencionados el sincrónico y el diacrónico.³⁶

En el entendido que vive desde una conducta marcada por una serie de dogmas y de reglas cristianas, que exigen voltear a verlo, no a partir de la observación teórica que sitúa al hombre frente a su realidad como si se encontrara exento de ésta; cuando está completamente inmerso en aquello que lo rodea como en una relación de significado mutuo o, cuando menos, de entramado mutuo.

Interpretación que en la medida de lo posible permitirá concebir la relación de Agustín con el tiempo de modo que, en palabras de François Hartog, cumpla con pensar a

³⁵ *ídem.*

³⁶ Dosse, François, "INTRODUCCIÓN", en *op.cit.*, p. 15.

ese sujeto: “lanzado en una gran meditación sobre el tiempo y se encuentre incapaz de discernir no sólo de un tiempo abstracto, sino también de ese tiempo que es él en ese momento, bajo los tres modos que son la memoria (presente del pasado), la atención (presente del presente) y la espera (presente del futuro)”³⁷.

Dadas las circunstancias del análisis y para evitar que se interprete al *régimen de historicidad* con un sentido distinto al que se busca darle en esta investigación, es necesario hacer una advertencia sobre otras características que lo definen y que han sido identificadas por François Hartog. Primero, hay que entender que no es una realidad dada, ni directamente observable, ni contiene material consignable a los almanaques contemporáneos sino, al contrario, es construido por el historiador mismo. Segundo, esta categoría no necesariamente coincide con las demarcaciones temporales universales, es decir con las épocas, y tampoco se calca sobre esas grandes entidades inciertas y vagas que son las civilizaciones; sin embargo es un esquema que se coloca según se demuestre domine la categoría del pasado, del presente o del futuro.³⁸

Según este autor, el uso que se le puede dar depende de los alcances y los límites de cada investigación, tanto para aclarar la biografía de un personaje como para la de un hombre ordinario, tanto para atravesar una gran obra como para cuestionar la arquitectura de una ciudad, o bien, comparar las grandes escansiones de las relaciones del tiempo de diferentes sociedades, cercanas o lejanas. Y cada vez más, por la atención particular dada a los momentos de crisis del tiempo y a sus expresiones, se pueda explicitarlo.³⁹ En síntesis, cumple la función de dejar en evidencia al orden de los tiempos que posibilita una determinada experiencia temporal.⁴⁰

En virtud de que se comparte en este estudio la preocupación fundamental de Hartog por interrogar acerca de las temporalidades que estructuran y organizan a los fenómenos históricos,⁴¹ se guiará el esfuerzo a identificar si en el pensamiento de Agustín de Hipona se puede encontrar alguna de estas temporalidades y hasta qué grado podría dársele un sentido plenamente histórico. Con ello, tratar de explicar lo que parece obvio en un autor cristiano, es decir, cómo vivía el “ahora hacia adelante”, efectivamente con un especial apoyo en su pasado pero con énfasis en el porvenir. Se buscará identificar la influencia de los problemas y preguntas que se formuló para el conocimiento de su ahora, de su propia realidad, y observar estas mixturas marcadas por la relación de los tiempos a partir del hombre que los

³⁷ Hartog, François, “Prefacio a la edición en español”, en *op.cit.*, p. 16.

³⁸ *idem.*

³⁹ *ibid.*, p. 17.

⁴⁰ *ibid.*, p. 21. A mayor profundidad véase su apartado “Las brechas”, en el cual hace una pequeña revisión de algunos autores y fenómenos históricos que han marcado la historia occidental a partir de las ideas de diversos autores, entre los que destacan: François Furet, Paul Válerý, Franz Rosenweig, Walter Benjamin, Gerchom, Stefan Zweig, Lucien Febvre, Hanna Arendt, René Char, Claude Lanzmann, y Yosef Yerushalmi. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 21-26.

⁴¹ *ibid.*, p. 27.

delimita y reinterpreta. Lo que a continuación hace necesario explicar dos más de las acepciones que se brindan a esta categoría.⁴²

Con un *régimen de historicidad* se busca, en primera instancia, designar la modalidad de conciencia que tiene de sí misma una comunidad humana; proveerla de un instrumento útil para comparar tipos de historia diferentes, pero también para poner en evidencia diversos modos de relacionarse con el tiempo, formas de experiencia del tiempo.⁴³ Hartog hace hincapié en los límites que se le deben dar a esta categoría temporal y propone, en lo posible, que no se le tome como un discurso de historia, porque no sirve para denunciar o deplorar el pasado. Ni tampoco como un elemento que exija al investigador prescindir de todos los recursos de inteligibilidad que aporta el reconocimiento de la pluralidad del tiempo social.⁴⁴

Consiste en una categoría construida desde lo contemporáneo y debe de dar luces al historiador o cuando menos los elementos para formular preguntas sobre las relaciones con el tiempo, si se parte que el hombre opera en varios tiempos y busca instaurar una relación entre el presente y el pasado, o diversos pasados, que en ocasiones son distantes pero que, sin lugar a dudas, se pueden relacionar. Así, al decir de Hartog, la segunda acepción que se otorga a esta categoría temporal se encuentra en que brinda “una herramienta heurística que contribuye a aprehender momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias”⁴⁵.

Ahondar en estos aspectos conduce a enfocar la atención en el problema de la carga de significado de las categorías del tiempo y que se expresan en cuestionamientos como, por ejemplo, lo que destaca el mismo autor: “¿estamos ante un pasado olvidado, o más bien ante un pasado recordado en demasía? ¿Ante un futuro que prácticamente ha desaparecido en el horizonte o ante un porvenir más bien amenazador? ¿Ante un presente que se consume en forma ininterrumpida en la inmediatez o ante un presente casi estático e interminable, por no decir eterno?”⁴⁶.

⁴² *ibíd.*, p. 30.

⁴³ *idem.*

⁴⁴ *ibíd.*, p. 38.

⁴⁵ *idem.*

⁴⁶ Se trata así de dirigir la atención del análisis hacia las categorías que organizan esas experiencias y que permiten expresarlas; en otras palabras, poner el acento en las formas o los modos de articulación del pasado, el presente y el futuro como categorías o formas universales. Asimismo, el régimen de historicidad descrito pone en cuestión una de las condiciones de posibilidad de la producción de historias, y que es, según las relaciones respectivas del presente, del pasado y del futuro, el problema de la factibilidad de los distintos tipos de historia. Algunos autores como Koselleck consideran que el tiempo histórico es producto de la distancia que se crea entre el campo de la experiencia, por un lado, y el horizonte de espera, por el otro; o dicho de otro modo, de pensar que este tiempo histórico se engendra por la tensión entre ambos. Entiende que el régimen de historicidad arroja luces tanto sobre los tipos de distancias que existen, como respecto de los modos posibles de tensión. Véase en *ibíd.*, p. 39-40. Para mayor profundidad consultar la obra de Reinhart Koselleck, “14. Espacio de experiencia y Horizonte de expectativa, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una*

Cuestionamientos que se formuló asimismo Agustín y que se vieron reflejados en la afirmación del presente en relación con el pasado y el futuro, y llevan a pensar además al tiempo como una acción que presupone movimiento, una transición, y por tanto algo dirigido a dar sentido y explicación de los acontecimientos que han sucedido en la historia. Explicación que enfocada al estudio del pensamiento cristiano debe integrar tres supuestos considerados a saber. Por el primero de ellos tomar en cuenta la relevancia de la preeminencia de Dios frente al hombre en el plano de lo real, pues es considerado el creador y el origen de todas las cosas, desde antes de la aparición de la escritura propiamente dicha. Mediante el segundo supuesto, reconocer la importancia de que la realidad histórica cristiana se guía por una conducta que integra la fe con la razón, y que es a partir de ésta que van a explicarse los acontecimientos de un espacio y un tiempo determinados; y a través del tercer supuesto, entender que su reflexión en relación con el lugar que ocupa en el mundo y su vivencia y pensamiento acerca de la experiencia del tiempo, las realiza en dos niveles fundamentales que para este pensador son importantes, el interior y el exterior.

La conducta observada por el cristiano de encerrarse en sí mismo, provocó que el hombre de estos siglos encontrara la apertura en dos niveles de conciencia ya indicados, sin embargo también cambió de rumbo su forma de percibir la realidad, tal y como a continuación se puede constatar en la siguiente reflexión de R. G. Collingwood: "Toda historia escrita a base de las nociones cristianas tendrá que ser necesariamente universal, providencial, apocalíptica y comprenderá un discurso histórico en época o periodos"⁴⁷. Forma de percibir la realidad que piensa surgió en una época de crisis durante los siglos IV y V después de JC., cuando la idea de la historia fue modelada de acuerdo a la influencia revolucionaria del pensamiento cristiano, y dejó de lado o pasó por encima de dos nociones de la historiografía grecorromana: I) la idea optimista de la naturaleza humana y II) la idea sustancialista de entidades eternas subyacentes al proceso del discurrir histórico.⁴⁸

Al argumentar sobre dicho abandono Collingwood realiza una apreciación poco clara, parece entender que en el pensamiento cristiano se negó al hombre la capacidad de pensar por sí mismo, cuando este pensamiento en el siglo cuyo estudio nos ocupa, reconoció la participación del intelecto humano en el proceso cognitivo sensorial aunque consideró este conocimiento incompleto, alejado de las verdades divinas y por ello lo supeditó a la fe. Una

semántica de los tiempos históricos, traducción de Norberto Smilg, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, p. 333-358.

⁴⁷ Collingwood, R. G., "Segunda parte. La influencia del cristianismo. 1. El fermento de la ideas cristianas", en *La idea de la historia*, traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, edición, prefacio e introducción de Jan van der Dussen, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 112-113.

⁴⁸ *ibíd.*, p. 109.

supeditación que hacia el siglo XIII después de JC., transformó la interpretación tomista en una plena colaboración de intelecto y fe para construir el conocimiento.

La influencia a la que alude Collingwood, inició la modificación de las primeras experiencias del tiempo judeocristiano pero, al decir del propio François Hartog, llegó a conformar toda una tradición occidental de relaciones con el tiempo moldeada profunda y permanentemente por el cristianismo. Relaciones que conforman órdenes temporales surgidos en el cristianismo que requieren ser advertidos al realizar en todo ensayo de su noción en los tiempos modernos.⁴⁹ Todo ello para cuestionarse si en realidad “¿puede la noción de régimen de historicidad en sí misma separarse de las experiencias del tiempo incluidas por las temporalidades bíblicas?”⁵⁰. Pregunta que estará abierta al análisis hasta reconocer en qué medida Agustín de Hipona, al plantearse el problema del tiempo como una distensión del espíritu mismo⁵¹, utilizó como fuente de conocimiento a la *Sagrada Escritura* para desarrollar y sentar las bases de un tema que se encontraba sujeto a discusión y en plena conformación, toda vez que ese libro era la fuente primigenia de conocimiento a la que teólogos, juristas, glosadores y comentaristas estaban obligados a reconocer como dadora de sentido y significado.

Para fines de este estudio, se considera indispensable lanzar también el argumento que supone la tercera perspectiva anunciada, la teología de la historia, desde luego en el marco de su relación con el pensamiento histórico, a partir de preguntarse sobre la relación guardada entre teología e historia dentro del contexto cristiano.

A este respecto inmediatamente salta a la vista el enigma que plantea la historia vivida realmente por la humanidad a través de la totalidad de su duración, y a la cual cada uno de los hombres se encuentra asociado por el mismo carácter histórico de su propia existencia; es decir, el problema del sentido de la historia. Tal problema se encontrará supeditado según piensa Henri-Irénéé Marrou, “al sentido de esta larga marcha a través de la temporalidad, de esta sucesión de imperios, de civilizaciones en la cual el hombre forma parte”⁵².

Este autor precisa también otro aspecto importante, el relativo a los límites del discurso histórico respecto a los cuales afirma: “La interpretación, en el seno del

⁴⁹ Hartog, François, “Ulises no leyó a Agustín”, en *op.cit.*, p. 81.

⁵⁰ *ibid.*, p. 82.

⁵¹ Pregunta que estará abierta para reconocer en qué medida Agustín de Hipona, al plantearse el problema del tiempo como una “distensión del espíritu mismo con base en el juego de la distensión y de la “atención”, determine el estadio en cual el espíritu espere. De esta relación entre atención y recuerdo, surta efecto que lo que él espere, al atravesar aquello a lo que esté atento, suceda en lo que recuerda”. Véase a mayor profundidad en Hipona, Agustín de, “XI. Responde a la pregunta antecedente: que la eternidad de Dios no tiene las diferencias que el tiempo y XXVIII. Con el alma medimos los tiempos”, en *op.cit.*, p. 400 y 422; p. 400-424.

⁵² Se cuestiona si la historia se encuentra ya predeterminada desde su comienzo. Para ello se pregunta, ¿sigue una dirección orientada? ¿y hacia qué fin? ¿tiene un significado una razón que se pueda comprender? Véase a mayor profundidad en Marrou, Henri-Irénéé, “1. Sentido de la historia”, en *Teología de la historia*, presentación de José Luis Illanes Maestre y traducción de Rafael Sánchez Mantero, Madrid, Ediciones RIALP, 1978, p. 28-29.

conocimiento histórico, de la realidad del Pasado y de la aportación del sujeto cognoscente no implica necesariamente la identificación de aquella realidad y de aquel conocimiento”⁵³, sino que circunscribe ese conocimiento a lo que el sujeto interprete y de lo que retome de la realidad para llevarla a cabo. En este punto es muy importante identificar qué elementos toma Agustín para interpretar la realidad histórica cristiana, e insistir en que el conocimiento de ésta exige, para evitar confusiones, profundizar en la relación entre fe y razón.

La propuesta de Agustín distingue dos caminos para llegar al verdadero conocimiento y en los cuales se ve reflejado su interés por el tiempo histórico. Por un lado, el que proviene de la razón y de la experiencia física con las cosas, y por el otro, el de la fe que es asimismo de dos clases: divina y humana, y es esta última la que se pone de relieve en la historia. No obstante, prosigue Henri-Irénée Marrou: “hay cosas que sólo conocemos por una fe humana, que hemos de considerar tan ciertas y tan indudables como si tuviésemos de ellas unas demostraciones matemáticas”⁵⁴. La anterior cita se explica en función de que el cristianismo entendido como una religión histórica, se ha visto conducido a reflexionar sobre la noción de fe, sus matices, sus etapas de credibilidad, credulidad y creencia, y la forma en que la lógica de la historia puede aprovechar estos análisis.⁵⁵

Aún y cuando Henri-Irénée Marrou sugiere que tratándose de la fe cristiana no hay que darse en seguida por satisfecho con las fórmulas tajantes que en ella se construyen a partir de distintas nociones como las de conocimiento absoluto, perfecto e irrefutable, porque si se habla de Dios debe de ser en el entendido de que la Palabra de Él se ha hecho en una lengua humana, mediante instrumentos humanos acerca de los cuales puede haber error; reconoce que la distinción permanece y la noción de fe humana tiene su lugar en el interior de la teoría del conocimiento, especialmente del conocimiento histórico, y esto independientemente de toda referencia a la fe religiosa.⁵⁶

Así las enseñanzas de Agustín, en palabras de Marrou, mostraron que el conocimiento por la fe no es un acto irracional, sino todo lo contrario; la fe, confianza y creencia, proceden de una fase racional que las precede y las legitima con sus debidos matices, idea que en la siguiente afirmación de los lógicos de Port-Royal se puede constatar:

Para juzgar la verdad de un acontecimiento y para determinarme a creerlo o no, no hay que considerarlo al desnudo y en sí mismo, como haríamos con una proposición de la geometría; sino que se han de tener en cuenta todas las circunstancias que lo acompañan, tanto las internas como las externas. Llamo circunstancias internas a aquellas que pertenecen al hecho

⁵³ Marrou, Henri-Irénée, “Apéndice. 1. La fe histórica”, en *op.cit.*, p. 237.

⁵⁴ *ibid.*, p. 240.

⁵⁵ *ibid.*, p. 240-241.

⁵⁶ *ibid.*, p. 241.

mismo, y externas a las relativas a las personas por cuyo testimonio somos movidos a creerlo [...]»⁵⁷

Finalmente Henri-Irénée Marrou culmina sus líneas mencionando que si lógicamente el conocimiento histórico se basa, en último análisis, en un acto de fe, sería un conocimiento verdadero en la medida en que el historiador haya conseguido fundarlo racionalmente. Dicho de otro modo, la historia es real en la medida en que el historiador tenga razones válidas para otorgar su confianza a lo que los documentos le revelan del pasado.⁵⁸

Sobre los aspectos descritos anteriormente, se puede establecer que en el pensamiento cristiano del siglo IV después de JC. las interpretaciones en torno al conocimiento y vivencia de la realidad pasada, presente y futura –es decir, vinculadas a su noción de tiempo histórico–, contenidas en documentos y diversas huellas o vestigios, desencadenaron toda una oleada de problemas que Agustín de Hipona intentó solucionar.

Con mayor exactitud, el método dialéctico –como una de las formas recurridas para interpretar la realidad– se vio minado de afirmaciones caracterizadas sobre todo por determinar, con base en las discusiones de la naturaleza del alma y del cuerpo, el tiempo cristiano con el cual se tenían que definir principalmente los valores de vida y de muerte. Valores comprendidos como un reflejo de un sistema de ideas y de creencias, con una jerarquización determinada por medio de la cual buscaban estructurar una conducta de vida que asumiera una posición ante la muerte, sí entendida como finitud, pero dirigida a alcanzar otro estado de plenitud a través de la salvación.

Cabe añadir que algunos de los temas que les preocupaba solucionar eran, por ejemplo, la vida terrenal y la vida ultraterrena, la relación del hombre con Dios por medio de una conducta, la posibilidad de conocimiento con base en la revelación y la creación, el conocimiento a través de la fe, el predominio de la iluminación divina frente a la razón humana y por lo tanto la importancia de la contemplación, e infinidad de elementos que dieron al hombre la capacidad para adentrarse en el conocimiento de las cosas.

⁵⁷ *idem.* Véase a mayor profundidad en la obra de Antoine Arnauld et Pierre Nicole, “Chap. III. De la méthode de composition, et particulièrement de celle qu’observent les géomètres”, en *Logique du Port-Royal. Précédée d’une notice*, Paris, Librairie Hachette, 1874, p. 340.

⁵⁸ *ibid.*, p. 241-242. No obstante cabría preguntarse si únicamente la historia se refiere al conjunto de procedimientos operatorios con los que se esfuerza el historiador por alcanzar el pasado, por descubrir y comprender sus huellas. O bien, de la misma manera en que se lo pregunta Marrou en su libro sobre *El conocimiento histórico*, sería una pregunta errónea en el sentido de que al momento de distinguirlos u oponerlos no se vislumbren, por un lado, la creencia basada en un juicio racional de credibilidad respecto del documento, y por otro lado, la creencia y la credibilidad relativas al historiador mismo, pues son dos escenarios distintos, a los cuáles el historiador debe enfrentarse para realizar este desenvolvimiento. Uno, relativo al apoyo en los hechos que se produce en medio del proceso correspondiente a los propios intereses que le conducen al documento, y el otro, relacionado con la crítica e interpretación que se puede realizar al documento. Véase en *idem.*

Interesa ahora anunciar en el siguiente apartado, cómo es que se relacionaba con su circunstancia y explicar la conducta de la cual se valía puede establecer que interpretaba la realidad histórica basado en estos modos y formas de comportamiento, y con ello, desentrañar los primeros indicios sobre la instauración de su noción de tiempo histórico.

1.2 Un acercamiento a la noción del tiempo histórico de Agustín de Hipona: La *Sagrada Escritura*

Para explicar la trascendencia de las acciones del hombre cristiano de los siglos IV y V después de JC. es necesario poner en cuestión las ideas contenidas en la siguiente cita de José Ortega y Gasset, "Yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo" provenientes de su obra *Meditaciones del Quijote*. Reflexión que realiza este autor preocupado por advertir la crisis de la razón y de los fundamentos que se vivían en su época y que se arrastraban, para engranar en un mismo sentido a la *razón vital* como la *razón histórica* del hombre.⁵⁹ A primera vista pareciera que esta frase, entramada durante el siglo XIX como resultado de las vicisitudes político-económicas que culminaron en las crisis del mundo europeo occidental del siglo XX, es ajena al contexto cristiano; sin embargo, no lo es del todo. Y no lo es porque cobra sentido y total significado si se le retoma desde su misma profundidad. Puesto que la meditación acerca de la realidad histórica y de cómo ésta se integra conscientemente con la vida es, sin duda, el punto de partida radical del hombre.

Al voltear a la realidad para otorgar la explicación de fenómenos que suceden en la naturaleza sin la incidencia directa del hombre le surgen, al mismo tiempo, preocupaciones acerca de su relación con éstos en un espacio y tiempo determinados para comprenderlos. Preocupaciones que comparte el teólogo cristiano y se ve obligado a crear un método a partir del cual pueda construir ciertos presupuestos para, cuando menos, describir lo que sucede en su derredor.⁶⁰ Y se ve obligado porque debido a la historicidad que le es propia como ser humano, la vida no le es dada, tiene que construirla, realizarla, penetrar en su circunstancia, en la esencia de los hechos para descubrir su verdadero sentido, y descubierto éste, integrarlo a una narración.⁶¹

Una circunstancia que en el caso de este estudio se encuentra marcada desde la religión misma, hombres con una intensa espiritualidad y por tanto clave de su quehacer histórico, pues si no se entienden sus raíces religiosas difícilmente se podría realizar un acercamiento a dicho fenómeno de conocimiento. Valga profundizar en la idea de conducta

⁵⁹ Véase en Ortega y Gasset, José, "Meditaciones del Quijote", en *Obras completas*, sexta edición, tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 316-318. (Sección de obras completas de José Ortega y Gasset)

⁶⁰ *ibid.*, p. 318-320.

⁶¹ Ortega y Gasset, José, "Las Atlántidas", en *ibid.*, tomo III, p. 310.

teológica del hombre religioso cristiano, a partir de la cual se puede entender el contexto intelectual del momento.⁶²

Importa mencionar que la realidad, ya fuera pensada como un cosmos o como la transustanciación de un Dios hecho hombre para resarcir los pecados de éstos y alcanzar la salvación, reflejó en ambos procesos un interés por el conocimiento de lo real, cada uno a través de modos y formas propias del momento histórico. Y para entenderla se debe dirigir la mirada a un tiempo atrás, específicamente, a finales de la época clásica o de la antigüedad tardía, periodos en los que se puede observar a los hombres en un estado de soledad, afectados en su jerarquía y en sus facultades por constantes y vertiginosos cambios que no hacían sino confundirlos.⁶³

La percepción que tenían era de un estado de caída en el cual predominaba la enemistad, lo que propició realizaran nuevas búsquedas que les permitieran afianzarse, pensar en otras realidades, en las cuales se incluían las preocupaciones ontológicas dirigidas a obtener respuestas internas y externas acerca de su propio ser. Agustín es muestra de ese tipo de quehacer.⁶⁴

Entender cómo efectuaban esta tarea requiere ubicarse en el panorama cristiano y esbozar algunas de sus ideas sustanciales. Hace necesario preguntarse por la división que marcan entre el infierno y la muerte. Este hombre para conocer cuenta con la participación de la Iluminación divina, con su revelación, a la que alcanza por medio del propio conocimiento que tiene de la fe; un conocimiento cuyo órgano, al decir de Olivier Clément, “no es una facultad separada, sino el hombre entero”⁶⁵; al conocimiento de la fe integra también símbolos como el del arrepentimiento que lo prepara para acoger la resurrección.⁶⁶

Mientras el hombre tiende a ser idólatra de sí mismo y a desviar para sí la capacidad de adoración que constituye el fondo de su naturaleza, interpreta Oliver Clément que tiene un tipo de libertad individual vacía que lo esclaviza y lo sepulta ante la inexorable muerte; pero cuando adquiere conciencia de su finitud y se abre a lo infinito, puede librar la dimensión de la existencia caída que se encuentra entre la muerte y el infierno, y alcanzar su salvación y la vida eterna.⁶⁷ Se debe entonces precisar el sentido que para el cristianismo tiene la muerte, porque es muy peculiar, y no sólo por el hecho inexorable de que la vida de

⁶² Dosse, François, “INTRODUCCION”, en *op.cit.*, p. 15.

⁶³ Clément, Olivier, “1. UNA ANTROPOLOGÍA A LA QUE ACCEDE POR EL ARREPENTIMIENTO. División, infierno y muerte”, en *Sobre el hombre*, traducción de Marta González y revisión de Juan Miguel Palacios, Madrid, Ediciones Encuentro, 1983, p. 6.

⁶⁴ *ídem.*

⁶⁵ *ibid.*, p. 7. A este respecto cabe indicar que la resurrección debe de entenderse en relación con Cristo. Piensan que Jesús resucitado de la muerte a una vida nueva es una verdad atestiguada históricamente por todos los Evangelistas y por el mismo San Pablo, la cual desde los primeros días del cristianismo no sólo fue parte del mensaje evangélico sino que fue su fundamento y alma, por lo que ocupó el centro de liturgia y de la vida de la Iglesia naciente. Véase a mayor profundidad en Parente, Prieto, *et ál.*, en *op.cit.*, p. 314 y 315.

⁶⁶ *ídem.*

⁶⁷ *ídem.*

cada hombre ha de terminarse; ya que en esa muerte se adivina el misterio de la misericordia de Dios que establece lo que sucederá con el hombre a nivel temporal, es decir, la determinación de su finitud y su trascendencia.⁶⁸

Al tomar conciencia de su condición de libertad vacía en ese amor imposible y destructor, los individuos encuentran otra de las expresiones de la muerte a la que no pueden evitar porque toda concepción que no incluya la muerte, que pretenda olvidarla, no puede ser más que una ilusión. Se puede hablar entonces, de la existencia de dos conductas para el conocimiento de Dios. La primera que establece la libertad vacía del individuo y su relación con Él, y en la cual el hombre está no sólo en la muerte, sino ya, aquí y ahora, en el infierno.⁶⁹ La segunda, suscrita en ese movimiento de adoración y celebración de apertura a lo infinito, que constituye la naturaleza del hombre.⁷⁰ Idea que se resume en la búsqueda de un éxtasis que, al decir del citado autor, se representa “en la inserción eucarística de la naturaleza y la persona se convierte en encierro final del individuo en la naturaleza”⁷¹.

Acorde con la situación de la existencia caída, se debe aunar otra idea central para entender las formas y modos de este pensamiento en torno a la creación del hombre por Dios y la relación de Padre-Hijo, la comunión⁷², que se gesta entre ambos a partir de dicha creación. Esta última está considerada como un acto de amor infinito, sacrificial, donador del ser y respetuoso de la libertad, e interpretada en el sentido de un riesgo corrido voluntariamente por el creador, de una vulnerabilidad asumida entonces por Él. La caída del hombre por el pecado original simboliza la experiencia de su libertad, y constituye además una prueba necesaria impuesta por Dios para posibilitarle adquirir conciencia sin la cual no existiría el amor personal a Él.⁷³

Aunque la condición mortal fue resultado del pecado original, no se le tiene por un castigo, y además puede remediarse mediante la resurrección, pues Dios se encarna en Cristo su hijo y éste muere para que la misma muerte se llene de su amor y se convierta para el hombre en resurrección, en vuelta a la vida. Desde una perspectiva antropológica se puede localizar en esta interpretación la constante presencia de contrarios, bien y mal, ser y

⁶⁸ *ibíd.*, p. 8.

⁶⁹ *ibíd.*, p. 11.

⁷⁰ *ibíd.*, p. 8.

⁷¹ *ibíd.*, p. 11.

⁷² De acuerdo a la interpretación de Olivier Clément sobre este tema: “la dimensión vertical de la comunión, que es originariamente participación en el Espíritu de la “patrifiliación trinitaria” desnaturaliza la relación natural “amo-esclavo”; ese estado de caída que los Padres griegos tratan en términos de fracaso y de división”. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 14.

⁷³ *idem.* El concepto de pecado original tiene su origen en la Revelación del misterio de la transmisión del pecado de Adán y Eva a toda su descendencia, cuestión que fue muy debatida entre los siglos IV y V después de JC., por Agustín de Hipona y sus discusiones con Pelagio. Sin embargo, con la Escolástica (siglo XI después de JC.) la discusión tornó sobre la esencia y carácter del pecado original en la descendencia de Adán. Véase a mayor profundidad en Parente, Prieto, *et ál.*, en *op.cit.*, p. 278-279.

la nada, vida y muerte.⁷⁴ Esta capacidad dada al hombre para transformar toda situación de muerte en vida es conocida como la gracia de la cruz vivificante, y se asemeja a una metamorfosis paulatina de su ser. Conforman un proceso clave por el cual se le posibilita ir del infierno al paraíso, de la muerte parcial al final de la agonía, transformar privaciones y sufrimientos en embriaguez.⁷⁵

Otro elemento útil para explicar esta conducta ante la vida y la muerte y su modo de conocer se encuentra en su actitud frente a la conversión. Entendida como un arrepentimiento manifiesto en una profunda confianza y amor a su salvador Cristo, confianza que contrarresta sus angustias y llena el vacío que le da la conciencia de su propia finitud, así como la insatisfacción de sus obras inalienables. Tal conversión renueva su existencia y en consecuencia, incrementa su posibilidad de salvación.⁷⁶ Ésta no sólo representa un sentimiento moral de culpabilidad que deviene de la conciencia de su propia naturaleza, de sus deseos, sino además constituye una búsqueda irreparable del amor que le permite descubrir lo que es cuando es amado. En palabras de Olivier Clément cuando se refiere a dicha búsqueda: “Y el amor responde al amor. Esta conciencia de ser amado y la respuesta que desencadena con el único criterio del arrepentimiento”⁷⁷. Finalmente, al convertirse, el hombre se encuentra en un estado de plenitud, de dolorosa alegría. Buscará ver en el otro al hermano, ya no al enemigo y encontrará que la muerte no lo predetermina todo, que hay algo más allá de ella, que en ese descubrir al otro y a la historia de la humanidad, existe una promesa de vida eterna.⁷⁸

Por su parte, la concepción de persona a imagen de Dios es otro aspecto que abona a la comprensión de su actitud frente a la vida y la muerte. Valga reflexionar un poco más al respecto. El cristiano entiende que el hombre no se basta a sí mismo, y por tanto, no puede realizarse a plenitud sin volver la vista a su fundamento que es Dios. Es libre en la medida que se reconozca como una criatura unida a su creador a través de la gracia⁷⁹ y su diferenciación sólo puede pensarse con el permiso del Ser Supremo.⁸⁰

⁷⁴ *ibíd.*, p. 15.

⁷⁵ *ibíd.*, p. 16.

⁷⁶ *ibíd.*, p. 23-25.

⁷⁷ *ibíd.*, p. 26.

⁷⁸ *ibíd.*, p. 30.

⁷⁹ Agustín habla sobre la gracia de siguiente forma: “Ya mucho hemos hablado y escrito—cuanto el Señor quiso concedernos—, porque hay algunos que tanto ponderan y defienden la libertad, que se atreven a negar y pretenden hacer caso omiso de la divina gracia, que a Dios nos llama, que nos libra de los pecados y nos hace adquirir buenos méritos, por los que podemos llegar a la vida eterna. Pero debido a que hay otros que al defender la gracia de Dios niegan la libertad, o que cuando defienden la gracia creen negar el libre albedrío, me determiné, impulsado por la caridad, ¡oh hermano Valentín!, a dirigir este escrito a ti y a los demás que contigo sirven a Dios. Pues he tenido noticias vuestras, hermanos, por algunos de vuestra misma congregación que de ahí vinieron a verme y por los que os mando este escrito. Me cuentan que hay disensiones entre vosotros en torno a este problema. Así, pues, amadísimos, para que no os conturbe la oscuridad de esta cuestión, os advierto en primer lugar que deis muchas gracias a Dios por las cosas que entendéis; y en relación con las que todavía no penetráis, pedid al Señor que os las haga entender, pero guardando la paz y el amor entre vosotros,

La conciencia de que en su condición de criatura el hombre no era solamente una naturaleza creada; sino también una existencia personal, individual, generó diversas discusiones y propuestas encontradas sobre la personificación de Dios que, en palabras de Olivier Clément, representa: “Por un lado, el otro y el uno, la gran revelación bíblica del Yo y del tú seguían siendo nociones difíciles para las filosofías antiguas; por el otro, los individuos aparecían como semejantes pero separados”⁸¹.

Interesa subrayar que para evitar las confusiones generadas en estas discusiones, en el siglo IV después de JC., se dio un doble sentido al término hipóstasis⁸², pues se consideró que no sólo haría referencia a la persona particular sino además a la naturaleza de las cosas, y a partir de entonces sirvió para aludir a las tres personas consideradas como divinas: Dios, Cristo y al Espíritu Santo. Persona y naturaleza van a constituir dos conceptos relativos al misterio de la persona creada en una perspectiva vertical, es decir, en su relación por una parte con Dios que le llama y, por otra, con la naturaleza humana que debe asumir.⁸³

Juan Martínez Porcell ejemplifica la relación entre verbo y persona de la siguiente manera: “Pues bien, el Verbo tiene una naturaleza humana unida a sí, que no pertenece a su naturaleza divina; por tanto la Unión se hace en la Persona del Verbo; es más, si la naturaleza humana del Verbo no se le une en su persona, no se le une de ningún modo”⁸⁴; es gracias a la hipóstasis y a su capacidad de operar en todo lo que pertenece a la naturaleza

e insistid en esta determinación hasta que Dios os lleve a la penetración de lo que no entendéis. Esto lo advierte Pablo apóstol, quien, al decir que no era aún perfecto, poco después añade: Así que ¡escuchen los perfectos! Todos debemos tener este modo de pensar; es decir, de tal manera somos perfectos, que todavía no hemos llegado a la perfección que a nosotros compete, y a continuación añade: Y si en algo piensan de forma diferente, Dios les hará ver esto también. Cumpliendo esto, podremos llegar a lo que no entendemos, pues Dios nos revelará si algo entendemos de manera distinta, siempre que no abandonemos lo que ya nos enseñó”. Véase a mayor profundidad en su obra San Agustín, “Tratados sobre la Gracia. *De la gracia y del libre albedrío*”, en *Obras de San Agustín*, segunda edición, tomo VI, versión, introducción y notas de los padres Victorino Capanaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega, Toribio de Castro, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 227-331.

⁸⁰ Clément, Olivier, “2. LA PERSONA A IMAGEN DE DIOS. El hombre criatura”, en *op.cit.*, p. 32-34.

⁸¹ *ibid.*, p. 38.

⁸² La definición de este concepto es importante porque la cantidad de términos que pueden emplearse para poner el estatuto individual de un ser es muy amplia, tales como: “particular”, “individuo”, “singular”, “res naturae”, “suppositum”, “hypostasis”, “persona”. Según Juan Martínez Porcell todo hombre particular designa un ente concreto y hace referencia a una naturaleza común. “Este hombre”, por ejemplo, es el nombre de un ente concreto que posee humanidad. Ahora bien, esta designación puede realizarse de dos modos: refiriéndose directamente a la realidad, sin elaboración lógica posterior; de esta forma obtenemos: “res naturae”, –o realidad de naturaleza, como se ha traducido-, “hipóstasis”, y “persona”, en el caso de las substancias de naturaleza racional– ; sin embargo, también puede realizarse en una segunda imposición, es decir, mostrando una relación determinada que posea el ente concreto; y de esta forma obtenemos: “suppositum”, que es el particular en cuanto subsiste en la naturaleza, “individuo”, que es el “singular”, en cuanto que es distinto de otro. En suma, de todos los antes mencionados únicamente “hypostasis”, “suppositum” y “res naturae” se dicen del ente completo y subsistente. Véase a mayor profundidad en Martínez Porcell, Juan, *Metafísica de la persona*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992, p. 54-56. (Universitas, 29)

⁸³ Clément, Olivier, “2. LA PERSONA A IMAGEN DE DIOS. Persona y naturaleza”, en *op.cit.*, p. 39.

⁸⁴ Martínez Porcell, Juan, “Capítulo 3. La unión hipostática. 3.1.– El “subsistens distinctum” del Verbo encarnado”, en *op.cit.*, p. 114.

en concreto, que el hombre se figura como un recipiente de todo lo que se dice de él.⁸⁵ Dicho de otro modo, a la luz de esta interpretación el hombre reunía lo visible y lo invisible y eso resumía en él, el mismo universo. Personalizar al universo lo hacía competente para salvarlo, y la forma de hacerlo era descifrar, a través de la gracia de la Iluminación divina, el contenido de la *Biblia* acerca del mundo, someterse a la vida para redituarla.⁸⁶

En ese entendido comenzaron a gestarse discusiones sustancialmente diferentes. Mientras en la parte oriental del Imperio Romano se observa un impulso por estudiar la naturaleza, en la occidental, el esfuerzo realizado tendió a configurar una religión individualizada del alma, que no incursionó las profundidades de la naturaleza en el hombre y alrededor de él.⁸⁷

Dentro de las explicaciones dadas en estas discusiones, coexisten diversas nociones acerca del hombre y de su lugar en el mundo, provenientes del pensamiento románico y bizantino que en alguna medida hablan de la libertad que se tenía para conocerlo. Para ilustrar este punto Olivier Clément menciona lo siguiente:

[...] alrededor, el amor paciente del hombre, la sangre vertida de los mártires, las tumbas marcadas con la cruz de la victoria, han humanizado la naturaleza [...] En ese momento la pregunta se impone: ¿Por qué Dios ha creado al hombre trágicamente libre, trágicamente responsable, carga ésta tan pesada que sin cesar la ponemos a los pies de los ídolos y de los inquisidores?⁸⁸

Aunque difieren en algunos aspectos que no es objeto de este estudio aclarar, estas tradiciones comparten también elementos que les son vitales. Uno de ellos responde a la pregunta planteada en la cita, pues se encuentra en la idea de que Dios ha creado al hombre libre para que él pueda acudir al llamado a la deificación, que consiste precisamente en adquirir la condición divino-humana en la cual su humanidad transfigurada encontrará plenitud. Esta libertad lo sitúa en una posición desde la cual puede emitir una respuesta en el sentido de seguir o no el llamado divino.⁸⁹

En otras palabras el hombre no es considerado como un ser inerte, por esta razón importa sobremanera su voluntad de querer responder libremente a ese llamado, puesto que la sola voluntad divina le es insuficiente. Dios proporciona al hombre ese espacio de

⁸⁵ *idem.*

⁸⁶ Clément, Olivier, “2. LA PERSONA A IMAGEN DE DIOS. El hombre a imagen de Dios”, en *op.cit.*, p. 49-50.

⁸⁷ *ibid.*, p. 50. Ejemplo de estas discusiones radicadas en la parte occidental del Imperio se encontraba la de si el alma humana era producida en el ser por la creación. A la cual querían definir como no sólo el primer principio de vida del cuerpo, sino principio incorpóreo y subsistente. Debido a que el alma por su cercanía al primer Principio, Acto puro, representa la razón por la cual entiende, por la que puede moverse y mover al mismo tiempo. Es decir, el alma no es un hombre completo, ni una persona, como lo es la mano o cualquier parte del hombre, ya que no es una sustancia individual, ni una hipóstasis; y ese estar en una constante separación del cuerpo, significa que busca mantener una tendencia a la unión con Él. Véase a mayor profundidad Martínez Porcell, Juan, “2.2 Persona y espíritu. 2.2.2 el alma humana, forma subsistente”, en *op.cit.*, p. 93-96.

⁸⁸ Clément, Olivier, “2. LA PERSONA A IMAGEN DE DIOS. El hombre a imagen de Dios”, en *ibid.*, p. 51.

⁸⁹ *idem.*

libertad para que medite y, si lo decide así, manifieste su consentimiento desde el amor consciente, pero respeta así mismo su negativa, sus rebeliones.⁹⁰ Si el hombre se decide por el amor divino, en esa gran adhesión va a encontrar su libertad, a superar su propia naturaleza y a transformarse en una persona plena.⁹¹

Descrita a grandes rasgos la conducta por medio de la cual se concibe al hombre en el dogma cristiano, con la que Agustín de Hipona estará íntimamente relacionado, es momento de introducirse a la manera cómo piensan el tiempo a partir de la figura de Jesús en la *Sagrada Escritura*, ya que es por su conducto que le otorgan un orden lógico a los acontecimientos y episodios antes mencionados. Y de definir el significado que Agustín encontró en él, sin perder de vista la relación que guarda con los aspectos religiosos, teológicos, morales y políticos, propios de las circunstancias que se representaban en el Imperio Romano en los siglos IV y V después de JC., ya que fueron fundamentales para dictar y entender los fenómenos que sucedieron en su proceso de conformación y resultan indispensables para efectuar el acercamiento.

Primeramente podría pensarse que en este contexto la noción del tiempo estaba marcada únicamente en forma lineal-ascendente, pero a esta noción que atribuyó a la temporalidad un principio y un fin, le acompañó el inicio de una interpretación de la sucesión de hechos a partir de dos ideas fundamentales: la idea de una espera y la idea de la muerte, representada en su finitud. Dualidad que transgredirá su vida y su circunstancia, y en sentido estricto será un parteaguas porque abre la posibilidad de pensar a partir de un: “más allá de la muerte” por medio del “más acá de la vida”. De ahí la importancia que tiene la figura de Cristo en la construcción de la noción de tiempo histórico y de las diversas interpretaciones realizadas en torno a ésta, porque además representa la promesa de vida después de la muerte.

1.3 La figura de Jesús como eje del tiempo histórico cristiano

Internarse en la figura de Jesús como posibilitador del tiempo histórico del cristianismo, supone entender que para el pensamiento cristiano primitivo la promesa de salvación hecha por Dios al pueblo judío fue concretada con el nacimiento, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth, Cristo, el hijo de Dios hecho hombre.⁹² La interpretación teológica que se da a

⁹⁰ *ibíd.*, p. 52-53.

⁹¹ *ibíd.*, p. 57-58.

⁹² Estima Oliver Clément que “el relato de su vida lo describe como hijo de un carpintero llamado José, descendiente de David, nacido en un establo de Belén de Judea, de la que Herodes era rey dentro del Protectorado romano. Crece en la Galilea de las Naciones, en Nazareth, hasta los treinta años. Después de ser bautizado en el Jordán por el último profeta de Israel, Juan “El Bautista”, a través del Espíritu Santo es reconocido por Dios como su propio hijo. Acto seguido, enfrenta y supera en el desierto diversas tentaciones simbólicas del diablo, entendido como el que separa, es ungido por el Sopló Santo y anuncia y se anuncia como la “buena nueva”. Esto significa su unión con los hombres en alegrías y sufrimientos, en su rebelión y

estos hechos marca la historia por dos razones fundamentales que interesa destacar: la primera, debido a que realiza una representación simbólica del tiempo como una línea recta ascendente, con un principio y un fin, y en donde la vida, la espera y la muerte son consideradas como elementos esenciales. Esta forma de pensar se separa del pensamiento griego y su representación simbólica circular que niega al tiempo todo principio o fin, y niega también la posibilidad de que al hombre le resulte posible liberarse de su temporalidad a través de un acto divino.⁹³

La segunda razón consiste en que, al dejar de ser considerada la “venida de un salvador” una promesa futura, se le sitúa como algo rigurosamente temporal, ya acaecido, y la vida y la obra de Cristo pasa a ser el punto central de la interpretación teológica del Nuevo Testamento porque constituye el sentido último y criterio de toda la historia que le precede y de la que ha de seguir. Se tiene entonces que el pensamiento cristiano primitivo fija su atención en el pasado y establece fundamentalmente una línea temporal ascendente respecto de la historia de la salvación.⁹⁴

Según la interesante revisión realizada al Nuevo Testamento por Oscar Cullmann en su obra *Cristo y el Tiempo*, esta línea de tiempo se revela en constantes referencias temporales contenidas en pasajes de este libro sagrado, en las cuales resulta evidente el uso frecuente de expresiones temporales propias de la lengua griega, como las que significan día, hora, momento, plazo, o que dan idea de un ahora, un durante o un después. Sin embargo estas expresiones no deben ser interpretadas en un sentido abstracto pues, de acuerdo con lo que estima este estudioso, ninguna tiene por objeto el tiempo como una abstracción, sino que se les usa en virtud de una relación concreta con la historia de la salvación. Dicho de otro modo, el carácter temporal de estas expresiones o términos adquiere un valor eminentemente teológico por estar subrayadas por el contexto. Lo que se explica si se entiende que para el cristiano de la época el tiempo es una creación divina y está dominado por Dios.⁹⁵

Razón por la que considera así, por ejemplo, que el término *Kairós*, que es utilizado con frecuencia en el Nuevo Testamento, en el contexto teológico debe ser entendido como el tiempo divino para realizar el plan divino de salvación, y no como el tiempo propicio para

abandono, a los cuales pide abrir su corazón e inteligencia y convertirse al Reino de los cielos, como a continuación se señala: “Convertíos, porque el reino de los Cielos ha llegado”. Sufrir la hostilidad de los poderosos de la política y de la religión, se le arresta y condena a muerte a solicitud de los propios jefes hebreos, como rebelde al César por proclamarse rey de los judíos”. Véase en Clément, Olivier, “CRISTIANISMO. EL CRISTO DEL CREDO. II. Jesús”, en *El hecho religioso*, bajo la dirección de Jean Delameu, traducción de Eliane Cazenave-Tapie, revisión de Josefina Anaya y Alejandro Reza, México, Siglo XXI editores, 2007, p. 10-11.

⁹³ Cullmann, Oscar, “CAPÍTULO II: LA CONCEPCIÓN LINEAL DEL TIEMPO EN LA HISTORIA BÍBLICA DE LA REVELACIÓN Y LA CONCEPCIÓN CÍCLICA DEL TIEMPO EN EL HELENISMO”, en *op.cit.*, p. 38-39.

⁹⁴ *ibid.*, p. 40-41.

⁹⁵ *ibid.*, p. 28.

realizar cualquier empresa. Como Dios domina el tiempo, es Él quien escoge los distintos momentos para realizar su plan de Salvación, y estos momentos o *Kairós* integran dicha historia de la salvación.⁹⁶

La revisión efectuada por Cullmann muestra la intención de esta interpretación teológica de distinguir el carácter único y central que posee la vida y obra de Cristo, pues considera estos acontecimientos como la mejor expresión de la revelación de Dios al hombre. En ese entendido vincula la salvación a una serie de sucesos temporales que abarcan el presente, el pasado y el porvenir, y la relaciona con un hecho histórico fundamental, la muerte y resurrección de Cristo. La función central que otorga el pensamiento cristiano a la vida y obra de Cristo, de Jesús, proporciona, en un sentido temporal, un enorme significado a su figura.⁹⁷

Por otro lado es necesario traer al punto algunas ideas contenidas en el texto *El Cristo del credo* de Olivier Clément para explicitar el camino a partir del cual se puede entender la significación antes mencionada.⁹⁸ Así, como punto de partida debe de entenderse que para dimensionar esta significación desde la ciencia teológica, es que con la llegada de Cristo, el Mesías, al mundo para expiar las culpas del pecado original cometido por Adán y Eva, su muerte y resurrección, el hombre cristiano empieza a experimentar un tipo de temporalidad distinta a la anterior. Algunos episodios bíblicos⁹⁹ relatados entre el Génesis y el Apocalipsis marcaron inmediatamente un cambio en la forma de conocer el mundo.¹⁰⁰ Tal y como se ejemplifica con la siguiente afirmación de Jacques Lafaye sobre la relación que había entre el tiempo de la historia y la eternidad:

La eternidad se proyectaba en la historia mediante los Profetas, que fungían como los portavoces de Dios, considerado actor único de la historia. Todo estaba ya escrito y dispuesto *in saecula saeculorum* por la divina Providencia [...] Se creía que nada pudiera ocurrir sino había

⁹⁶ Diversos pasajes del Nuevo Testamento contienen alusiones al *Kairós* y han sido interpretadas como hechas por Cristo o por sus propios discípulos, valga mencionar que en una de ellas hecha en el Apocalipsis de Juan, habla de la proximidad del fin del mundo y resulta manifiesta su referencia al tiempo en el sentido de un plazo para que se consume el plan de Dios. Véase en *ibíd.*, p. 29-30.

⁹⁷ *ibíd.*, p. 37-38.

⁹⁸ Hay que tener presente que los cristianos reconocen a Cristo, como el "Mesías", que en hebreo significa "Ungido" o "enviado de Dios", es decir, aquél que revela la voluntad y la obra de salvación de Dios, y expresan la relación única de Dios y del Cristo en los términos de Padre e Hijo. Véase a mayor profundidad en Clément, Olivier, "CRISTIANISMO. EL CRISTO DEL CREDO. I. Primer testamento", en *op.cit.*, p. 7.

⁹⁹ Para profundizar en este punto valga traer a colación una frase de José Ferrater Mora que a continuación se destaca: "Episodios como la Creación, la Caída y la Redención son acontecimientos históricos, pero no porque se hallen en la historia, sino todo lo contrario: porque todo lo histórico debe entenderse en función de estos "acontecimientos" que son la Creación, la Caída y la Redención". Véase a mayor profundidad en la obra de Ferrater Mora, José, "San Agustín o la visión cristiana", en *op.cit.*, p. 35-62.

¹⁰⁰ Un ejemplo de esta idea se encuentra el episodio de San Juan quien al decir de Clément señala: "Lo que existía desde el principio, los que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, los que contemplamos y tocamos con vuestras manos, acerca de la Palabra de Vida -pues la vida se manifestó y nosotros la hemos visto y damos testimonio" (1 San Juan 1:1-2). Véase en Clément, Olivier, "CRISTIANISMO. EL CRISTO DEL CREDO. I. Primer testamento", en *op.cit.*, p. 7.

sido anunciado por los Profetas, correspondiera al plan divino, y se relacionara directamente con un episodio bíblico.¹⁰¹

Consecuentemente la trascendencia de Dios se manifestó al hombre en la figura de Cristo, y la historia de las sucesivas alianzas que relata la *Biblia* —de Adán, de Noé, de Abraham, de Moisés, culminan en la alianza integral en Cristo, de lo divino y de lo humano.¹⁰² Hacia el año 30 después de JC. los Apóstoles —o enviados- elegidos y formados por Jesús, proclamaron la “buena nueva” llamada también “evangelio”, representada en el anuncio de su muerte y resurrección.¹⁰³

A partir de ese hecho surge un momento relevante, el Dios hecho hombre se une a todos ellos en la muerte, en todas las formas de muerte, para vencer su negatividad y transformarla en “pascuas” o “transiciones”, hacia una vida y una libertad *sui generis*. En consecuencia el relato de su pasión y muerte en los Evangelios, a través del testimonio de sus apóstoles, cobró gran importancia.¹⁰⁴

En tercera instancia se debe aclarar que para la tradición cristiana primitiva, de la cual emana la interpretación del tiempo de Agustín en lo referente al origen de los tiempos, Jesús no es un personaje de antaño sino el resucitado, todavía presente en el Espíritu Santo el cual lleva en él, arrancándolos de la nada, a todos los hombres y al universo. Las primeras comunidades comprendieron la historia de Jesús —de la humanidad y el devenir del cosmos— a partir de este final, que es un inicio inaudito. El Príncipe, el Padre, dona. Cristo perdona, es decir renueva todo. El Espíritu, el Santo Soplo, en esta apertura sin límites, devuelve al hombre su vocación de “creador-creado”. El grupo decepcionado y disperso de los discípulos se reconstruyó en la Iglesia, no sólo en torno al resucitado, sino en el lugar del Espíritu.¹⁰⁵

¹⁰¹ Lafaye, Jacques, “Primera parte. I. Entre el Tiempo y la Eternidad, la historia”, en *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 35 y 40.

¹⁰² Alianza que se puede encontrar en la siguiente afirmación de Oliver Clément: “Jesús es uno de nosotros, pertenece plenamente a la condición humana, es una individualidad muy concreta pero, al mismo tiempo, es el Verbo que da origen a los mundos”. Prosigue, “En él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles [...] Todo fue creado por él y para él. Él existe con anterioridad a todo lo que tiene en él su consistencia”, escribe san Pablo en su Carta a los *Colosenses*. O bien en el evangelio de San Juan lo siguiente: “En él, imagen consustancial del Padre-El que me ha visto a mí ha visto a mi Padre”, dice Jesús (Juan, 14:9); así como en la siguiente frase: “todo hombre es a imagen de Dios”, escrita en el *Génesis*. Véase a mayor profundidad en Clément, Olivier, “CRISTIANISMO. EL CRISTO DEL CREDO. I. Primer testamento”, en *op.cit.*, p. 7.

¹⁰³ *idem*.

¹⁰⁴ Afirma Olivier Clément que por ejemplo, “el testimonio de los apóstoles —iluminado no sólo en ellos sino también en las comunidades que fundaban, por el Espíritu Pentecostés. Se centró en el misterio de la Cruz y de Pascua, de la Cruz pascual, vivificante, “única teóloga”, dirán más tarde los Padres de la Iglesia. En los Evangelios, el relato de la Pasión tiene una importancia tan grande que se les llegó a llamar “relatos de la Pasión”. A Jesús, el Jefe que lleva a la Vida, Dios le resucitó de entre los muertos, y el hombre es testigo de ello”, dice Pedro en los Hechos de los Apóstoles. Véase a mayor profundidad en *idem*.

¹⁰⁵ *ibíd.*, p. 7-8.

Al igual que en la creación es revelada la venida de Cristo también lo es, como lo indica a continuación Olivier Clément en las siguientes consideraciones:

Dios es el Otro que desea el mundo y los lleva en su sabiduría. Todo es creado “a partir de la nada”, no porque ésta sea algo, sino la criatura sólo tiene existencia por la voluntad amorosa de Dios, que lo hace, al mismo tiempo distante, diferente, y sin embargo, en relación con él. Todo está creado por un “Soy” que los trasciende pero dice “tu” al hombre. Soy de la trascendencia soberana que Jesús volverá a tomar y se atribuirá. Cristo, el hijo encarnado, es el Otro del Uno cuyo Sople reposa en él y que nos comunica para unirnos al diversificarnos.¹⁰⁶

Interesa señalar de esta reflexión que Unidad y Trinidad establecen una comunión entre las personas divinas y el hombre, que se va a manifestar necesariamente cuando este último elabore su construcción de la idea de tiempo histórico. En la que si bien van a contemplarse las intervenciones divinas, también lo serán las respuestas del hombre hacia el mensaje divino. En consecuencia, la historia bíblica constituye una historia de Dios y de los encuentros y desencuentros con el hombre.¹⁰⁷

Para salvarse el hombre debe aceptar el camino establecido por Cristo y para que la salvación tenga lugar, deben concurrir la decisión divina y la voluntad humana. En ese entendido se busca insistir en que el amor entre Dios y el hombre puede manifestarse como una relación combativa. Y se necesitó, no sólo de la Anunciación, sino el lúcido consentimiento de María para que se desvaneciera la tragedia de la libertad humana.¹⁰⁸

La importancia temporal que tiene la representación que se hace de Jesús, radica en que rompe sus límites para dirigirse a la humanidad. A través de Dios trasciende y fractura la cadena de nacimientos para la muerte. Es un ser vivo con capacidad de dar vida hasta en la muerte, a la que asume voluntariamente y no por destino.¹⁰⁹

Cristo viene al mundo para salvar con su muerte y resurrección lo que está perdido por el pecado, a juzgar los vicios con una actitud de transformar y no de castigar. Representa a la persona perfecta que reúne la individualidad humana con todas sus virtudes, liberada de cualquier límite por ser además persona divina.¹¹⁰ Determinado el espacio y el tiempo, Cristo transforma la realidad, establece caminos de encuentro que el hombre pueda

¹⁰⁶ *ibíd.*, p. 8.

¹⁰⁷ *idem.*

¹⁰⁸ Dios desea un pueblo “con la nuca rígida” que lo enfrente y no se adhiera a Él más que mediante una difícil libertad. Así, se muestra en el siguiente relato donde indican que Jacob deviene de Israel, “porque ha sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y les ha vencido”, o en la alusión a la resistencia u oposición que mostró Moisés, cuando Dios le encargó liberar a su pueblo del cautiverio en Egipto. Véase a mayor profundidad en *idem.*

¹⁰⁹ *ibíd.*, p. 10. Valga destacar que diversas ideas transmitidas por Él a sus Apóstoles replantean diversas concepciones, puesto que van a lanzar a la historia de Pilatos la idea del hombre mismo, como persona irreductible, poseedora de una profunda humanidad y la transformación del poder en servicio. De igual forma la idea de ser creado a imagen y semejanza de Dios, y el deber que ésta encierra de amar al prójimo, que incluye también amar a los enemigos. Véase en *ibíd.*, p. 13-14.

¹¹⁰ *ibíd.*, p. 15-16.

constatar y comprobar. Su cuerpo, que teje toda la materia cósmica, su humanidad, que instauro al “hombre único” de la intención divina, los crea mediante su actitud constantemente “eucarística” representada en el cuerpo, humanidad de ofrenda y de comunión.¹¹¹

Se entiende así, y esta idea es de importancia central, que todo fue creado por y en el Verbo, el Logos, la gran Razón Divina, para realizarse en la resurrección. La extirpación del mal por Cristo a través de su muerte y resurrección es una etapa que establece una conexión, una comunicación entre lo divino y lo humano, es la transfiguración del mundo. No sólo representa un acontecimiento en este tiempo y en el mundo del hombre, pues al mismo tiempo es considerado un suceso que impone un fin y un límite a este tiempo y a este mundo.¹¹² En otras palabras, simboliza el triunfo sobre la condición humana, sobre el infierno que lleva a la muerte y constituye la unión irreversible entre cielo y tierra.¹¹³ Este triunfo tiene lugar mediante la encarnación de Cristo en María que abre a la humanidad el camino a la vida eterna y la espera de Dios a la respuesta libre del hombre hacia él.¹¹⁴

Inmerso en ese estado de gracia o de libre albedrío individual propinado por Cristo al hombre y su descenso al mundo terrenal –y gracias a ello, al tiempo histórico– es que se puede pensar a éste con la realidad misma, en el encuentro con las cosas para llegar a ser realmente, el quehacer del yo con su derredor y con el mundo. Este hombre cristiano decide su proyecto vital, desde su actualidad, y apoyado en el bagaje de ideas, creencias y símbolos descritos, interroga a su realidad, busca descubrir el sentido de los hechos.¹¹⁵ Aunque para otras formas de pensamiento estas creencias no posean una articulación plenamente lógica como aspiraría a serlo una filosofía,¹¹⁶ su valor radica en que en conjunto filian el sistema de sus convicciones sustentado en su creencia fundamental.¹¹⁷

El vivir del cristiano yace continuamente en la disyuntiva fundamental entre la fe viva y la fe inerte. La primera se refiere a la creencia practicada, a la que le basta para vivir, y la

¹¹¹ *ibíd.*, p. 17.

¹¹² Bornkamm, Gunter, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Seuil, 1973, p. 211. Para mayor profundidad este episodio se encuentra relatado ampliamente también en las *Confesiones de fe* de san Pablo inserto en algunas de sus *Cartas*, por ejemplo, a los Tesalonicenses 1:30, a los Romanos 10:9 y a los Corintios 15:3-5.

¹¹³ Clément, Olivier, “CRISTIANISMO. EL CRISTO DEL CREDITO. III. Un enfoque de la resurrección”, en *op.cit.*, p. 19. Después surge un acto de reconocimiento a Cristo, pues no es el mismo que antes, y para llevarlo a cabo es necesario el despertar de la relación personal en la comunión, marcado ya en un tiempo real, dentro de un espacio y tiempo determinado. Véase en *idem*.

¹¹⁴ Destaca Olivier Clément la importancia de la figura de María, cuando relata: “Es por medio de esa joven que Dios pudo encarnarse, entrar a formar parte del corazón de su Creación, recrear el mundo desde su interior. Porque el cuerpo no es otra cosa que el mundo hecho interior de una persona, y únicamente una persona podía abrírselo al Exiliado en su propio Cuerpo. La nueva Eva ha obrado en el desenlace de la tragedia de la libertad humana”. Véase a mayor profundidad en Clément, Olivier, “2. LA PERSONA A IMAGEN DE DIOS. De la imagen al parecido”, en *op.cit.*, p. 59-60.

¹¹⁵ Ortega y Gasset, José, “Lección I. En torno a Galileo (1933)”, en *op.cit.*, tomo V, p. 15.

¹¹⁶ Ortega y Gasset, José, “Historia como sistema”, en *ibíd.*, tomo VI, p. 13-14.

¹¹⁷ *ibíd.*, p. 14-15.

segunda, a la creencia en algo que sin haberlo olvidado por completo, *estando en ella todavía*, no actúa directamente en su vida. Mientras que, por un lado, la fe viva es presencia permanente y activa en este caso en Dios, la *fe inerte* no apoya la existencia en algo creído, ni lo incita, ni orienta para vivir.¹¹⁸

Fue gracias a la revelación que el hombre durante la Edad Media pudo habérselas con el mundo, con los tártagos y las pesadumbres de su existencia. Pues por medio de una creencia, de la fe viva, fue que un ente todopoderoso, omniscio, le descubría de modo gratuito todo lo esencial para su vida.¹¹⁹ En resumen el hombre cristiano actúa para entender su circunstancia y lo hace a su manera¹²⁰, busca transformar su realidad eligiendo un proyecto vital de entre varias posibilidades y lo hace libremente.¹²¹

Así, no extraña que piense el fenómeno del tiempo¹²² desde su referida circunstancia, y se insiste, a partir de sus ideas y creencias,¹²³ lo que es importante advertir pues el sentido y el significado de la historia se establece, precisamente, en función de dicha relación a la cual están vinculados pasado, presente y futuro. Igualmente elabora sus nociones de temporalidad y desarrolla un sentido de anticipación, por ello sus acciones llevan consigo ideas como, por ejemplo, la de una constante espera. Ideas que significan presentir en el presente que es, el porvenir que no es todavía, pero como el pasado que no es ya, revive y se perpetúa en la imagen de la memoria. Acontecer que le sucede al hombre dentro de su vida y se convierte *ipso facto* en un hecho de vida humana.

Para entender su realidad aborda la noción del tiempo, recurre a su origen y desde su circunstancia construye un pensamiento histórico, una idea del tiempo que expresa en distintas formas, efectivamente a partir de sus creencias pero también de su intelecto, puesto que los conjuga en el acto mismo de conocimiento. Es así que la creación del

¹¹⁸ *ibíd.*, p. 16-17.

¹¹⁹ Esta conducta no sólo es propia del cristiano, se puede establecer que el ser humano se encuentra entre distintas formas de fe, ayer la fe en Dios y hoy la fe en la ciencia, cuestión que se refleja tanto en sus dogmas de fe como en sus dogmas sociales. Véase en *ibíd.*, p. 17-20.

¹²⁰ *ibíd.*, p. 33-34.

¹²¹ *ibíd.*, p. 34. Debido a esta capacidad de transformación, algunos religiosos como el Cardenal Cusano han nombrado al hombre como *Deus occasionatus*, porque según él, el hombre al ser libre es creador como Dios, es un ente creador de su propia entidad. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 35-36.

¹²² En el lenguaje, el problema del tiempo simboliza un límite con la duración y la distinción más sentida con respecto al mundo del más allá, que es el de lo eterno. Por definición el tiempo humano es finito y el tiempo divino infinito, o más bien es la negación del tiempo, lo ilimitado. De ahí que en el cristianismo las discusiones se enfoquen en transmitir esa diferencia, pues para ellos el tiempo es terrenal gracias a la venida de Jesús, para dejar esa complejidad del mundo metafísico donde el hombre no tiene capacidad de comprensión sino sólo Dios. Véase en Chevalier, Jean, *et ál.*, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 991.

¹²³ Entiéndase en el sentido que alberga acciones de los hombres de una manera o varias maneras particulares. Con sus limitaciones, peculiaridades, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. Véase a mayor profundidad en Ortega y Gasset, José, "Capítulo primero. Creer y pensar", en *op.cit.*, tomo V, p. 383-387.

universo servirá para descifrar el misterio del tiempo y que los pensadores, en un primer momento, tendrán que remitirse al origen para explicarlo.¹²⁴

Asimismo lo harán al tratar temas como: el pecado original, la reminiscencia de un tiempo remoto, el misterio del hijo de Dios hecho hombre, relacionado con su presente, y la esperanza de hallar felicidad en el paraíso, de un tiempo futuro. Por ejemplo, al cuestionarse sobre su circunstancia para descubrir el sentido de su vida se pregunta ¿quién es?, ¿por qué es lo que es?, ¿para qué es? y ¿qué hace con su propia vida?; y fija como punto de partida para responder a todas estas cuestiones su creación por Dios, que determinó el inicio del tiempo y, por tanto, el de la historia.¹²⁵

Hay que detenerse un poco en la relación descrita con anterioridad sobre el inicio del tiempo según Dios y por tanto de la historia, y llamar la atención para profundizar en lo que François Hartog piensa sobre la autoridad del tiempo en el pensamiento cristiano. Considera que el episodio de la encarnación tiene suma importancia pues a partir de él se inaugura un tiempo nuevo, en el que la fisura entre el antes y el después ya jamás podrá subsanarse. Al ser inaugurado por la pasión y resurrección se le entiende como un periodo intermedio cuya duración alcanza la *parusía*¹²⁶. Ese tiempo nuevo constituye un tiempo presente, pero atrapado entre un “ya” y un “aún no”; lo cual significa que aunque haya elementos realizados no se puede considerar como acabado, sino como lo entiende Agustín, “el tiempo de la vejez del mundo marcado por la espera breve del final”¹²⁷. En la medida de que la vida de Jesús y sus Apóstoles se convierte en pasado y la Iglesia se transforma en una institución, la fuerza de lo “ya” realizado aumenta respecto de lo esperado; y se atribuyó la función de mediador autorizado de la palabra de Cristo sin delimitar un tiempo apostólico, el de los orígenes.¹²⁸

Es importante aclarar, que para evitar los comportamientos sectarios de sus creyentes la Iglesia estableció un canon de los textos a fin de distinguir la ortodoxia de la herejía; se puede decir que se atribuyó la función de mediación autorizada de la palabra de Cristo sin delimitar un tiempo apostólico, el de los orígenes. Buscó recuperar la pureza original del

¹²⁴ Olivier Clément narra que: “De las dos genealogías que presentan los Evangelios, la de Mateo sitúa su punto de partida en Abraham, que engendró a Issac, pero la de Lucas parte de “Adán, hijo de Dios”. Explica que Juan designa, a su vez, un principio eterno: “En el principio existía la Palabra [...] y la Palabra era Dios, y la palabra se hizo carne. Mateo y Lucas, narran que, María, la madre de Jesús, lo concibió virginalmente del Espíritu”. Véase a mayor profundidad en Clément, Olivier, “CRISTIANISMO. EL CRISTO DEL Credo. II. Jesús”, en *op.cit.*, p. 10.

¹²⁵ Rogues, Jean, “EXISTENCIA CRISTIANA Y ESPERANZA DE SALVACIÓN. I. El hombre y sus límites y II. La salvación de Jesucristo”, en *ibid.*, p. 61- 85.

¹²⁶ Término que hace referencia a la presencia o retorno de Cristo al fin del mundo, como Juez de los vivos y muertos. Véase a mayor profundidad en Parente, Prieto, *et ál.*, en *op.cit.*, p. 274-275.

¹²⁷ Hartog, François, “LA AUTORIDAD DEL TIEMPO”, en *Historia Mexicana*, Colegio de México, México, vol. LVIII (4), abril-junio, 2009, p. 1426-1427.

¹²⁸ Baste recalcar que han existido numerosos reformadores, particularmente, Lutero que han estado al abrigo de la figura *reformatio*. Dicho de otro modo, la operación de la *restitutio* recupera una legitimidad, para escapar a los olvidos y otras desviaciones de la verdadera tradición. Véase en *ibid.*, p. 1427.

pasado y prepararse mejor para el porvenir por lo que, al decir de François Hartog, supo manejar el vínculo entre pasado, presente y futuro.¹²⁹

Este periodo al que Agustín califica como el “tiempo de la vejez del mundo”, es donde el hombre cristiano es consciente de no estar solo sino inmerso en una colectividad con la cual busca interactuar para transformarla, pero tiene que hacerlo en un tiempo limitado entre el nacer y el morir, ya que toda la actualidad histórica, lo que lo envuelve, se manifiesta en tres tiempos distintos: pasado, presente y futuro. En otras palabras, toma conciencia del transcurrir del tiempo, de lo que es su noción de tiempo histórico, la que lo eleva sobre el caos de las sensaciones y se traduce en el poder de pre-ordenar racionalmente los sucesos temporales según el antes, el durante y el después, tanto para él mismo como para la colectividad humana.

Una colectividad a partir de la cual este hombre reconoce para sí la tendencia natural de conocer a Dios, y en consecuencia se ocupa en establecer métodos para aprehender las esencias universales. Usa la razón de grupo para realizar una construcción colectiva de lo necesario y deseable para la vida, y para la perfección del todo, pues es consciente de su naturaleza social y de sus limitaciones individuales. Acepta regirse por leyes divinas, pero además por las que le son propias en virtud de su naturaleza humana, porque su conjugación le conduce al conocimiento universal.

La caída del hombre, su redención y su restauración evidencian su idea de unicidad del proceso histórico, en un horizonte donde el hombre fue considerado centro de la creación y su naturaleza humana capaz de evolucionar para bien o para mal, de perfeccionarse a través del orden divino al que se le confería un carácter renovador. La encarnación significó la necesidad de la naturaleza divina de unirse con la humanidad para restaurar el daño ocasionado por el pecado original y devolverle su función original. Quedaba así instaurada por este movimiento espiritual, una tendencia de apartar la mente del hombre de la experiencia humana y acercarla a la contemplación de Dios, tal y como sustenta Christopher Dawson en su obra *Historia de la Cultura Cristiana*.¹³⁰

De esta manera el cristianismo incorpora su noción de tiempo histórico, por lo que la descripción y el análisis efectuados han servido para dar respuesta a la segunda pregunta planteada en esta investigación y fue en este marco referencial que Agustín, sujeto de estudio, reflexiona sobre la verdad de la creación y lo hizo bajo dos aspectos sustanciales.

¹²⁹ Así, se puede constatar en la siguiente cita del mismo autor: “Se remiten a un pasado que se pretende recuperar en su pureza original, de allí su autoridad absolutamente incuestionable, pero al mismo tiempo este pasado no es completamente único, pues cada vez que se celebra Eucaristía, Jesús está presente y la historia de la salvación que inauguró aún no concluye. El regreso al “ya”, su reactivación a través de la Iglesia que busca prepararse mejor para el “todavía no”, no es en absoluto nostálgico. Como institución, la Iglesia ha sabido manejar el vínculo entre pasado, presente y futuro”. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 1427-1428.

¹³⁰ Dawson, Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, compilación, traducción e introducción de Heberto Verduzco Hernández, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 54-57. (Colección conmemorativa 70 aniversario, 49)

Uno, el ontológico y racional, y el otro, teológico y ético. En su interpretación sólo Dios puede ser llamado eterno y constituye la eternidad debido a que ese es su modo de ser. Su existencia se entiende anterior a la del hombre y a la del tiempo que le es cosustancial, no con una relación de precedencia temporal sino de permanente e inmutable eternidad.¹³¹

Hasta este punto se puede entender que Dios, al Ser Supremo creador, tiene como modo de duración la eternidad, entonces el tiempo, también creado, constituye por su parte el modo de durar de toda criatura incluido el hombre; tal es su sentido de la relación espacio y tiempo propia de los seres. Para este pensador el tiempo y el mundo comparten el mismo principio creador, un acto de la divinidad que los hace surgir de la nada, y constituir realidades indisolubles a partir de su existencia. En contraste con la realidad divina, la de las creaturas es mutable, finita y existe con el tiempo, es decir, con un fin previsto por Dios y con una duración que transcurre dentro de un tiempo histórico.¹³²

En el libro XI de sus *Confesiones* descubre al tiempo como un transcurrir y lo contrasta con la eternidad en donde ninguna cosa pasa, como lo manifiesta en su siguiente reflexión:

El tiempo no se hace largo sino por muchos movimientos que van pasando unos tras de otros, y es imposible que se extendieran a un tiempo todos juntos, y verían que en la eternidad es al contrario, pues allá ninguna cosa pasa, sino que todo es presente; y por ende, que también conocerían que el tiempo futuro echa fuera al pasado, y se sigue a él; que todo pasado, como el futuro, tienen el ser sucesivo, creado por el que es siempre presente.¹³³

Identifica en el alma, al elemento permanente y estable por el cual se posibilita realizar su medición y la capacidad de conservar los momentos pasados, presentes y futuros, por tanto de hacerlos conscientes. En ese entendido concibe al tiempo como una especie de proyección del alma y de ampliación de la conciencia.¹³⁴ Aun y cuando estima que el hombre se encuentra sujeto a su temporalidad, para él no puede tener un conocimiento integral de todo lo que sucede, pues sólo a Dios compete por tanto el conocimiento indiviso y total de las cosas;¹³⁵ y además marca ampliamente la actitud que el hombre tiene con el tiempo, es decir, un *modus operandi* hacia la comprensión de los tres planos temporales en los que se desarrollan: pasado, presente y futuro.

En su obra *La Ciudad de Dios* desarrolla la idea dual de una ciudad terrenal y otra divina la cual, rebasa su preocupación por el tiempo.¹³⁶ La historia de estas dos ciudades en

¹³¹ Hipona, Agustín de, “Libro undécimo. Repite los motivos que tuvo para escribir esta obra. Alaba a Dios por lo que había adelantado en la inteligencia de la Sagrada Escritura. Declara de muchos modos aquellas palabras del Génesis: “En el principio creó Dios el Cielo y la Tierra”. Responde a los que preguntaban qué hacía Dios antes de crear el Cielo y la Tierra, haciéndoles ver lo absurdo de su pregunta, con la diferencia que hay de la Eternidad al tiempo”, en *op.cit.*, p. 386-427.

¹³² *ibid.*, p. 397-403.

¹³³ *ibid.*, p. 400.

¹³⁴ *ibid.*, p. 419.

¹³⁵ *ibid.*, p. 419-420.

¹³⁶ San Agustín, “Libro XIV. El pecado y las pasiones y Libro XV. Las dos ciudades en la tierra”, en *op.cit.*, p. 356-386.

un sentido más amplio cumple otra función distinta a esta preocupación, constituye un plano universal, al que interpuso una interpretación lineal del tiempo que desarrolla el drama de la vida del hombre, e inicia con la aparición de Adán sobre la tierra y sus descendientes y tiene un final *sui generis*, el disfrute de la paz perpetua en un lugar situado “más allá” de la historia.¹³⁷

Terminadas las reflexiones preliminares, el esfuerzo del siguiente desarrollo se va a dirigir a describir y explicar las condiciones con las cuales gestó Agustín de Hipona el modo en que pensaba se podía conocer a Dios y su idea del tiempo histórico; así como al análisis de la manera como lo hizo, sin dejar de relacionarlo con el momento histórico a partir del cual se vio influenciado por distintas ideas y corrientes de pensamiento que lo marcaron a lo largo de su vida hasta su muerte, durante los siglos IV y V después de JC.

¹³⁷ *ídem.*

CAPÍTULO SEGUNDO |

LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO DE AGUSTÍN DE HIPONA MARCADAS POR SU CIRCUNSTANCIA: SU PRESENCIA EN LAS DISCUSIONES DE SU TIEMPO COMO ESTUDIANTE, MAESTRO Y OBISPO EN EL IMPERIO ROMANO SIGLOS IV-V DESPUÉS DE JC.

2.1 El amanecer del cristianismo, su conformación como religión y filosofía en el Imperio Romano

A partir del siglo II al III después de JC., el Imperio Romano contaba con una vasta extensión territorial en la cual habitaban distintas culturas que mantenían contacto tanto en Occidente como en Oriente. Dicho contacto dio cabida a diversas corrientes de pensamiento, y por ende, a variedad de formas de entender el tiempo y de relacionarse con éste, interpretaciones que solían estar en constante pugna.

Destacan a este respecto algunos rastros y herencias del maniqueísmo, del gnosticismo y del arrianismo, manifiestas en un movimiento derivado de las distintas pugnas que había entre monoteístas y politeístas sobre los alcances y los límites de la interpretación de la *Biblia*. Estas primeras manifestaciones cristianas que poco a poco se reflejaron en un proceso de consolidación de la Iglesia universal cristiana que duró desde el año 135 hasta llegado el 313 después de JC. Para poder observar unos años más tarde la presencia del helenismo neoplatónico del siglo IV al V después de JC., corriente que, al ser adoptada por Agustín, lo obligó a poner en duda muchas de las ideas con las que fue consolidando su pensamiento teológico y filosófico.

Todas estas interpretaciones tuvieron injerencia y a su manera participaron en la conformación de la religión cristiana, entre otras cosas, en la instauración del origen del tiempo, de una idea que transformará de raíz la concepción inicial que se tuvo de éste en las sociedades o culturas denominadas “arcaicas”; es decir, en las primeras comunidades humanas en donde se le caracterizó como sagrado y se le depositó en las funciones de los distintos dioses. Todo hecho pasado era considerado fundador del tiempo e interpretado como un sentido de origen, un acto inaugural proveniente de la naturaleza como fuente de todo transcurrir.¹³⁸

Interesa resaltar en este punto que durante todo el periodo de gestación del cristianismo se mantuvo la actitud de cuestionar esta antigua relación con el tiempo, de manera que esta religión se convertiría en un elemento fundamental en la transformación de la concepción del tiempo histórico. Para introducirse al tema es importante ubicarse en el contexto inmediato del Imperio Romano del siglo II al IV después de J.C., y destacar la relevancia que tuvo la figura del emperador como fundador de un régimen de historicidad.

Al decir de François Hartog, en este periodo se dejaron de lado ciertos ritos de la naturaleza y el cosmos —provenientes de prácticas sagradas del mundo antiguo tardío—, para erigirlos hacia las figuras del monarca o del emperador. Aunque en sentido estricto los griegos fueron los forjadores de esta nueva historia y de la apropiación del poder por un sólo hombre, los romanos la llevaron a su máximo esplendor. En otras palabras, instauraron un régimen en el cual el emperador se constituyó como condición de posibilidad de la comunidad.¹³⁹ Por medio de él se estructuró y se jerarquizó la sociedad, de tal manera que se reconocía la precedencia de la autoridad sobre los privilegios de la descendencia, y cobraron total importancia las formas de sucesión a través de un sistema de alianzas. Existía además una especie de estratificación del trabajo y en la selección de los anales se enaltecían algunos relatos plagados de fratricidios y parricidios.¹⁴⁰

La presencia constante del emperador como figura de autoridad se expresó en los relatos de la época, y en sus narraciones se constata el gran influjo que ésta tuvo sobre la manera en que se pensó el tiempo en el contexto de Agustín; figura que, por otro lado, se fortalecería años más tarde con el surgimiento del *Pontifex Maximus* y la fusión de los poderes espiritual y temporal.

¹³⁸ Según afirma Jacques Attali dichas sociedades arcaicas se caracterizaron por relacionarse con el tiempo de la siguiente manera: “Cada pueblo, con la memoria de las grandes fechas de su historia, del apogeo y de la caída de sus dinastías, vive la amenaza de un declinar y la esperanza de un poderío; en otras palabras, la implantación de un *calendario*, sucesión que repite las fechas rituales en que las acciones de los hombres deben ser legitimadas, con el objeto de prever, anunciar y ordenar el retorno a dichas fechas; por ejemplo, en el caso Griego y Romano, quienes determinaban el Tiempo eran sus propios Dioses, y todo ello, constituía el ritmo de lo sagrado”. Véase a mayor profundidad en Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, traducción de José Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 12-15.

¹³⁹ Hartog, François, “El régimen heroico”, en *op.cit.*, p. 52-53.

¹⁴⁰ *ibíd.*, p. 54.

Adentrarse en la circunstancia de Agustín implica ubicarse un poco antes, entre los años 300 y 400 después de JC., cuando tuvieron lugar las crisis de las grandes ciudades romanas y aparecieron en el plano histórico los primeros rastros del cristianismo. Mientras Roma se encontraba partida en dos entidades, la oriental y la occidental, permanecía una práctica desde el siglo anterior por la cual los gobernantes de las ciudades, en el esfuerzo de buscar preservar las lealtades locales que dependían de las clases superiores, hacían a un lado a las clases inferiores, desarraigaban su sentido de tradición y de pertenencia.¹⁴¹ En ese estado de cosas, hombres respetables pertenecientes a estas clases inferiores, entre ellos artesanos de las ciudades, comenzaron a organizarse en comunidades para intentar recuperar sus tradiciones.¹⁴² Peter Brown lo ejemplifica al relatar lo siguiente: “cómo los hombres sencillos, pero respetuosos de sí mismos, intentaban regular su comportamiento, elegir sus propios objetos de adoración, fomentar relaciones humanas en unas ciudades más cosmopolitas, en las que antiguas lindes se encontraban difuminando”¹⁴³. Lo interesante consiste en señalar que los dirigentes religiosos de finales de este siglo, van a encontrar en hombres de dichas comunidades el trasfondo para realizar sus proyectos. Valga efectuar algunas consideraciones respecto de esta afirmación.

Cuando Europa occidental comenzó a experimentar un fenómeno particular que consistía en la incorporación de los cultos orientales en la vida diaria, pero sobre todo en su filosofía, se posibilitó la circulación de manuales de astrología, libros de sueños, tratados de magia y fundamentalmente se difundieron la literatura gnóstica y hermética griega. Los ritos contenidos en los cultos orientales se extendieron porque proporcionaban a los miembros de esas comunidades, como a los migrantes, el sentido de pertenencia que buscaban y que no habían encontrado al realizar las funciones y actividades cívicas en su propia ciudad.¹⁴⁴

Dicho de otro modo, en forma opuesta a las convicciones de las clases superiores romanas, los hombres pertenecientes a tales comunidades vivían con intensidad la cultura filosófica griega, incorporándola como una práctica de vida a partir de la cual se apoyaban para resolver sus problemas urgentes aceptando la orientación de sus profesores y de sus líderes religiosos. Es por medio de esta orientación que se van a introducir, paulatinamente, las ideas cristianas de Revelación provenientes de las interpretaciones de los apologetas o Apologistas¹⁴⁵, quienes postulaban al cristianismo como la única garantía de la civilización, para velar por las mejores tradiciones de la filosofía y los elevados niveles de la ética clásica; mismos que podían verse reforzados contra la barbarie sólo al ser confirmados por la

¹⁴¹ Brown, Peter, *El mundo de la Antigüedad tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, versión castellana de Antonio Piñeiro, Madrid, Altea/Taurus y Alfaguara, 1989, p. 75.

¹⁴² *idem*.

¹⁴³ *ibid.*, p. 76.

¹⁴⁴ *ibid.*, p. 78.

¹⁴⁵ *ibid.*, p. 79.

Revelación cristiana y, simultáneamente, afirmaban la intervención de su Dios en la salvación del Imperio Romano.¹⁴⁶

Según indica Charles Norris Cochrane “la función del cristianismo del siglo IV después de JC. era la de curar las heridas que el hombre se había infligido a sí mismo en los tiempos clásicos, y contrascender los elementos de verdad contenidos en el paganismo filosófico”¹⁴⁷. Esfuerzo que los padres Apologistas tenían que desempeñar en una sociedad que rechazaba la verdad de Cristo, y que los veía como una especie de aristocracia espiritual. Al emprender dicha función, para contrarrestar las diferencias de clase que se propagaban en el cristianismo, contaron con la ventaja de hallarse guiados por la *Sagrada Escritura* así como por la figura de autoridad de la Iglesia primitiva que difundía, constantemente, los fundamentos contenidos en el credo Trinitario sustentado por la postura nicena.¹⁴⁸

Este mensaje tuvo una gran repercusión y provocó un miedo generalizado pues eran muchas las situaciones que se enfrentaban a finales del siglo III después de JC., y que no parecían tener solución. Entre ellas, existía una percepción de fragilidad de la cultura clásica pues sólo un hombre de cada diez vivía en las grandes ciudades civilizadas; la situación del campesinado se había hecho menos reconocible para los ciudadanos del interior del Imperio por la mencionada influencia que ejercían estos cultos en las zonas rurales. La descentralización del ejército romano y su bifurcación a las zonas de frontera para combatir a los bárbaros provocaba constantes conflictos con los pueblos de alrededor. Asimismo el descontento de los paganos originado por el aumento paulatino de la asignación de cargos públicos de los obispos cristianos, quienes hacia el año 300 después de JC. participaron en las esferas de poder durante el periodo de paz, tras la ascensión al trono de Diocleciano.¹⁴⁹

A estas situaciones hay que agregar las excesivas cargas fiscales que se aplicaban a la economía agrícola romana las cuales ocasionaron grandes afectaciones tanto a los campesinos que morían de hambre, como a los terratenientes que habían levantado y gobernado las ciudades del Imperio desde su nacimiento. Por otro lado, la necesidad de agrandar el ejército y la dificultad de encontrar el número de soldados requerido para

¹⁴⁶ *ibíd.*, p. 102.

¹⁴⁷ Norris Cochrane, Charles, *Cristianismo y cultura clásica*, traducción de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 351.

¹⁴⁸ Charles Norris Cochrane menciona que partían del principio de que “toda verdad es verdad cristiana y apoyados en esta inferencia se propusieron contrarrestar la influencia de cualquier enemigo, como lo hicieron con los egipcios”. Véase en *ibíd.*, p. 351-352.

¹⁴⁹ Brown, Peter, “7. La conversión al cristianismo, 300-363”, en *op.cit.*, p. 103. Diocleciano fue emperador de 285 a 307 después de JC., y se caracterizó por su trabajo como reformador en el ámbito económico del Imperio Romano. Éstas se enfocaron en sostener la ampliación del ejército romano que resultaba necesaria para recuperar la paridad de fuerzas con la Persia sasánida, así como instauró, momentáneamente, el sistema político conocido como “tetrarquía”, a partir del cual dos grandes emperadores y otros dos de menor rango pudieran compartir del poder. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *La caída del imperio romano*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, editorial Crítica, 2006, p. 584.

hacerlo en el interior del Imperio, forzó a los emperadores a depender de reclutas bárbaros.¹⁵⁰

Una muestra de la profundidad adquirida por esta crisis se puede encontrar en la descripción que hace Jacques Le Goff, sobre los efectos ocasionados tan sólo por las invasiones bárbaras en el Imperio Romano durante el siglo III después de JC. Explica este estudioso que aunque los emperadores galos e ilirios lograron alejar temporalmente el peligro que representaban las invasiones bárbaras en la parte occidental del Imperio, no se pudieron evitar las devastaciones causadas en Galia, España e Italia del Norte por la gran incursión de los alamanes, francos y otros pueblos germánicos (276 después de JC.). Como resultado de tal incursión, se devastaron los campos y decayó la agricultura y los labriegos tuvieron que recurrir a la “protección” de los grandes propietarios, quienes actuaban como jefes de bandas militares, por lo que su situación tendió a asimilarse a la del esclavo.¹⁵¹

Las circunstancias en la que se encontraba la agricultura y la ruina de las ciudades ocasionaron una aceleración de la evolución económica, el repliegue urbano, la agresión demográfica y con ella las transformaciones sociales. Transformaciones que también tuvieron lugar en la parte oriental del Imperio, a partir de la presencia en su territorio de bárbaros como los Godos.¹⁵² Los efectos antes descritos explican por qué estas incursiones fueron uno de los elementos esenciales de dicha crisis, que alrededor del 410 después de JC. propiciaron la caída del Imperio Romano.¹⁵³

Paralelamente al problema de las invasiones bárbaras, se puede establecer que el ascenso del cristianismo como religión y filosofía en el mundo romano tardío no fue obra del azar o del destino, sino que se debió a la convergencia de diversos factores que, de alguna u otra forma, influyeron tanto en el proceso iniciado con san Pablo –según plantean muchos autores– y finalizado con la conversión de Constantino en el año 312 después de JC.; como en el funcionamiento de la Iglesia cristiana, la cual reconoció la importancia de realizar actividades en el Mediterráneo y con ello modificó la veda establecida a los foráneos en su culto para posibilitar la incorporación de mayor número de feligreses.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Heather, Peter, “Los límites de la gobernancia”, en *op.cit.*, p. 149-150.

¹⁵¹ Le Goff, Jacques, “Romanos y bárbaros”, en *La civilización del Occidente medieval*, traducción de Godofredo González, Barcelona, editorial Paidós, 1999, p. 23.

¹⁵² *ibid.*, p. 23-24. Comunidad de habla germánica que habitaba el norte de Polonia. Entre el siglo II y II después de JC., este grupo se fragmentó en unidades políticas que comenzaron una actividad migratoria que los condujo hasta la región septentrional del mar Negro. Por ejemplo, instauraron unos cuantos reinos como los de tervingos y greutungos que para finales del siglo IV después de JC. desaparecieron. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *op.cit.*, p. 586.

¹⁵³ Las reacciones de los pensadores cristianos ante las situación de la invasión bárbara y de sus resultados sobre el Imperio, no fue unánime, tuvieron visiones diferentes. Mientras unos como San Ambrosio exhortaban a defender con las armas la injusticia de las invasiones bárbaras; otros como Agustín, asumían la devastación como consecuencia de los pecados cometidos por los romanos, inclusive los cristianos, y resultado de los vicios que dieron pie a la guerra. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 25-26.

¹⁵⁴ Brown, Peter, “7. La conversión al cristianismo, 300-363”, en *op.cit.*, p. 103.

Ello significó además que la Iglesia comenzara a reflexionar sobre la posición de sus fieles en este mundo, a preocuparse por difundir su doctrina y, en consecuencia, a decidir transformar sus prácticas secretas. Para llevar a cabo tales objetivos elaboró una estructura jerárquica con costumbres prescritas, capaz de ofrecer relaciones de pertenencia y determinar un modo de vida que lograra mayor aceptación de los miembros de estas comunidades de desarraigados, de foráneos.¹⁵⁵

Fue a inicios del siglo IV después de JC., en particular en Antioquía y Alejandría, que empezó a tener algunas características de una organización como tal. Sus dirigentes, sobre todo en Grecia, pudieron identificar los puntos de vista y necesidades del ciudadano medio acomodado con base en la cultura.¹⁵⁶ Sin embargo no resultó fácil, la Iglesia adquirió en forma paulatina el carácter de institución corporificada, frente a la oposición de quienes representaban lo que Charles Norris Cochrane denomina, la base de un sistemático esfuerzo para el exterminio de la fe, esfuerzo que impulsó la adopción y promulgación de tres edictos en la primavera del 303 después de JC., por los que se buscó entablar nuevas relaciones entre la Iglesia y el Imperio¹⁵⁷, y que representaban a su vez el final esfuerzo del celo reformador de Diocleciano y Maximiano.¹⁵⁸

Estas nuevas relaciones encontraron su expresión en el Edicto de Milán¹⁵⁹ en el cual se aseguró a la Cristiandad los privilegios de un “culto permitido”. Primero se reconoció el derecho de todos los cristianos a profesar su fe, y segundo, a que no se les impidiera cumplir sus obligaciones religiosas. También se fijaron medidas eficaces para que tierras y edificios confiscados durante las persecuciones fuesen devueltos sin excepción de los enajenados por venta o donación de particulares. Finalmente, la autorización a la Iglesia para poseer bienes redundó en su reconocimiento como una corporación legítima dentro del Imperio.¹⁶⁰

Conformada la Iglesia en una institución, el cristianismo estuvo listo para asimilar a toda sociedad que se encontrara o se le interpusiera en el camino; por ejemplo la conversión del emperador Constantino constituyó un momento simbólico, porque significó por

¹⁵⁵ Brown, Peter, “5. La crisis de las ciudades: la ascensión del cristianismo, c. 200-300”, en *ibid.*, p. 80.

¹⁵⁶ Brown, Peter, “7. La conversión al cristianismo, 300-363”, en *ibid.*, p. 100.

¹⁵⁷ Resulta claro que el cristianismo nunca postuló abiertamente el derrocamiento por la fuerza del orden romano, pero con todo, lo consideraba destinado a la extinción dadas sus tan agudas diferencias y preveía además que el periodo de disolución vendría a ser prelude del establecimiento de la soberanía terrena de Cristo. En tal convicción la Iglesia se había convertido en refugio de desarraigados y migrantes, y de resistencia de frente a las persecuciones emprendidas por diversos emperadores, tales como las de Decio en 249-250 y Valeriano en 257 después de JC. En ese entendido, urgía reorganizar sus relaciones con el Imperio. Véase a mayor profundidad en Charles Norris, Cochrane, “Parte II. Renovación. V. La nueva república: Constantino y el triunfo de la Cruz”, *op.cit.*, p. 175-176.

¹⁵⁸ *ibid.*, p. 179.

¹⁵⁹ *ibid.*, p. 180.

¹⁶⁰ *idem.*

añadida la adaptación de esta religión a la cultura y a los ideales del mundo romano.¹⁶¹ Situación que se expresó en la imposición de una prolongada propaganda cristiana, que inició con un bajo nivel de cristianización, cuando sólo controlaba las provincias occidentales, empero alcanzó un nivel mucho mayor después de 324 después de JC. cuando los territorios del Asia Menor, profundamente cristianos, quedaron unidos a su Imperio.¹⁶² Estas provincias dependían del sistema de administración civil del Imperio, y cada una de ellas, de un gobernador. Su responsabilidad abarcaba asuntos locales de finanzas, justicia y administración.¹⁶³ Es indudable que la decisión de Constantino de tolerar al cristianismo tuvo que ver con el clima religioso de la época y también con su actitud conciliadora, ya que en cierta medida esa tolerancia significó para muchos ciudadanos la restauración del mundo civil tanto pagano como cristiano.¹⁶⁴

El esfuerzo conciliador realizado por este emperador para intentar resolver las diferencias interpretativas planteadas en el cristianismo defendido por los Padres de Nicea como Atanasio (295-373 después de JC.)¹⁶⁵, quien más adelante se convertirá en acérrimo enemigo de arrianismo, se puede encontrar en las actividades desarrolladas por él en el Concilio de Nicea que tuvo lugar en el año 325 después de JC.¹⁶⁶

Durante los tiempos en que le tocó vivir a este pensador, la principal oposición a la interpretación Nicena era el arrianismo que se apoyaba en las enseñanzas de Orígenes, y fue considerada herética porque cuestionaba la interpretación dominante sustentada por la Iglesia sobre la doble naturaleza de Cristo.¹⁶⁷ Sus postulados negaban abiertamente la naturaleza divina de Cristo y por ende su consustancialidad con el Verbo. A través de su principal exponente, Arrio, interpretaba que sólo Dios era un principio no engendrado, de esencia divina e indivisible y en consecuencia, esencia a la que le resultaba imposible dividirse o comunicarse a otros. A Cristo lo pensaba como un ser creado por haber sido sacado de la nada y porque hubo un tiempo en el que no existía, sin embargo lo consideraba también superior a las demás criaturas.¹⁶⁸ Derivaba de tales reflexiones la conclusión de que Dios y Cristo tenían naturaleza distinta, conclusión a todas luces contraria a la sustentada

¹⁶¹ Brown, Peter, "7. La conversión al cristianismo, 300-363", en *op.cit.*, p. 100.

¹⁶² *ibíd.*, p. 104.

¹⁶³ Una provincia se encontraba dividida en diócesis supervisadas por vicarios; asimismo, estas diócesis se diferenciaban en cuatro prefecturas cada una bajo un oficial civil llamado prefecto pretoriano. Véase a mayor profundidad en McKitterick, Rosamund, *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, traducción de Lourdes Soriano Robles, Barcelona, Crítica, 2002, p. 35.

¹⁶⁴ Brown, Peter, "7. La conversión al cristianismo, 300-363", en *op.cit.*, p. 105.

¹⁶⁵ Atanasio pensaba que las verdades encubiertas a las que podía acceder el hombre, le habían sido reveladas para su devoción, y para ésta el misterio no ofrecía ninguna dificultad. Véase a mayor profundidad en Norris Cochrane, Charles, "Parte III. Regeneración. X. La Iglesia y el Reino de Dios", en *op.cit.*, p. 355.

¹⁶⁶ Perrone, Lorenzo, "I. De Nicea (325) a Calcedonia (451). Los cuatro primeros concilios ecuménicos. Instituciones, doctrinas, procesos de recepción", en *Historia de los Concilios Ecuménicos*, edición y prólogo de Giuseppe Alberigo, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 24.

¹⁶⁷ *ibíd.*, p. 24-25.

¹⁶⁸ *ibíd.*, p. 25.

por la postura Nicena que, al ser representada por Atanasio, reconocía la doble naturaleza de Cristo y entendía a la historia “como crónica de la economía divina, funcionamiento del Espíritu en y para la humanidad, desde la creación del primer ser humano hasta su final y plena revelación en el Verbo encarnado”¹⁶⁹.

Es decir, una historia en la cual se concebía al destino del hombre determinado por las leyes de Dios y se reconocía la redención de la humanidad como la toma de Dios para sí mismo de la condición humana. En búsqueda de revelar tanto lo invisible a través de lo visible, como indicar la verdadera relación entre vida y muerte y el ascenso de la una a la otra, postura que terminó imponiéndose en el citado Concilio.¹⁷⁰

Se mencionó al inicio de este capítulo, que la diversidad de interpretaciones se gestaba como resultado de los contactos existentes entre las distintas culturas asentadas en el vasto territorio del Imperio Romano; sin embargo hay que insistir en que tales interpretaciones no hubieran podido desarrollarse de no existir una perspectiva heredada del pensamiento helenístico, consistente en la idea que legitimaba y daba cohesión a la cultura romana: la idea de la creación de una entidad política con capacidad de conjuntar a una multiculturalidad de manera pacífica, civilizadora, que buscara asimilar sus diferencias. Consecuencia de esta concepción universalista fue que se determinó la identidad del cristianismo y surgió el choque entre este concepto universal gestado en el ámbito secular grecolatino, y el universalismo de la Iglesia católica basado principalmente en la Encarnación de Cristo.¹⁷¹

La disputa entablada por el arrianismo contra la postura nicena, preocupaba a la Iglesia en virtud de que muchos de sus líderes fungían como consejeros personales dentro de las cortes imperiales, y por tanto, tenían incidencia en las decisiones de los gobernantes.¹⁷² El hecho de que esta corriente cuestionara la naturaleza divina de Cristo y pusiera, por lo tanto, en entredicho a la máxima figura del cristianismo, significó una actitud subversiva: la amenaza de provocar una división que no sólo afectaba a la Iglesia, sino también a los fundamentos civilizatorios del mismo Imperio.¹⁷³

Consciente de la problemática que entrañaba esta disputa, en el desarrollo del Concilio niceno Constantino mantuvo para sí la facultad de intervenir en forma directa en los trabajos de la asamblea; lo hizo, según sostiene Perrone, porque buscaba en esencia

¹⁶⁹ Norris Cochrane, Charles, “Parte III. Regeneración. X. La Iglesia y el Reino de Dios”, en *op.cit.*, p. 360.

¹⁷⁰ *idem.*

¹⁷¹ Resulta pertinente además atraer al punto el comentario de este autor acerca de la pugna que había en el siglo IV después de JC. romano, para establecer la interpretación cristiana que debía predominar y de cómo los continuos enfrentamientos entre arrianos y católicos sobre el sentido que debía darse a la figura de Cristo dentro del dogma Trinitario, propiciaron la propagación en todos los niveles de un ideal universal dentro y fuera del Imperio. Véase en la tesis de Villegas Huerta, Issac, (2016). *Arrianismo: heterodoxia dogmática que ayudó a establecer la hegemonía del catolicismo. Un estudio de la inestabilidad general en el Imperio Romano, originada por las disputas teológicas entre arrianos y católicos en el siglo IV*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura en historia, p. 15.

¹⁷² *idem.*

¹⁷³ *ibíd.*, p. 16.

lograr la unidad de la disciplina eclesiástica, superar las diferencias existentes para establecer la paz eclesial y terminar de consolidar la organización de una Iglesia que resultara sustantiva al Imperio Romano. Aunque existieron posturas disidentes se impuso la postura nicena, lo que significó que tanto a Arrio como a todo aquel que se negara a aceptarla, se le persiguiera y condenara. Constantino confirió a los decretos emanados del Concilio la validez de ley del Estado, con ello instauró un régimen de Cristiandad apoyado en la estrecha compenetración entre el Estado y la Iglesia.¹⁷⁴

El trabajo de Constantino incidió en la adaptación del cristianismo a la cultura, ilustra esta afirmación la obra del pensador Orígenes de Alejandría¹⁷⁵, continuada por los obispos griegos y culminada en los escritos de Eusebio de Cesárea, contemporáneo y consejero del emperador Constantino, en donde se descubren diversas referencias al cristianismo como la religión original y natural, mismas que enfatizan su papel como protector de la ética y filosofía de la cultura griega.¹⁷⁶ Gracias a ello pudo considerarse que el destino histórico del Imperio se basaba en que Dios quería la unidad del género humano, puesto que la religión de Cristo exigía una base de paz social y de amistad universal; ya que se consideraba que Dios ha enseñado a las naciones a ser obedientes a las mismas leyes romanas.¹⁷⁷

Pese a los cambios provocados por problemas de comercio que amenazaban la permanencia de los migrantes y en consecuencia la de los cultos orientales, los obispos cristianos continuaron realizando sus pronunciamientos en las distintas ciudades, respaldados por un largo pasado y por una comunidad estable.¹⁷⁸ Por su solidaridad con el necesitado, la comunidad cristiana ejercía notable atracción sobre los hombres que se sentían abandonados, pues apoyaba económicamente a los pueblos para atender catástrofes, emergencias públicas, epidemias y hambrunas. En pocas palabras, mostraba ante los ojos del desarraigado su unión, su voluntad de ayuda, su organización y su capacidad de respuesta frente a las grandes necesidades como lo eran entonces el entierro de los muertos y la distribución de alimentos. Prueba de esta atracción es que desde el 250 después de J.C. la Iglesia cristiana daba sustento a miles de pobres y viudas, y en consecuencia ser correligionario era garantía de obtener una protección mayor que la que brindaba el ser *civis romano*.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Perrone, Lorenzo, "I. De Nicea (325) a Calcedonia (451). Los cuatro primeros concilios ecuménicos. Instituciones, doctrinas, procesos de recepción. De Nicea (325) a Constantinopla (381). La recepción del primer concilio ecuménico", en *op.cit.*, p. 28, 36 y 44.

¹⁷⁵ Orígenes pensaba al paganismo como una etapa inferior de gran confusión moral e intelectual, y para superarla sugería a los paganos convertirse al cristianismo, dar un paso hacia lo que llamaba el corazón de la civilización. Véase a mayor profundidad en Brown, Peter, "7. La conversión al cristianismo, 300-363", en *op.cit.*, p. 100-101.

¹⁷⁶ *ibid.*, p. 100.

¹⁷⁷ Dawson, Christopher, "II. Judaísmo y cristianismo", en *op.cit.*, p. 48.

¹⁷⁸ Brown, Peter, "5. La crisis de las ciudades: la ascensión del cristianismo, c. 200-300", en *op.cit.*, p. 81.

¹⁷⁹ *ibid.*, p. 82.

Ahora bien dicha atracción no sólo se debía a esta protección, sino además a la interioridad proporcionada por esta religión a sus vidas a través de rituales que reforzaban su sentido de pertenencia. Es necesario mencionar como parte de estos rituales la interpretación que se daba a la limosna recogida por el obispo, como un sacrificio especial de grupo, de ese pueblo elegido por Dios a quien se le ofrecía en espera de su actitud amorosa,¹⁸⁰ o también el riguroso examen al que eran sometidos para su iniciación el cual, junto con un duro sistema penitencial, hacían entender al aspirante la importancia de pertenecer a ese grupo religioso. Aún más, el ingreso a una comunidad pequeña en la cual se pugnaba por un ideal comunitario atraía a las personas porque les permitía evadirse de una realidad extremadamente impersonal.¹⁸¹

La tolerancia al cristianismo y a sus formas de organización originó en el Imperio Romano la preocupación por marcar los límites con la comunidad cristiana, debido a que tenían más seguidores por su exitosa difusión. Tras la muerte de Constantino, su hijo y sucesor Constancio II —emperador de la parte oriental del Imperio durante los años 337 al 361 después de JC.—, fue quien tomó las medidas para que los obispos se unieran a los burócratas como miembros de la clase gobernante concentrada en su corte; empero su política religiosa favoreció abiertamente al arrianismo, cuyas ideas tenían como la opinión más aceptable respecto de la relación entre Cristo y Dios Padre.¹⁸²

Al sustentar el arrianismo, Constancio II optó por la religión de los Apologetas cristianos educados de la generación anterior y rechazó la piedad invocada por Atanasio y su entusiasmo hacia los monjes egipcios, quien era ya considerado uno de los principales exponentes de la posición nicena en Roma. Para entonces tuvo lugar una reacción a la interpretación nicena que se hizo manifiesta en el Concilio de Antioquía en 341 después de JC., convocado por el Papa Julio I y los teólogos orientales.¹⁸³ Entre otras cosas, señala Lorenzo Perrone que buscaban superar la interpretación de Nicea por considerarla inadecuada a las necesidades dogmáticas del momento. En el debate se condenaron las disposiciones del arrianismo radical y el episcopado oriental mantuvo una posición moderada, que se tradujo en la propuesta en que se reconocía la tradición “triadológica” de la teología griega, por la cual se subrayaba la realidad trinitaria de las personas reduciendo la plena divinidad del Hijo, sujetándolo a una especie de subordinación respecto del Padre, y

¹⁸⁰ *ibíd.*, p. 83.

¹⁸¹ *idem.*

¹⁸² *ibíd.*, p. 106. Constancio II fue consciente de la enorme dificultad que representaba para un solo hombre controlar los sucesos en el Rin y en Mesopotamia, de manera que creó nuevas formas de compartir el poder. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *op.cit.*, p. 583.

¹⁸³ *ibíd.*, p. 106-107.

que resultó incierta en cuanto a la forma por la cual debían considerarse que estas personas se unían.¹⁸⁴

Esta interpretación de ninguna manera resolvió las diferencias dogmáticas existentes entre la parte oriental del Imperio y la occidental, en la cual su emperador Constante mantenía la fidelidad al dogma niceno. Las diferencias de estas teologías trinitarias se acentuaron gradualmente conforme Constancio II extendió su dominio a Occidente, y con ello la influencia del arrianismo.¹⁸⁵

Valga mencionar que la relevancia de estas diferencias no es menor. Si se tiene presente que para el cristiano cultivado del siglo IV después de J.C., su Dios Altísimo existía en la medida que Cristo se manifestara al universo físico como su intermediario, como pleno representante y reflejo de su propia naturaleza divina. De manera que la posición de Antioquía, al establecer una relación de subordinación entre estas dos personas trinitarias y no definir el principio que las unía, afectaba el carácter de esa representación.¹⁸⁶

Por su parte, el arrianismo continuaba atrayendo la imaginación de la nueva sociedad y si bien en su interpretación Cristo era un representante de Dios en este mundo, al no compartir su naturaleza divina, debía situársele bajo el emperador que se hallaba en la corte: Constancio II;¹⁸⁷ quien buscaba mantener el equilibrio entre Oriente y Occidente, motivo por el cual se encargó principalmente de fortalecer, con la ayuda de los obispos del Asia Menor y de las provincias danubianas, una frontera del Imperio medieval Bizantino.

Dicha frontera se conformaba por un bloque sólido de romanos, laicos y obispos moldeados predominantemente con una cultura griega, puesto que habían leído las obras clásicas como las de Homero y sobre todo, del año 361 al 363 después de J.C., vivieron el gobierno del emperador Juliano “el Apóstata”¹⁸⁸ y conocieron su política religiosa. Valga efectuar algunas consideraciones a este respecto.

Se puede establecer que el avance progresivo del cristianismo respecto del paganismo, tensaba las relaciones entre quienes lo profesaban y aquellos grupos de personas de las élites política, militar e intelectual, en su mayoría paganas, que buscaban reestablecer la tolerancia de cultos depuesta por el emperador Teodosio I¹⁸⁹; razón por la cual aprobaron la

¹⁸⁴ Perrone, Lorenzo, “I. De Nicea (325) a Calcedonia (451). Los cuatro primeros concilios ecuménicos. Instituciones, doctrinas, procesos de recepción”, en *op.cit.*, p. 48-49.

¹⁸⁵ *ibid.*, p. 49-50.

¹⁸⁶ Brown, Peter, “7. La conversión del cristianismo, 300-363”, en *op.cit.*, p. 107-108.

¹⁸⁷ *ibid.*, p. 108.

¹⁸⁸ *ibid.*, p. 109. Fue emperador romano de 355 al 363 después de J.C. Inició siendo César subordinado al Augusto, esto es a su primo Constancio II; más tarde, en el año 361 después de J.C., reinó como único Augusto. Obtuvo gran éxito en la batalla de Estrasburgo y, al tomar el poder, hizo explícito su credo pagano. Murió en la invasión que realizó sobre Persia. Véase a mayor profundidad Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *op.cit.*, p. 589.

¹⁸⁹ Fue emperador del Imperio Romano de 379 a 395 después de J.C. Intervino en la guerra contra los godos lo que resultó en un fracaso rotundo, sin embargo logró conquistar Constantinopla y extendió el control de su

designación de Juliano “el Apóstata” como emperador pues consideraban que representaba sus intereses. Juliano era primo de Constancio II y había sido educado con la forma de vida que correspondía a los sectores más cultos del Imperio que tenían un peso importante en la toma de decisiones. Usó el poder que le dio su cargo para transmitir a toda la sociedad el neoplatonismo sustentado por la élite pagana a la que pertenecía, en un intento de consolidar una religión unitaria tal y como mostraba serlo el cristianismo.¹⁹⁰ También buscó debilitar la presencia del cristianismo en la vida pública prohibiendo que los cristianos se hicieran cargo de la enseñanza, y devolvió a los paganos las propiedades que les había quitado la Iglesia.¹⁹¹

Es por ello que Peter Brown considera que este emperador gobernó fundamentalmente para la comunidad de los helenos y representaba a las nobles gentes caídas en desgracia de las antiguas ciudades griegas de Asia Menor; hombres sencillos que habían contemplado con ira creciente las blasfemias, la indecente opulencia y la profunda confusión intelectual de la sociedad áulica de sus predecesores: Constantino y Constancio II.¹⁹² Juliano presidió hasta su muerte en el año 363 después de JC., lo que fue interpretado como una especie de reacción pagana en contra de personajes de las clases griegas altas que habían colaborado con el cristianismo en los regímenes anteriores al de él. No obstante se esforzó por refrescar en éstas la memoria de las lindes que habían ido desapareciendo a comienzos del siglo IV después de JC. y su muerte trajo consigo el fin de la dinastía Constantina.¹⁹³

Durante el año 376 después de JC. Roma comenzó a enfrentar un gran riesgo originado como resultado del permiso concedido por autoridades romanas¹⁹⁴ a hordas de visigodos, para asentarse en el interior de su territorio en calidad de colonos, agricultores libres o bien, como soldados del ejército.¹⁹⁵ En realidad, esas hordas se desplazaron anárquicamente y llegaron a constituir una amenaza para Constantinopla. El hecho era

imperio después de derrotar a Máximo y Eugenio. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *op.cit.*, p. 595.

¹⁹⁰ Smith, R., *Julian's Gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London, Routledge, 1995, p. 105-107.

¹⁹¹ Limberis, Vasiliki, “Religion” as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory of Nazianzus”, en *Harvard Theological Review*, Harvard Divinity School, Cambridge, vol. 93(4), october, 2000, p. 384.

¹⁹² Brown, Peter, “7. La conversión del cristianismo, 300-363”, en *op.cit.*, p. 109-110.

¹⁹³ *ibíd.*, p. 110.

¹⁹⁴ Emilio Mitre Fernández menciona que por su parte E. A. Thompson considera que sería la primera de tres invasiones que decidieron la suerte del Imperio de Occidente. Véase a mayor profundidad en Mitre Fernández, Emilio, “Roma y el fin del mundo antiguo: la quiebra del Imperio clásico. a) Los hechos y lucubraciones (378-439). La figura de Agustín de Hipona”, en *Una primera Europa, romanos, cristianos y germanos. (400-1000)*, Madrid, ediciones Encuentro, 2009, p. 39. (Ensayos, 370)

¹⁹⁵ La barbarización del ejército romano, costó la vida del emperador Valente cuya muerte fue interpretada por los cristianos ligados a la fe nicena como una especie de castigo divino, habida cuenta del filoarrianismo que profesaba este soberano. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 40.

considerado de extrema gravedad tanto por pensadores paganos como cristianos¹⁹⁶ de forma que se discutía la posibilidad de someterlos por la fuerza o, como lo sugería el emperador Teodosio I, controlarlos con la aplicación de un programa constituido por dos puntos: uno, la asociación militar del elemento godo en bloque como federados, y el otro, la imposición del cristianismo niceno a las poblaciones del Imperio, asociación establecida por una especie de carta de ciudadanía.¹⁹⁷

Emilio Mitre Fernández considera que a la situación de continuos enfrentamientos con los bárbaros se le unieron las intrigas palatinas, combinación que terminó por hacer a los gobiernos más inestables. Frente a esta inestabilidad adquirieron más relevancia que el emperador los grandes jefes militares, se entabló una relación estrecha entre la guerra y el poder político y las guerras civiles interiores pasaron a ser una amenaza mayor para la estabilidad de los pueblos más allá del Imperio, sobre todo, en las regiones fronterizas.¹⁹⁸

En el marco del programa sugerido por Teodosio I, hacia febrero de 380 después de JC. en la región Tesalónica de Grecia, se promulgó el denominado Edicto de Tesalónica para implantar el cristianismo a todos los pueblos gobernados por el Imperio Romano, decreto que hace evidente la intención de erradicar el paganismo y la herejía, como se advierte con la lectura de la siguiente cita:

Queremos que todos los pueblos que son gobernados por la administración de nuestra clemencia profesen la religión que el divino apóstol Pedro dio a los romanos, que hasta hoy se ha predicado como la predicó él mismo, y que es evidente que profesan el pontífice Dámaso y el obispo de Alejandría, Pedro, hombre de santidad apostólica. Esto es, según la doctrina apostólica y la doctrina evangélica creemos en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo bajo el concepto de igual majestad y de la piadosa Trinidad. Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos quienes sigan esta norma, mientras que los demás los juzgamos dementes y locos sobre los que pesará la infamia de la herejía. Sus lugares de reunión no recibirán el nombre de iglesias y serán objeto, primero de la venganza divina, y después serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial.¹⁹⁹

Indica Charles Norris Cochrane que este edicto sobre todo “establecía la culpabilidad de sacrilegio a cualquier persona que turbe la santidad de la ley divina por ignorancia o la

¹⁹⁶ Por ejemplo, san Ambrosio realizó un paralelismo entre Gog, proveniente de Magog y los Godos, para mostrar lo que él consideró como signos del fin de los tiempos. Para mayor profundidad véase en *ídem*.

¹⁹⁷ *ídem*.

¹⁹⁸ *ídem*.

¹⁹⁹ Tomado de la versión en latín del *Código del Emperador Teodosio* que continuación se destaca: “Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. (380 febr. 27)”. Véase a mayor profundidad en Teodosio, “CTh.16.1.0. De fide catholica”, en *Imperatoris Theodosii Codex. Gesta senatus Romani theodosiano publicando. Tituli ex corpore Theodosiano*. Consultado en la siguiente dirección electrónica <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm#1> (10 de enero de 2017)

viole por negligencia”²⁰⁰. Acto seguido, la vuelta al paganismo era penada con la inestabilidad así como castigados los renegados que se iban al judaísmo o al maniqueísmo.²⁰¹

La importancia de este edicto derivaba a su vez del significado que se concedía a la ley escrita (*Código Teodosiano*), en el Imperio. Como la ley establecía los límites que deberían observar en su actuación los poderosos, las disputas legales se resolvían en función de su fondo, sin las intervenciones arbitrarias de éstos y procuraba que no pudieran estar por encima del ciudadano. El cristianismo, al reforzar la importancia ideológica de esa ley escrita, facilitó desde el punto de vista ideológico, establecer a la ley romana como el ingrediente clave para ser el sostén de un orden social emanado de la voluntad divina.²⁰²

Llegado el 381 después de J.C., como resultado de la aceptación de la validez permanente de la fe nicena en el Concilio de Constantinopla convocado por Teodosio I, se confirmó el misterio de la comunión interpersonal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y se formularon anatemas o pugnas con el objeto de separar o cortar cada una de las doctrinas consideradas herejías como, por ejemplo, el arrianismo y todas sus formas, el “semi-arrianismo” y el “eunomianismo”, entre otras. A este respecto, insiste Lorenzo Perrone que si bien se aceptó expresamente la plena suficiencia del dogma niceno, también se reconocía tácitamente la necesidad de realizar nuevas precisiones, sobre todo, en relación con la reflexión teológica y la aparición de nuevas herejías. Suceso que llevó a Teodosio I a publicar los cánones aprobados en dicho Concilio y promulgar un edicto en el que se dieron a conocer las consecuencias prácticas para la legislación y la política religiosa del Imperio.²⁰³

Paralelamente a estos acontecimientos, el ascenso del cristianismo continuaba su curso frente a la cultura helénica y traspasaba sus fronteras gracias, además del apoyo del Imperio, a la capacidad de sus misioneros y de sus firmes creencias para transmitirlo. Un ejemplo de las formas usadas para efectuar esta transmisión lo menciona Peter Brown en la siguiente cita: “La primera cosa que un campesino egipcio debía hacer al entrar como postulante en un monasterio era aprender a leer para entender la Biblia”²⁰⁴.

Entonces, al expandirse por Oriente y Occidente el cristianismo llevó consigo formas y métodos de estudio que además de facilitar la transmisión de la idea de un sólo Dios creador del universo, impactaron los modos de comprensión de la realidad. Instauraron la producción de libros a imagen y semejanza de la *Biblia*, que condujo a su vez a la promoción

²⁰⁰ Charles Norris, Cochrane, "IX. Teodosio y la religión de Estado", en *op.cit.*, p. 330.

²⁰¹ *ídem.*

²⁰² Heather, Peter, “La Política de Roma”, en *op.cit.*, p. 172-174. Este mismo autor pensaba además: “que esta ley poseía resonancia cultural asociada a la unificación, puesto que la ley de Dios, ya fuera vinculada a la figura de Moisés y los Diez Mandamientos o a Cristo como ley capaz de inspirar una nueva vida, constituía el centro de la tradición judeocristiana. De esta manera fue muy sencillo, en términos ideológicos, establecer a la ley romana como el ingrediente clave para ser el sostén de un orden social emanado de la voluntad divina”. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 174.

²⁰³ Perrone, Lorenzo, “4. El concilio de Constantinopla (381)”, en *op.cit.*, p. 63-64.

²⁰⁴ Brown, Peter, “7. La conversión del cristianismo, 300-363”, en *op.cit.*, p. 112.

posterior del análisis de fuentes, documentos, compilaciones y traducciones. De la misma forma que en Egipto, el cristianismo favoreció el desarrollo de la lengua copta como lenguaje literario.²⁰⁵

Aunque para el 391 después de JC., Teodosio I instauraba la firme creencia de que en el cristianismo trinitario u ortodoxo podía hallarse un principio de cohesión política que, si llegara a ser admitido, aseguraría al Imperio una finalidad en armonía con sus reivindicaciones seculares. En realidad esta idea de identificar a Dios con el mantenimiento de las instituciones humanas no gustó a muchos y gestó una acción común en contra de las pretensiones del poder imperial.²⁰⁶

Tras su muerte en 395 después de JC., tuvieron lugar diversos sucesos que redundaron en el año 410 después de JC., en la caída de Roma, valga mencionar algunos de éstos. Los herederos de Teodosio I compartieron la autoridad, con lo que el territorio se dividió en forma definitiva.²⁰⁷ Posteriormente les resultó imposible frenar las constantes y tumultuosas invasiones de suevos²⁰⁸, vándalos y alanos²⁰⁹ por el Rin, que tuvieron lugar a fines de 406 después de JC.; tampoco pudieron evitar su penetración en la península Ibérica en septiembre de 409 después de JC. que terminó por transformar las raíces culturales en la zona.²¹⁰

Se puede establecer que el hecho de mayor relevancia fue el saqueo de Roma, en 410 después de JC. por los visigodos de Alarico²¹¹, ya que repercutió sobre las relaciones entre

²⁰⁵ *ibíd.*, p. 114.

²⁰⁶ Norris Cochrane, Charles, "IX. Teodosio y la religión de Estado", en *op.cit.*, p. 331.

²⁰⁷ La parte oriental del Imperio con su centro en Constantinopla, quedó en manos de Arcadius; en la parte occidental varió el centro de decisiones, mientras que Roma, Tréveris, Milán y Ravena, fue gobernada por Honorio, y la que sucumbió tempranamente ante la presión e incursión bárbara. Véase en la obra de Mitre Fernández, Emilio, "Roma y el fin del mundo antiguo: la quiebra del Imperio clásico. a) Hechos y lucubraciones (378-439). La figura de Agustín de Hipona", en *op.cit.*, p. 40-41.

²⁰⁸ Grupos de habla germánica de la región noroccidental de la gran llanura húngara, participaron principalmente en la invasión del Rin del año 506 después de JC., y posteriormente se establecieron en el noroeste de Hispania. Estaba conformados a su vez por entidades de menor tamaño como, por ejemplo, los cuados. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, "Los protagonistas", en *op.cit.*, p. 594.

²⁰⁹ Nombre colectivo de una serie de nómadas de habla irania que en el siglo IV después de JC. ocupaban las tierras situadas al norte del mar Negro y al este del río Don. Durante la crisis generada por los hunos fueron conquistados y pasaron a ser parte del Imperio huno hasta la muerte de Atila, mientras que otros huyeron al oeste y se establecieron en el Imperio de Occidente. Algunos de estos últimos participaron en la invasión que cruzó el Rin durante el año 406 después de JC., uniéndose a la confederación formada por los vándalos y los alanos que terminó desplazándose al norte de África y apoderándose de Cartago en el año de 439 después de JC. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 579.

²¹⁰ La penetración de estos pueblos se llevó a cabo con apoyo en un acuerdo concedido por el *magister militum gerontus*, dando inicio al fin de la España romana. Véase a mayor profundidad en la obra de Mitre Fernández, Emilio, "Roma y el fin del mundo antiguo: la quiebra del Imperio clásico. a) Hechos y lucubraciones (378-439). La figura de Agustín de Hipona", en *op.cit.*, p. 41.

²¹¹ Se desempeñó como Rey visigodo de 395 al 411 después de JC. Fue representante de una revuelta organizada por los godos tervingos y greutungos que habían penetrado en el Imperio en el año 376 después de JC., y suscribió el tratado en el año 382 con el emperador Teodosio I. Sacó a sus godos de los Balcanes y los condujo hacia el oeste en busca de un arreglo político con el Estado romano. Murió tras el saqueo de Roma en

paganos y cristianos.²¹² Los paganos, por su parte, buscaban responsabilizar a los cristianos de las desgracias presentes que contrastaban con un pasado cuya gloria se había basado en la fidelidad de la población a las viejas tradiciones religiosas; los cristianos, pese a los embates de los paganos, aseguraban que la cristianización del Imperio era garantía de su regeneración y que el cinturón de santuarios y sepulcros de mártires que rodeaban la capital eran eficaz escudo frente a cualquier violencia exterior.²¹³

Como se explicará en el siguiente apartado, éstas serán las condiciones de las cuales abrevará Agustín para elaborar una defensa del cristianismo en su obra *La Ciudad de Dios*, que fue considerada la primer obra de filosofía de la historia cristiana con la cual se pudo establecer que el cristianismo no sólo era sentido sino también pensado.

2.2 Agustín y sus influencias: *del maniqueísmo al gnosticismo*

Agustín nació en una región de la meseta norafricana que era administrada desde Cartago, región que los emperadores romanos consideraban fuente de ingresos para enfrentar las guerras bárbaras del norte y el conflicto con Persia en el oeste. Pertenecía a una clase minoritaria y creció en un mundo de competencia que le exigía, para sobresalir, el estudio de la educación clásica y mantener relaciones con personajes de la política y la administración romanas.²¹⁴

No obstante que la oratoria y la abogacía constituían algunas de las actividades desempeñadas por los grandes escritores africanos, como parte de los profundos cambios suscitados en el viejo modelo de la vida civilizada romana, Agustín decidió participar como maestro ya que en África la educación romana traducía una condición social elevada.²¹⁵ Cambios tan importantes como aquellos que empiezan a mostrar una preocupación por el “más allá” o por la realización de una vida interior.²¹⁶ Derivado del contacto con estos cambios, Agustín dejará esa vida tradicional y empezará abrirse a nuevos horizontes planteados en las discusiones existentes entre las distintas corrientes de pensamiento ocupadas en interpretar temas como el bien y el mal o la relación entre el mundo físico y

el año 410 después de JC. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *op.cit.*, p. 580.

²¹² Mitre Fernández, Emilio, “Roma y el fin del mundo antiguo: la quiebra del Imperio clásico. a) Hechos y lucubraciones (378-439). La figura de Agustín de Hipona”, en *op.cit.*, p. 41.

²¹³ *ibíd.*, p. 42.

²¹⁴ Brown, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, traducción del inglés por Santiago Tovar y Ma. Rosa Tovar, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 20-21. (Bárbara de Braganza, 12). Tagaste, la ciudad en que nació (354 después de JC.) y creció Agustín era un sitio de contrastes, por un lado existían grandes y lujosas villas y casa de campo cuyos propietarios eran los *patroni*, es decir, los protectores de la comunidad en la ciudad y en el campo. Y por el otro, el campesinado integrado por gente que se encontraba al borde de la inanición, afectada por una enorme miseria y una brutalidad que el autor compara con la de la Rusia Zarista, y las que Agustín no experimentó gracias al círculo donde se desenvolvía por ser su padre un *tenuis municipes*. Véase en *idem*.

²¹⁵ *ibíd.*, p. 24-25.

²¹⁶ *ibíd.*, p. 27-28.

Dios, pues les interesaba conocer el origen del mal y determinar si existía o no la posibilidad de conocer las cosas de Dios.

Del año 366 al 375 después de JC. Agustín se integró como oyente a la corriente maniquea, una secta pequeña cuyos miembros al ganar tanta fama comenzaron a ser perseguidos. Los maniqueos no sólo eran mal vistos por los cristianos sino también por los mismos paganos, pues buscaban soluciones radicales a los problemas religiosos de la época, y dentro de su plan de acción se encontraba el objetivo de infiltrarse dentro de la Iglesia cristiana. Esta corriente se consideraba la única capacitada para dar solución a los problemas que aquejaban a la sociedad romana sobre todo los relativos al mal²¹⁷, pues se pensaba a sí misma como una superación de las demás tradiciones religiosas.

Los estudios realizados por Fernando Bermejo Rubio ayudan a realizar ciertas precisiones acerca de sus rasgos formales, los cuales muestran que el maniqueísmo poseía una cosmovisión religiosa con dimensiones teóricas (dogmas y creencias) y prácticas (ritos y comportamientos). Además de tener un origen fundacional y un carácter universalista en virtud de que no se restringió a un determinado grupo étnico, pues su fundador, Manes, buscó dirigirse a una comunidad de alcance ecuménico a la cual enviar su mensaje de salvación. De la revisión de dichos estudios queda claro que esta secta se apoyaba en el estudio de su propio canon integrado por el Evangelio de Mateo y un *corpus* epistolar que tenía por escritura viviente. Interpretaba el origen del universo como desenlace de dos principios eternos, opuestos y separados, irreductibles e irreconciliables; el principio de la luz o del bien, y el principio de las tinieblas o del mal.²¹⁸

Respectivamente Peter Brown explica a propósito de estas ideas que estos hombres: “Al ser dualistas, estaban convencidos de que el mal no podría provenir de un Dios bueno, que creían que provenía de una invasión contra lo bueno, el “reino de la luz”, por parte de una fuerza hostil del mal, de igual poder, eterna y totalmente opuesta, el “reino de las tinieblas”²¹⁹.

En ese entendido, continúa explicando Bermejo, era vida verdadera aquella albergada por la luz mientras se equiparaba a la muerte la que contenían las tinieblas. Identificaban el principio de la luz con Dios, el bien y la sabiduría, y el de las tinieblas con el reino del diablo, el fuego devorador oscuro, el deseo y el mal. A su entender, la realidad surgió cuando la luz fue agredida por las tinieblas reaccionó y creó diversas entidades para prevenir el mal, entre ellas la del *hombre primordial*. El choque derivado de esta agresión hizo necesaria

²¹⁷ *ibíd.*, p. 56.

²¹⁸ Bermejo Rubio, Fernando, “El maniqueísmo como tipo de religión”, en *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 68-71.

²¹⁹ Brown, Peter, “Primera Parte 354-358. V. Maniqueísmo”, en *op.cit.*, p. 58. Véase también a mayor profundidad en la obra de Puech, Henri-Charles, “Sobre el maniqueísmo”, en *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, traducción de María Cururella Miquel, Madrid, Ediciones Siruela, 1979, p. 15-34.

a la luz la evocación de las criaturas, incluido el hombre, también llamadas *Alma viviente*, una mezcla de materia (mal, tinieblas) y alma (bien, luz).²²⁰

Correspondió al hombre una especial dignidad entre éstas, la mayor concentración de luz por haber sido creado a imagen del que llamaban tercer enviado, encargado de purificar el mal, dignidad que lo situó como base del desarrollo de la obra salvífica. Aunque con mayor capacidad que las otras criaturas, el hombre se encontraba sin conciencia de su estado, por lo que requería entonces la ayuda del *Espíritu viviente* para despertar al bien, a través de un diálogo a todas luces indispensable a su salvación.²²¹

De tal suerte que salvarse suponía al hombre, además de la observancia de los dogmas y de una ética específica, la realización de determinadas acciones en las que el cuerpo era destinatario indispensable. Por último cabe destacar que interpretaban en forma contraria a lo sustentado por la doctrina cristiana que Jesús no había encarnado realmente sino sólo en apariencia, y por ende su pasión y crucifixión carecían de valor redentor y salvífico, y únicamente tuvieron importancia en la medida que hicieron patente a los hombres el destino del alma en el mundo material.²²²

Con fundamento en estas reflexiones, la respuesta maniquea al problema del mal fue la idea que interesó al joven Agustín y que lo llevó a los conventículos maniqueos, puesto que deseaba oír la gran “Carta de Fundación” de Manes y vivir esa experiencia religiosa. Esta última, se integraba por una serie de ritos los cuales se pensaba llenaban de luz a los participantes, cuyo objeto consistía en despertar el alma de la persona, su parte buena para que se diera cuenta de la responsabilidad que tenía en esa labor salvífica.²²³ Como maniqueo Agustín se consideraba en posesión de un conocimiento del alma y del cuerpo, del antagonismo que estos dos elementos tenían desde la creación, por eso pudo sustraerse en esta etapa de su vida de las ideas que tanto confundían a los cristianos convencionales.²²⁴

Luego de un periodo de estudio de las obras de Manes con los grupos maniqueos en el año 375 después de JC., fue que buscó difundir lo aprendido en Cartago, pero no pudo hacerlo completamente porque, para el año 380 después de JC., las ideas de la corriente que representaba no eran compartidas por los grupos que tenían injerencia en la sociedad, como la clase pagana gobernante que había hecho resurgir la filosofía platónica; o la corriente cultural de nivel medio, integrada por los obispos cristianos de gran poder organizativo y adaptabilidad.²²⁵ Según esta corriente el universo era el producto de una mezcla de dos fuerzas opuestas que daba sentido vivo al hombre, y el mundo visible, por su parte,

²²⁰ Bermejo Rubio, Fernando, “Cosmogonía y antropogonía”, en *op.cit.*, p. 100-107.

²²¹ *ibid.*, p. 107-115.

²²² *ibid.*, p. 116-125.

²²³ Brown, Peter, “Primera Parte 354-358. V. Maniqueísmo”, en *op.cit.*, p. 58-59.

²²⁴ *ibid.*, p. 60.

²²⁵ *idem.*

constituía una “botica” en las que la esencia pura de los fragmentos ruinosos del “Reino de la Luz” sería destilada.²²⁶ El hombre maniqueo se situaba en el mundo visible y consideraba que todo proceso físico ocurrido a su alrededor era para su salvación. En contraste, el pagano pensaba a los hombres como criaturas ligadas a su cuerpo y, en consecuencia, sujetos a pasiones y emociones, esclavos de sus deseos.²²⁷

Para las clases educadas la interpretación del mundo hecha por los seguidores de Manes, aparecía como una concepción mitológica distanciada completamente de la realidad que les era conocida, distancia que se evidenciaba aún más con el choque entre el contenido de los libros maniqueos y los hechos ya observados acerca del universo físico; por ejemplo se puede subrayar la figura de Hiparco de Nicea que vivió de 190 a 120 antes de JC. y fue un griego astrónomo, geógrafo y matemático que elaboró el primer catálogo de estrellas y determinó su posición en coordenadas eclípticas; o bien la de otro griego, Claudius Ptolomeo que vivió de 85 a 165 después de JC., quién reunió en su obra conocida como *Almagesta* los conocimientos de la época y sus observaciones acerca de la tierra como centro del universo. Así las cosas, resultaba evidente que para sus adeptos la aceptación de la explicación de Manes sobre el funcionamiento del universo físico constituía un acto de fe y no de convicción.²²⁸

La vertiente que Agustín seguía era la de un grupo específico, el de los intelectuales instruidos en Cartago y los notables de la pequeña ciudad de Tagaste, propagación en la que destacaron fundamentalmente dos personajes: Romaniano²²⁹ y Alipio²³⁰. Atraían a los paganos molestos por la expansión del cristianismo y las crudezas del Antiguo Testamento, y se representaban en artesanos y comerciantes. Otros, por el contrario, eran mucho más doctrinarios y se consideraban exclusivamente como reformadores del cristianismo, también llamados “elegidos”, fueron admirados por su propagación del cristianismo como ermitaños, estos hombres formaban el núcleo del maniqueísmo africano.²³¹

Agustín, interesado en las revelaciones de los manes, mantenía discusiones sobre este tema con una de sus autoridades, llamado Fausto de Milevis, hombre a quién admiraba y

²²⁶ *ibid.*, p. 68.

²²⁷ *idem.*

²²⁸ *ibid.*, p. 69.

²²⁹ Por ejemplo, en esta constante comunicación con Romaniano por medio del envío de cartas se puede constatar en el año 391 después de JC. informaba de temas relativos a la invitación al desasimiento, con la cual le explica que “ha escrito algo acerca de la religión católica y espera reciba la información que envía en el pergamino”. Véase a mayor profundidad en San Agustín, “*Cartas (1.o)* 1-123. *Carta 15. A Romaniano. 15,1.*”, en *Obras completas de San Agustín*, tercera edición, tomo VIII, traducción y notas del padre Lope Cilleruelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 74-75.

²³⁰ Otra muestra de dicha comunicación se encuentra con una carta dirigida a Alipio durante el año 395 después de JC. desde Hipona, con la cual informa sobre el día de nacimiento de Leoncio y de lo acaecido cuando le tocó narrar un episodio del Evangelio. Véase a mayor profundidad en “*Cartas (1.o)* 1-123. *Carta 29. 29, 2-12*”, en *ibid.*, p. 155-166.

²³¹ Brown, Peter, “Primera Parte 354-358. V. Maniqueísmo”, en *op.cit.*, p. 66.

que buscaba obtener la representación de una de las facciones del maniqueísmo que defendía un cristianismo reformado; de la misma manera en que san Francisco de Asís lo hiciera, consideraba que el cristiano debía vivir su vida como lo había hecho Cristo.²³²

Con el objeto de satisfacer inquietudes no resueltas por la interpretación maniquea, Agustín reingresó en Cartago a sus estudios de filosofía, a los cuales enfocó fundamentalmente hacia la astrología. Observó los eclipses naturales, adquirió una idea primigenia de arte y, a través de libros científicos, le fue posible problematizar sobre las fuerzas impersonales y omnipotentes que gobernaban el destino de los hombres;²³³ cuestión que más tarde se verá reflejada en su preocupación por el transcurso del tiempo en su obra *Confesiones*. Con las obras de Hipócrates profundizó en el conocimiento del movimiento de las estrellas, mismo que le sirvió para obtener los datos empíricos necesarios y poder elaborar horóscopos con mayor precisión, actividad que, por otro lado, estaba absolutamente prohibida por el maniqueísmo.²³⁴

El conocimiento adquirido a través de dichos estudios proporcionó a Agustín un punto de referencia con el que pudo comparar la interpretación maniquea y constatar lo estática que era, pues no había encontrado manera de progresar en ella ni de profundizar en sus conceptos. Otro problema consistía en que la visión simplista que mantenía en relación al comportamiento del hombre en el mundo, originaba que se pensara imposible cuestionarse sobre la complejidad de la duda o la ignorancia. En otras palabras, consideraba sin margen de error alguno, que resultaba imposible a la persona consciente de su verdadero estado, fracasar en la tarea de liberar su alma siguiendo las rutinas solemnes.²³⁵

Extendía además sus limitantes al plano intelectual, mientras para un clásico la sabiduría representaba el fruto de una prolongada disciplina intelectual y de desarrollo personal, para el maniqueo común esta *gnosis* consistía en una revelación secreta, esotérica y exótica pero sin afanes de búsqueda de la verdad.²³⁶ Resultó de sus estudios su primera obra denominada *Sobre lo bello y lo apto* y ciertas dudas acerca de la certidumbre de las ideas maniqueas que terminarían separándolo de sus filas en el año 386 después de J.C., cuando se recrudeció la persecución contra sus líderes.²³⁷

La experiencia adquirida como aprendiz o estudiante en el maniqueísmo y el gnosticismo en las primicias del reinado de Graciano²³⁸, Valentiniano II y Teodosio, y desde

²³² *ibíd.*, p. 70.

²³³ *ibíd.*, p. 69.

²³⁴ *ibíd.*, p. 70.

²³⁵ *ibíd.*, p. 70-71.

²³⁶ *ibíd.*, p. 71-72.

²³⁷ *ibíd.*, p. 67.

²³⁸ Fue emperador de Occidente del 375 al 383 después de J.C. Hijo del emperador Valentiniano I, se hizo responsable de la dirección global de la campaña lanzada contra los godos tras la muerte de su tío Valente en Adrianópolis, en el año 378 después de J.C. Esto significó el ascenso de Teodosio I a la púrpura y el

luego, su paso exitoso por las escuelas de Tagaste, Madaura y Cartago, le proporcionaron los elementos necesarios para establecerse como maestro de retórica en la metrópoli de la provincia, y allí, advertido de sus capacidades superiores y cansado del contexto local, emigró a Italia donde fue nombrado para impartir la cátedra de retórica en la ciudad de Milán²³⁹, lugar en el que inició su relación con la corriente neoplatónica.

2.3 Agustín y sus primeros contactos con la filosofía neoplatónica: *la figura de San Ambrosio de Milán*

A su llegada a Milán en el 384 después de JC. llamaron su atención las discusiones que tenían lugar entre los estoicos y los escépticos, pues le preocupaba definir lo que debía realizar el cristiano frente al problema de la percepción de los acontecimientos (sujeto-objeto). Por un lado, los estoicos afirmaban que se podía saber exactamente la naturaleza del mundo circundante, y en consecuencia actuar sabiamente con perfecta certeza a la luz de este conocimiento. Y por el otro, los escépticos, o por añadidura llamados académicos, eran quienes negaban que el conocimiento pudiera alcanzarse con dicha facilidad y recomendaban actuar con cautela.²⁴⁰ Valga desarrollar las ideas principales que esas corrientes de pensamiento sostenían sobre la teoría del conocimiento.

Las escuelas Estoica y Escéptica de este periodo conocido como helenístico, centraron su interés en el estudio y discusión acerca de la moral y de la relación del hombre mismo con el mundo, de manera que la filosofía adquirió un carácter eminentemente práctico. A diferencia del pensamiento platónico, los estoicos negaban la existencia de las ideas como universales trascendentes o concretas. En otras palabras, afirmaban la existencia única de los particulares y tuvieron como base de su teoría del conocimiento, a la percepción sensible. Al considerar a los estados de ánimo como procesos meramente materiales, les resultaba factible pensar que hasta el conocimiento de los propios actos mentales era reductible a una percepción sensible.²⁴¹ Explicaban que el proceso físico de la percepción dejaba un recuerdo y del cúmulo de varios recuerdos se integraba la experiencia. La aparición de impresiones de un mismo tipo proporcionaba al hombre la posibilidad de estructurar conceptos generales, por tanto, conocer el mundo circundante. Eran las denominadas impresiones comprensivas las que podían integrar un criterio de verdad, aquéllas cuya imagen del objeto se gravaba en el alma y no las causadas de modo fortuito

sometimiento de los godos tras la derrota de ese último en el verano del año 380 después de JC. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, "Los protagonistas", en *op.cit.*, p. 587.

²³⁹ Norris Cochrane, Charles, "Parte III. Regeneración. X. La Iglesia y el Reino de Dios", en *op.cit.*, p. 372.

²⁴⁰ Brown, Peter, "Primera Parte 354-358. V. Maniqueísmo", en *op.cit.*, p. 97.

²⁴¹ *ídem.*

que solo originaban la mera opinión. El criterio para diferenciarlas era la fuerza con la que la percepción misma obligaba a aceptarla en la cual el objeto se imponía al sujeto.²⁴²

Por su parte los escépticos presentaban una tendencia que establecía no la negación del conocimiento, sino la imposibilidad de acceder a él, de alcanzar un criterio de verdad y la necesidad de suspender todo juicio al respecto, lo cual les impedía manifestar una postura en favor o en contra de la situación discutida. El escéptico tenía la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, de esta aplicación derivaba la equivalencia de las cosas junto con la necesidad de suspender el juicio y alcanzar la imperturbabilidad o *ataraxia* como forma de vida.²⁴³ Con estas ideas se busca establecer que cuando se pronunciaba la oposición correctamente, sus capacidades de convicción en pro o en contra de un planteamiento determinado resultaban equivalentes, de manera que se le hacía imposible racionalmente decidirse en favor de alguna postura y considerarla como verdadera. En consecuencia, la única conducta racional que podía asumir era la de no definirse por ninguna; por eso cuestionaban que el conocimiento pudiera alcanzarse fácilmente y recomendaban actuar cautelosamente.²⁴⁴

Dilucidar su pensamiento en tales discusiones llevó a Agustín a ver el camino de la sabiduría como una búsqueda y a valorar las ventajas que representaba dedicar toda una vida al estudio filosófico; y como consecuencia a rechazar la forma prefabricada con la cual los maniqueos estructuraban su idea de sabiduría. En ese orden de cosas, llegó a preguntarse por qué medios podía realizar dicha búsqueda y a partir de ello concibió que los hombres poseían cierta autoridad para revelar el camino de la verdad, como lo había hecho tiempo atrás gracias a la lectura de las obras de Cicerón.²⁴⁵

Relacionado con este asunto, explica Giovanni Papini, que una de las obras de Cicerón llamada *El Hortensio* provocó en Agustín el descubrimiento sobre el valor del ideal helénico del saber desinteresado y la belleza de la contemplación intelectual. En la obra se condenaba el placer de vivir sin regla equiparado al supremo mal, así como contenía la visión de vivir de acuerdo a la regla para alcanzar la felicidad prometida a los sabios; una idea que posteriormente va a ser central para la obra de Agustín, puesto que lo introducirá dentro del conocimiento de la verdad relacionado con el conocimiento Dios y por ende de dicha felicidad.²⁴⁶

²⁴² Ortega y Gasset, José, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. 6. Repaso del camino andado”, en *op.cit.*, tomo VIII, p. 89-91.

²⁴³ Empírico, Sexto, “Influencia de los “Esbozos Pirrónicos” en la Filosofía Moderna”, en *Esbozos pirrónicos*, introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Editorial Gredos, 1993, p. 1-5. (Biblioteca Clásica Gredos, 179)

²⁴⁴ *ibid.*, p. 6-8.

²⁴⁵ Brown, Peter, “VIII. Ambrosio”, en *op.cit.*, p. 98.

²⁴⁶ Papini, Giovanni, “VI. LA PRIMERA CONVERSIÓN”, en *San Agustín*, séptima edición, traducción del original de M. A. Ramos de Zarraga, Madrid, Ediciones FAX, 1954, p. 28-31.

Hasta este punto el escepticismo de Agustín se libraba de las afirmaciones dogmáticas de los maniqueos, pero al mismo tiempo dejaba intactas las enseñanzas católicas inculcadas por su madre Mónica, lo que explica su decisión de integrarse a la Iglesia en Milán como Catecúmeno. Esta decisión le permitió tener una carrera en Milán en una corte cristiana dominada por Ambrosio, su obispo católico. En ese entendido, tras haber perdido la certeza de sus convicciones iniciales, pudo entablar una relación íntima con Ambrosio quien fuera uno de sus profesores más solemnes.²⁴⁷

Ambrosio era una persona educada, preparaba sermones doctos y críticos apoyado en su conocimiento del griego, de las obras de la nueva generación de los obispos griegos y de la tradición greco-cristiana.²⁴⁸ Mostraba una gran capacidad para defender el Antiguo Testamento de la crítica maniquea, lo que poco a poco iba impresionando a Agustín de distintas formas; ya que, al interpretar los libros sagrados de manera alegórica y no literal, transfiguraba el significado ordinario del mensaje y posibilitaba que se creyera en él. Por ende despertaba el interés de los oyentes, entre ellos del propio Agustín, quien al decir de Papini, comenzó a ver en la *Biblia* una tierra de maravillas insospechadas. A través de las Apologías de Ambrosio y sus comentarios a los salmos de David, entendió el significado y el alcance del arrepentimiento y de la expiación, así como se libró del cuestionamiento que hacían los maniqueos a los cristianos por considerar a los viciosos y pecadores de la Antigua Ley, Profetas y representantes de Dios.²⁴⁹ Se interesó además por los problemas entre Iglesia y Estado del periodo del emperador Teodosio I, y realizó algunos estudios como *De Officiis* y *De Virginate* para profundizar en la moral. Se puede decir que esta perspectiva lo llevó a introducirse en las obras de Cicerón, concretamente, en sus enseñanzas éticas.²⁵⁰ De esta manera, Ambrosio pensó a la conducta del hombre con extremo valor espiritual, y consideró encargada de administrar las necesidades espirituales de los hombres a las Iglesia junto con el sacerdocio.²⁵¹ Pero además, en una etapa más madura, atrajo a Agustín una idea sustentada por este pensador que le pareció fundamental: que el hombre era su alma y el cuerpo meramente una vestidura, un instrumento pasivo, idea que confirma Peter Brown en las siguientes líneas, “lo divino era también un elemento, aunque infinitamente mucho más sutil, más noble y menos mudable”, a diferencia de lo que pensaban los pensadores platónicos. Idea que además estaba ya en el ambiente intelectual y se buscaba darle concreción, el hombre tenía relación con una fuerza viviente que parecía penetrar el universo.²⁵²

²⁴⁷ Brown, Peter, “VIII. Ambrosio”, en *op.cit.*, p. 99-100.

²⁴⁸ *ibíd.*, p. 102-103.

²⁴⁹ Papini, Giovanni, “XII. LAS PALABRAS DE AMBROSIO”, en *op.cit.*, p. 64.

²⁵⁰ Norris Cochrane, Charles, “Parte III. Regeneración. X. La Iglesia y el reino de Dios”, en *op.cit.*, p. 365-366.

²⁵¹ *idem.*

²⁵² Brown, Peter, “VIII. Ambrosio”, en *op.cit.*, p. 103-104.

Surgió entonces el interés de la mayoría de los pensadores por la posición del hombre en el mundo físico, infundido por la energía divina y no por las profundidades intangibles del alma como interés, por ejemplo, a los filósofos católicos ortodoxos de África.²⁵³ Esta concepción de una realidad puramente espiritual constituyó un paso decisivo para Agustín en la forma de pensar el espíritu y la materia,²⁵⁴ por ello buscó problematizarla en su obra *Confesiones*, así como fue central para su posterior conversión al cristianismo, episodio muy importante en la vida de este autor.²⁵⁵ En dicha obra Agustín describe en forma auténtica el estado espiritual en el cual se encontraba gracias a las enseñanzas del propio Ambrosio. El reconocimiento que brinda a su maestro puede observarse en las siguientes líneas: “sólo podía enseñarme a hacer lo que él mismo hacía, porque, si hubiera sabido de alguna regla mejor, la habría observado”²⁵⁶.

Ambrosio despejó sus incógnitas acerca de la *Sagrada Escritura* por lo que comenzó a tomar en serio la doctrina cristiana. Si bien, había obtenido de los maniqueos un gran bagaje metafísico, deseaba profundizar en las ideas de Platón y relacionarse con los pensadores neoplatónicos pues le preocupaba resolver preguntas esenciales que se hacía acerca de la existencia de Dios y la naturaleza del mal. Pero esta relación no podía llevarse a cabo solamente en Milán, motivo por el cual se vio obligado a pensar un cambio de lugar de residencia. Mientras se daban las condiciones para que este cambio ocurriera, enfocó sus esfuerzos a convertirse en *rétor* y en adquirir toda la experiencia posible de su maestro.²⁵⁷ Buscó, asimismo, relacionarse directamente con hombres cultos y notables que participaban del renacimiento de la filosofía, como lo eran el tutor de su hijo Romaniano, o con personajes como Zenobio, Hermogeniano y Manilo Teodoro.²⁵⁸

²⁵³ *idem*.

²⁵⁴ *ibid.*, p. 104-105.

²⁵⁵ En compañía de Alipio y Adeodato se convirtió al cristianismo y junto con su hijo fue bautizado a la edad de 33 años, aproximadamente en el año 387 después de JC. Es importante destacar una reflexión de su obra *Confesiones* a partir de la cual señala lo siguiente: “Huyeron de nosotros las inquietudes de la vida pasada. En aquéllos días no me cansaba de considerar, embargado de una asombrosa dulzura, tus profundos designios sobre la salvación del género humano. ¡Cuántas lágrimas derramé escuchando los himnos y cánticos que dulcemente resonaban en tu iglesia!, me provocaban una honda emoción. Aquéllas voces penetraban en mis oídos y tu verdad iba destilándose en mi corazón. Fomentaban sentimientos de piedad y las lágrimas que derramaba me sentaban bien”. Véase a mayor profundidad Hipona, Agustín de, “Libro Noveno. Vase Agustín con su madre y los demás compañeros a la quinta de Verecundo. Renuncia a la cátedra de retórica, y se ocupa en escribir libros [...] VI. *Vuelve Agustín a Milán, y, en compañía de Alipio y Adeodato, recibe el sagrado Bautismo*”, en *op.cit.*, p. 287-290.

²⁵⁶ Brown, Peter, “VIII. Ambrosio”, en *op.cit.*, p. 107.

²⁵⁷ *ibid.*, p. 110-111.

²⁵⁸ *ibid.*, p. 112-113. Un ejemplo de la relación que entabló con hombres notables se encuentra en que a finales de 386 y principios del 387 después de JC., Agustín dirigió una carta a Hermogeniano en Casiciaco explicándole: “que él nunca habría podido combatir a los académicos sino hubiera sido porque su conocimiento y doctrina es muy otra que la que el vulgo les atribuye”. Véase a mayor profundidad en San Agustín, “*Cartas (1.º)* 1-123. Primera clase. *Carta 1. 1-3*”, en *op.cit.*, tomo VIII, p. 31-33. Así como, por su parte, otro ejemplo se puede constatar en la misma obra pero en otra carta dirigida a Zenobio, entre los años 386-387 después de JC., también desde Casiciaco con la cual discute sobre “el alcance que tiene el sentido corporal

Se debe tener presente que este periodo se caracterizó por el surgimiento de grandes escuelas como la Estoica y la Epicúrea cuyas ideas amenazaban el predominio ejercido hasta entonces por la Academia de Platón y el Liceo aristotélico. Las discusiones se centraban en las cuestiones prácticas debido a la inestabilidad política y social que existía, la filosofía dirigió su interés a la búsqueda de bienestar para el individuo y se apartó de la especulación abstracta que había predominado en el periodo anterior. Se puede hablar entonces de un resurgimiento de las especulaciones filosóficas que tenían que ver principalmente con las cuestiones vinculadas a la Moral y a la Ética.²⁵⁹

Al mismo tiempo, se interpretaba el pensamiento de Platón a través de las obras de Plotino, uno de los alumnos predilectos de este gran pensador, reinterpretación que se hizo manifiesta en una nutrida actividad intelectual de las escuelas neoplatónicas, entre ellas, la de Plotino.²⁶⁰ Dicho pensador griego trabajó como maestro en Roma y se caracterizó por ser intuitivo y polemista, y las enseñanzas contenidas en sus discursos como las *Enéadas* fueron adoptadas y sistematizadas por uno de sus discípulos, Porfirio de Tiro, de manera que se transformaron en un sistema profundamente religioso e idealista.²⁶¹ Consideraban posible aprehender por medio de la contemplación racional, la conexión íntima entre cualquier nivel del mundo visible y su fuente en el Dios único. En otras palabras, por medio del pensamiento percibido a través de la belleza de las cosas visibles pensaban que se podía acceder a la fuente, a la divinidad.²⁶²

Tal y como afirma Peter Brown en la siguiente frase: “Utilizando una imagen simple, consideraban al mundo y a su relación con Dios como un “yo-yo” que se enrolla rápidamente arriba y abajo en torno a un hilo”²⁶³. Interpretación contraria a la de los gnósticos, pues para ellos no existía ninguna conexión entre el universo y el Dios bueno, entre el interior del hombre y su exterior, entre su cuerpo y su alma; mientras los cristianos, por su parte, no habían permitido que el “yo-yo” desplegara todas sus potencialidades.²⁶⁴ Dicho de otro modo, si bien afirmaban la existencia de Dios y su relación con el hombre, sus discusiones se enfocaban sustancialmente al tema de la Encarnación de Cristo. Esta situación hizo que Agustín se acercara a la interpretación neoplatónica para resolver sus referidas dudas, acerca de la existencia de Dios y del origen del mal.²⁶⁵

del hombre en el cual establece que no puede permanecer del mismo modo y que se encuentra en constante cambio, es decir, que no es”. Véase a mayor profundidad en el apartado San Agustín, “*Cartas (1.o) 1-123. Carta 2*”, en *ibíd.*, p. 34-35.

²⁵⁹ Long, Anthony, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, traducción de P. Jordán de Urries, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 20.

²⁶⁰ Brown, Peter, “IX. Los platónicos”, en *op.cit.*, p. 113.

²⁶¹ *idem.*

²⁶² Brown, Peter, “6. Los últimos helenos: filosofía y paganismo, c. 260-360”, en *op.cit.*, p. 89.

²⁶³ *idem.*

²⁶⁴ *ibíd.*, p. 90.

²⁶⁵ *ibíd.*, p. 94-95.

Según se explicó anteriormente, existía entonces un anhelo creciente de intimidad en un universo que se pensaba sin fondo por el gnosticismo, pues este movimiento interpretaba a la creación del mundo como negativa y explicaba la condición humana completamente alejada de Dios, miserable tanto en términos físicos, materia y cuerpo, como psicológicos, idea que reforzaban el ascetismo tardío y el monoteísmo cristiano cerrado, pues ambos amenazaban dejar al hombre aislado en un mundo desprovisto de sentido.²⁶⁶

Debido a ello, el neoplatonismo significó una vía alterna capaz de librar a los hombres de la desolación provocada por esa carencia de sentido ante el mundo visible. La interpretación neoplatónica aceptaba la cercanía del Dios único a las infinitas articulaciones del mundo visible, y algunos de sus filósofos buscaron establecer la cadena de los seres, su imbricación, la mezcolanza que unía al hombre con su origen. Al decir de Brown, en este siglo: “tales ideas se consideraban como el culmen, la coronación y la única esperanza de los pensadores civilizados del Imperio Romano”²⁶⁷.

Ejemplos de éstas se localizan en autores como Plotino que se preocuparon, en todo momento, por mantener viva la conexión entre lo visible y lo invisible, entre el inefable mundo interior y su articulación expresiva en el universo exterior, de sostener que era posible para las cosas naturales cargarse de significado por medio del alma,²⁶⁸ cuestión que para Agustín no era tan clara, pero que con el tiempo tomará en cuenta al elaborar su teoría del conocimiento. Explica Giovanni Papini que las ideas sustanciales de Plotino que sirvieron a esta elaboración, fueron esencialmente la concepción de Dios como unidad, como espíritu puro de perfección infinita²⁶⁹, y la revelación del alma como una intersección de lo divino y la materia, de lo perfecto y lo imperfecto, en consecuencia que la verdad absoluta, lo divino, era asequible si el hombre se concentraba en las realidades interiores, espirituales.²⁷⁰

Estos conocimientos estuvieron a su alcance gracias al interés que mostró en una vertiente del platonismo cristiano radicada en Milán. Donde tuvo contacto con las

²⁶⁶ Es necesario mencionar que el dualismo gnóstico se distingue de los demás en el punto esencial de su anticosmismo que ha llegado a considerarse escatológico. Supone una distinción radical entre Dios y el mundo, al que se consideraba como el reino de las tinieblas y del mal, cerrado y separado absolutamente del ámbito divino. Conceptuaba a un Dios que no era el creador directo del mundo y una Creación atribuida a fuerzas emanadas de Dios pero que no lo conocían. Se identificaba así, el mal con la materia. Véase a mayor profundidad en la obra de Culdaud, Francine, “II. Dualismo y trascendencia”, en *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, traducción de Fernando Guerrero, Madrid, Ediciones Akal, 1996, p. 19-33.

²⁶⁷ Brown, Peter, “6. Los últimos helenos: filosofía y paganismo, c. 260-360”, en *op.cit.*, p. 94.

²⁶⁸ *idem*.

²⁶⁹ El pensamiento de Plotino pertenece al paradigma metafísico denominado henología que ve en el uno el origen de todas las cosas y que por lo tanto utiliza como conceptos básicos, por ejemplo, los de unidad, multiplicidad, totalidad. En este paradigma la noción de ser se deriva y resulta inferior respecto del Uno. Véase para profundizar Girgenti, Giuseppe, “La metafísica de Porfirio como mediación entre “henología” platónica y la “ontología” aristotélica. Base del neoplatonismo cristiano medieval”, en *Anuario Filosófico*, traducción de Juan Francisco Franck, Universidad de Navarra, Navarra, vol. 33 (66), 2000, p. 155-157.

²⁷⁰ Papini, Giovanni, “XV. LA SEGUNDA CONVERSIÓN”, en *op.cit.*, p. 82.

traducciones al latín de las obras *Enéadas* de Plotino y las de su discípulo Porfirio intituladas *La vuelta del alma a Dios* y *Los principios de la teoría de los inteligibles*, llevadas a cabo por Mario Victorino, un profesor de retórica africano insertado en la vertiente católica.²⁷¹ Fue así como en el año 386 después de JC. gracias a la orientación de Ambrosio, Agustín se inició en los estudios de algunos escritos platónicos, entre éstos, el tratado de Plotino denominado *Sobre lo bello* traducido por Victorino.²⁷²

A causa de esta preparación llegó a ser considerado uno de los pocos pensadores que sin saber griego dominó autores neoplatónicos con gran originalidad, independencia y libertad de espíritu, características reflejadas en su obra *Confesiones*, en la cual afirma que el principio y causa de aprobarse la belleza de los cuerpos, ya fueran celestes o terrenos, se encontraba en una regla que sirviera al hombre de guía para distinguir juicios rectos y cabales de las cosas mudables.²⁷³ Esta interpretación es muestra clara de una búsqueda de coherencia y lógica del orden de las cosas, en la que rige una idea central: el todo se compone por las partes y las partes por el todo.

Plotino en una especie de paráfrasis que hacía de “la alegoría de la caverna” de Platón pensaba que el hombre corriente, limitado al mundo obvio de los sentidos, se movía en la semioscuridad y que el conocimiento que pretendía poseer era meramente el último y débil estado de una progresión ineluctable de escalones decrecientes de conciencia.²⁷⁴ Consideraba entonces necesario para superar esta condición, que el hombre adquiriera una mayor conciencia de su ser, y sugería retornar al *Uno*, al absoluto, llevar a cabo un camino de interiorización para alejarlo de la dispersión que le brindaba el mundo exterior.²⁷⁵ En consecuencia, en su aprendizaje con estos autores neoplatónicos, Agustín conoció una idea fundamental, un proceso de pensamiento caracterizado por la *procesión* hacia afuera y su corolario, la vuelta hacia *dentro*.²⁷⁶

La influencia de Plotino le posibilitó salirse del dilema maniqueo según el cual “lo individual se encontraba enteramente fusionado con la “sustancia” de un buen dios, y todo lo que no fuera identificable con este fragmento de perfección se había separado y

²⁷¹ Brown, Peter, “IX. Los platónicos”, en *op.cit.*, p. 115.

²⁷² *ibíd.*, p. 116-117. También mantuvo una constante comunicación por correspondencia con Victorino, por ejemplo, a finales del año 402 después de JC. en Hipona. Carta con la cual le “pidió excusas sobre los problemas en la convocatoria de los obispos de Mauritania al Concilio de Numidia”. Véase a mayor profundidad en San Agustín, “*Cartas (1.º)* 1-123. *Carta 59. 1-2.*”, en *op.cit.*, tomo VIII, p. 393-394.

²⁷³ Hipona, Agustín de, “Libro Séptimo. Explica las ansias de su alma fatigada por intentar descubrir el origen del mal; la forma en que llegó a conocer que el mal carecía de esencia, y cómo en los libros de los platónicos, halló el conocimiento de la verdad incorpórea y del Verbo divino; pero no encontró su humildad y anonadamiento”, en *op.cit.*, p. 193-228.

²⁷⁴ Brown, Peter, “IX. Los platónicos”, en *op.cit.*, p. 122.

²⁷⁵ Brandao, Bernardo, “A uñiao da alma e do intelecto na filosofia de Plotino”, en *KRITERION: Revista de filosofia*, Universidad Federal de Minas Gerais: Departamento de filosofía, Belo Horizonte, vol. 48(116), julio-diciembre, 2007, p. 490-491.

²⁷⁶ Brown, Peter, “IX. Los platónicos”, en *op.cit.*, p. 122-123.

convertido en mal absoluta e irrevocablemente”²⁷⁷. De esta forma repensar, como la había tratado éste en su obra *Enéadas*, que la fuerza del Bien mantenía siempre la iniciativa: “lo uno fluía hacia afuera en contacto con las demás cosas, moldeando y dotando de significado a la materia pasiva, sin que ella misma fuera disminuida de ninguna manera”²⁷⁸.

En otras palabras, si todas las cosas estaban creadas por Dios que era perfecto, en consecuencia, todas eran buenas; y el mal, no era en sustancia, como pensaban los maniqueos, más que una privación del bien. El mal surgía de la discordancia de las relaciones entre las cosas, que se originaba por la falta de armonía y los contrastes que había en el mundo, no de las cosas mismas.²⁷⁹

Las ideas antes expuestas provocaron que su concepción del mundo se trasladara de una visión completamente espiritual del mal, a otra que lo enfocaba como un aspecto más de muchos otros en el mundo y daba cuenta de intenciones diversas de las provenientes del Dios Manes.²⁸⁰ En suma, Agustín de Hipona logró librar ciertas vicisitudes provenientes del maniqueísmo de la época, a raíz de su acceso a la lectura de las obras de Plotino, en particular, su tratado *Sobre lo bello*.²⁸¹ Por consiguiente, admitió que solo tenía auténtica entidad aquello que permanecía inmutable ya que “ser verdaderamente” equivalía a ser inmutable, lo que solamente era Dios. Ahora bien, las criaturas tenían ser porque su esencia emanaba de Dios pero a la vez no lo tenían plenamente porque estaban sujetas al cambio.²⁸²

Esta forma de pensar el ser le resultó crucial cuando desarrolló su noción de tiempo histórico porque le sirvió para proyectar sus reflexiones en dos sentidos: uno negativo hacia el mal, la disolución, la descomposición y el no ser, y otro positivo hacia el bien y la expansión del ser. El primero respecto de la ciudad terrenal, el segundo en relación con la Ciudad de Dios. Sentidos que otorgan a la historia un carácter ambivalente, como a continuación lo explica Henri-Irénée Marrou:

Para una filosofía así, el tiempo no puede aparecer necesariamente como portador de valores únicamente positivos. En una filosofía como ésta, el tiempo aparece siempre un poco como un escándalo. El tiempo es esa cosa fluida, como inalcanzable, cuyo ser no se da verdaderamente más que en el instante, ese presente puntual que está como aplastado entre un pasado irrevocablemente engullido y un futuro que aún no se nos ha dado. Para ser, lo que

²⁷⁷ O’Connell, Robert J., “Ennead, IV, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine”, en *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, vol. 9(1-2), 1963, p. 8-11.

²⁷⁸ Si se quiere profundizar al respecto véase Plotinus, *The Enneads*, segunda edición, II tomos, traducción de MacKenna y B. S. Page, e introducción de Paul Henry, Londres, Faber and Faber Limited, 1956, p. I, 8-15.

²⁷⁹ Papini, Giovanni, “XV. LA SEGUNDA CONVERSIÓN”, en *op.cit.*, p. 82.

²⁸⁰ Brown, Peter, “IX. Los platónicos”, en *op.cit.*, p. 123-124.

²⁸¹ *ibid.*, p. 100.

²⁸² Hipona, Agustín de, “Libro undécimo. Repite los motivos que tuvo para escribir esta obra. Alaba a Dios por lo que había adelantado en la inteligencia de la Sagrada Escritura. Declara de muchos modos aquellas palabras del Génesis: “En el principio creó Dios el Cielo y la Tierra”. Responde a los que preguntaban qué hacía Dios antes de crear el Cielo y la Tierra, haciéndoles ver lo absurdo de su pregunta, con la diferencia que hay de la Eternidad al tiempo. XI. Responde a la pregunta antecedente: que la eternidad de Dios no tiene las diferencias del tiempo”, en *op.cit.*, p. 400.

se llama verdaderamente, plenamente, ser, *vere, summe esse*, haría falta verse libre de tiempo, o al menos de la duración como tal como la experimenta la naturaleza presente del hombre pecador.²⁸³

Visto desde la perspectiva del ser Agustín piensa al tiempo de forma negativa, trágica, como un transcurrir de las cosas de este mundo que conducía a la muerte y en las que el hombre no podía encontrar descanso ni felicidad; por eso en su obra *La Ciudad de Dios* señala lo siguiente:

Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad en todo tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre), no hace más que tender a la muerte: no existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud; todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás.²⁸⁴

En contraste, desde el punto de vista existencial, concibe al tiempo como un medio a través del cual las criaturas van realizando su ser, el conducto por el que la creación entera debe alcanzar su estado de perfección. Esto significa que en su concepción el hombre no estaba en el mundo nada más para perderse en su transcurrir, sino su marcha a través de la temporalidad debía adquirir un significado para servir a la salvación de la humanidad.

Tal es la ambivalencia de la historia que para Henri-Irénée Marrou se presenta ante la reflexión del filósofo y del teólogo que busca una explicación. Una mirando hacia el Bien y hacia la expansión del ser, y la otra hacia el Mal, hacia la disolución, hacia la destrucción, hacia el no-ser; es decir, la historia es ambivalente y bifronte. Mientras por un lado contempla el progreso de la Ciudad de Dios, es testigo por el otro, de la descomposición propia de la ciudad del mal. Esta no es solamente una realidad inerte colocada al comienzo de la historia como un elemento de la condición humana después de la Caída: existe una dinámica del pecado que lleva cada vez más lejos sus estragos.²⁸⁵

Además el pensamiento de Agustín se vio influenciado por la labor desempeñada por Simpliciano, con quien mantenía constante contacto, un pensador cuya interpretación combinó magistralmente, platonismo y cristianismo. Este movimiento tenía una visión propia del pasado, visión que era capaz de presentarle intrigantes horizontes que, hasta este momento, concedían validez a la filosofía neoplatónica. Tanto Platón como Cristo anunciaban que su camino era el de otro mundo, uno partía del reino de las ideas y el otro

²⁸³ Marrou, Henri-Irénée, "12. Ambivalencia de la historia", en *op.cit.*, p. 89.

²⁸⁴ San Agustín, "Libro XIII. El castigo del pecado: la muerte. 10. La vida de los mortales merece más el nombre de muerte que el de vida", en *op.cit.*, p. 350.

²⁸⁵ Marrou, Henri-Irénée, "12. Ambivalencia de la historia", en *op.cit.*, p. 95-96.

de un reino situado en el más allá, lógicamente se les pudiera considerar similares.²⁸⁶ Debido a la influencia de estas ideas Agustín abordó desde un trasfondo clásico, platónico, el estudio de la relación entre Dios y el mundo visible, que en la época se proyectaba en el tema relativo a la Encarnación de Cristo.²⁸⁷

Finalmente relacionadas algunas de las influencias que marcaron el pensamiento de Agustín a lo largo de su vida, resulta necesario recordarlas para profundizar el análisis. El valor del ideal helénico del saber desinteresado, la importancia de la *Biblia* como fuente de verdad, el significado y alcance del arrepentimiento y la expiación, la existencia de una realidad espiritual, la concepción del alma como punto de intersección entre lo espiritual y lo material, y por tanto, con la capacidad de expresarse y manifestarse, la existencia de un Dios único y perfecto creador de todas las cosas, la idea del mal como un aspecto más de muchos otros en el mundo y la existencia de dos realidades la material y la espiritual. Fueron, todas ellas, producto de un proceso de construcción de pensamiento a partir de que se permitió la gestación y formulación de las discusiones habidas entre las distintas escuelas de pensamiento de la época, de las cuales abrevó el conocimiento indispensable a fin de dar forma a su noción del tiempo histórico.

Las influencias descritas configuraron una base filosófica, teológica y espiritual, que sirvió de apoyo a este pensador para elaborar dicha noción, y por ello, si no se les tomara en cuenta, carecería de sentido cualquier análisis histórico visto desde la vertiente intelectual; puesto que además de que cobra en sí mismo una importancia radical, gracias a las corrientes de pensamiento que utilizó para enfrentar su realidad y los problemas antes aludidos, logró plantearse otras problemáticas de acuerdo a distintos parámetros y directrices que le influyeron.

Valga ubicar que si bien su interpretación partió concretamente de una metafísica donde el cambio constituía una condición necesaria para la existencia del tiempo, cambio que sólo era posible explicar a raíz de la composición de materia y cuerpo propia de los seres mudables. También integró a esta reflexión, la idea ya manejada por Plotino y otros neoplatónicos referida en líneas anteriores, de la existencia de realidades más allá del ser (el uno), y por tanto, intemporales y no afectadas por transformaciones, en las que se encontraban participando de la eternidad divina, los Ángeles.

Establecía asimismo un principio que, primero, dividía y contrastaba la realidad terrenal y celeste, segundo, que se explicaba a partir de la creación del mundo y de las

²⁸⁶ Brown, Peter, "IX. Los platónicos", en *op.cit.*, p. 116. A este respecto Agustín mantuvo contacto por medio de diversas cartas con Simpliciano y destaca una de ellas que le escribió desde Hipona ciudad donde fungió como obispo alrededor del año 397 después de JC. En ella refleja su afán por "expresar su gusto literario pues, según él, son ejemplo claro de su interés y ánimo por la búsqueda de la verdad". Véase a mayor profundidad San Agustín, "*Cartas (1.o) 1-123. Carta 37. A Simpliciano. 37, 1- 3*", en *op.cit.*, tomo VIII, p. 236-237.

²⁸⁷ Brown, Peter, "6. Los últimos helenos: filosofía y paganismo, c. 260-360", en *op.cit.*, p. 94-95.

criaturas, y por último, el tercero, que se llevaba a cabo gracias a un Dios omnipotente y eterno. Creación que resultó de vital importancia para posibilitarle definir y distinguir el antes y el después, lo eterno e inmutable de lo temporal y mudable, y en la que se apoyó cuando configuró su noción del tiempo histórico en *Confesiones* (397 después de JC.) y la desarrolló en *La Ciudad de Dios* (397-412 después de JC.).

Es importante resaltar además que su interpretación del alma como punto de intersección de lo espiritual y de lo material, sustentada en el ambiente intelectual de la época por los neoplatónicos, apoyó su concepción del hombre como una especie de engrane entre lo eterno y lo temporal, también le permitió elaborar, en su obra *Confesiones*, el modo en que pensó se podía llegar a conocer a Dios. Según esta concepción, en el hombre se entramaban indisolublemente la permanencia y el devenir para configurar su constitución real. Por su cuerpo estaba inmerso en el tiempo, pero gracias al espíritu era consciente de esa temporalidad y tenía la posibilidad de darle sentido, consistencia. Ahora bien, el tiempo, al ser un continuo pasar sólo podía percibirse desde la permanencia, en ese entendido únicamente se posibilitaba al hombre su percepción y medición desde el espíritu.²⁸⁸

Correspondía al alma humana, en función de su ser permanente, captar pasado, presente y futuro y vivíroslos como presentes para poder retenerlos a través de sus funciones de memoria, en el caso del presente del pasado, de atención para el presente del presente y de expectación en relación con el presente del futuro. Al quedar incluidos pasado, presente y futuro en el alma misma, se transforman, porque pasaban de no tener consistencia a participar del ser espiritual y a constituir una distensión del alma misma.²⁸⁹ Por lo tanto, entendía al hombre como la única criatura capaz de asumir al tiempo en su espíritu y de darle significado más allá de las realidades mundanas. Así, en su noción de tiempo histórico, estableció la posibilidad de acceso del alma humana a las realidades intemporales, con lo que brindó al hombre una vía para trascender a su muerte, la esperanza de una vida eterna y un sentido a su vida en la tierra.

2.4 Agustín y su ascenso como obispo de Hipona. Inicio de la defensa del cristianismo en los años 390-430 después de JC.

Explicadas las principales ideas que influenciaron el pensamiento histórico de Agustín e identificadas las condiciones que motivaron la adopción, ruptura y transformación de sus

²⁸⁸ Hipona, Agustín de, "Libro undécimo. Repite los motivos que tuvo para escribir esta obra. Alaba a Dios por lo que había adelantado en la inteligencia de la Sagrada Escritura. Declara de muchos modos aquellas palabras del Génesis: "En el principio creó Dios el Cielo y la Tierra". Responde a los que preguntaban qué hacía Dios antes de crear el Cielo y la Tierra, haciéndoles ver lo absurdo de su pregunta, con la diferencia que hay de la Eternidad al tiempo. XI. *Responde a la pregunta antecedente: que la eternidad de Dios no tiene las diferencias que el tiempo*", en *op.cit.*, p. 400-402.

²⁸⁹ *ibíd.*, p. 403-404.

propios conceptos, toca describir ahora los sucesos que vivió durante su ejercicio como obispo para completar este recorrido sobre lo acaecido a finales del siglo IV después de JC.

En el año 390 después de JC. el emperador Teodosio I se encargaba de enfrentar las invasiones bárbaras y de fortalecer el Imperio a través de alianzas con los obispos como Ambrosio, para con su ayuda poder gobernar las ciudades y controlar a amplios grupos de personas, mientras tanto en Mesopotamia, Siria, Armenia, Antioquía, Milán y Cartago se propagaba rápidamente un ideal ascético. En Egipto el ascetismo tomó una tonalidad distinta porque el campesinado se mantuvo alejado del individualismo feroz que llevaban a cabo los Sirios.²⁹⁰ Los egipcios pensaban que vivían en un mundo confuso en el cual debían estar librando trampas que les ponía el diablo, lo que llevó a unos cuantos a convertirse en monjes para interpretar esos mensajes. Optaron por transmitir un mensaje de humildad, con una rutina limitada y una disciplina de hierro; destaca por ejemplo, el caso del soldado Pacomio (290-347 antes de JC.) quien, después de haberse convertido al cristianismo y servir al ejército de Constantino alrededor del 320 antes JC., tuvo la oportunidad de instalarse en Tabannisi, el alto Egipto, para dedicarse a una vida monástica ascética organizada con los modos y formas de vida de los ermitaños.²⁹¹

Este tipo de “colonia” o “comunidad” fue concebida con un gran ingenio debido a su disciplina y a la expansión que tuvo con gran velocidad y flexibilidad que superó a muchas de las organizaciones del Estado romano tardío; así, a finales del siglo IV, los grandes monasterios edificados por Pacomio alcanzaron a albergar a siete mil monjes. Los experimentos creados por los egipcios se encargaron de darle un sentido propio a todas sus instituciones. A finales del siglo IV después de JC., los padres egipcios llamados “Los Apa”, difundieron este modelo de comunidad monástica hasta alcanzar algunas de las tierras lejanas, como las de Cesárea en Capadocia y Rouen. Sus “dichos” y “tradiciones” proporcionaron una notable biblioteca en la cual se guardaba la sabiduría popular y cuyos temas y anécdotas fueron parte fundamental durante la Edad Media hasta bien entrada la Rusia pre-revolucionaria. En estos “refranes o dichos” el campesinado egipcio hablaba por primera vez del mundo civilizado.²⁹²

Si bien es cierto que se sabe poco sobre el origen de este movimiento ascético en su verdadero fondo que fue en el cercano Oriente, Peter Brown considera que es suficiente para sospechar que no existe ninguna respuesta simple. Este movimiento monástico al ser de protesta ayudó al campesinado oprimido que se encontraba en constante pugna con los propietarios de la tierra que trabajaba e incentivó un rechazo profundo a la cultura griega

²⁹⁰ Brown, Peter, “8. El nuevo pueblo: el monaquismo y la expansión del cristianismo, 300-400”, en *op.cit.*, p. 126-127.

²⁹¹ *ibid.*, p. 118.

²⁹² *ibid.*, p. 118-119.

del paganismo y del mundo clásico de sus ciudades.²⁹³ Aquellos hombres santos empiezan a creer que han obtenido libertad y un gran poder misterioso a través de haber pasado por muchos límites visibles de una sociedad a otra, en la cual se veía reflejada su supervivencia. Un pueblo dedicado a la adoración de su propia “contra-naturaleza” para el cual la vida de la ciudad constituía un propósito a alcanzar y cuyos poderes se relacionaban con el mundo animal. Siempre simbolizado con el salvajismo y la destrucción de los demonios, este mundo significó una lucha constante para la expulsión de las serpientes y aves de rapiña, dirigida a permitir a los hombres santos establecerse como los maestros de los chacales y los lobos. Por encima de todo, éstos creían haber llegado a la prerrogativa más envidiable a la cual un habitante del Imperio tardío podía aspirar: a ganar la “Parrhesia”, es decir, a ganar la libertad de hablar ante la majestad que representaba Dios.²⁹⁴

En suma, para el Dios del siglo IV después de JC. estos hombre quienes habían pasado su vida en obediencia incuestionable a sus órdenes, podrían sentirse libres para acercarse a Él como cortesanos favorecidos a quienes les fueron concedidas sus oraciones y plegarias.²⁹⁵

Tal ideal acético se reflejaba además en dos direcciones a saber. Una propuesta por Plotino quien sugería el desprendimiento del mundo a través de un acto que no implicaba un rompimiento con la realidad circundante; y otra, sustentada por Antonio²⁹⁶, que abogaba por una renuncia explícita y física a lo mundano tras situarse en la raíz de lo espiritual. Lo anterior originó que la gente enfocara su pensamiento y sus miedos en el Juicio Final, en ese evento de rendición de cuentas a Dios, hecho que sirvió a los monjes para erigir su estrategia de conversión y posteriormente para convertir al cristianismo en una religión de masas.²⁹⁷

La preocupación por rendir cuentas al Ser Supremo fue compartida por diversos dirigentes eclesiásticos, entre ellos, por Ambrosio en Milán y Agustín de Hipona (391-430 después de JC.) en Constantinopla. Quienes sustentaban además la idea de que el emperador cristiano tenía también que responder ante Cristo por las almas de sus súbditos.²⁹⁸ En el Occidente la idea de sujeción del emperador al Juicio Final restó poder a los gobernantes y los hizo aún más susceptibles a las demandas de la clerecía católica; mientras que en el Imperio oriental, más firmemente asentado, se fortaleció el poder

²⁹³ *ibíd.*, p. 119.

²⁹⁴ *ibíd.*, p. 120.

²⁹⁵ *ibíd.*, p. 120-121.

²⁹⁶ Agustín también mantuvo contacto con Antonio como se puede constatar con una de las cartas que le escribió desde su ciudad natal Tagaste, escrita alrededor del año 390-391 después de JC. En ella “expresa su gratitud por las alabanzas y deseos para la familia”. Véase a mayor profundidad en San Agustín, “*Cartas (1.º) 1-123. Carta 20. 20, 2-3*”, en *op.cit.*, tomo VIII, p. 89-91.

²⁹⁷ Brown, Peter, “8. El nuevo pueblo: el monaquismo y la expansión del cristianismo, 300-400”, en *op.cit.*, p. 126-127.

²⁹⁸ *ibíd.*, 128-129.

autocrático. El nombramiento de Agustín como obispo se efectuó en el 395 después de JC., tras las muerte de Teodosio I y el ascenso de Arcadio²⁹⁹ y Honorio³⁰⁰, de esta manera obtuvo el respaldo del emperador para lograr que paganos y herejes apegaran su conducta a las reglas de la Iglesia católica, razón por la cual muchos de ellos perdieron sus derechos cívicos.³⁰¹

Al decir de Charles Norris Cochrane, en este mismo año Agustín inició una vasta y significativa producción literaria integrada por dos tipos de estudios: los filosóficos y los polémicos. Los primeros permiten constatar como definió su propia posición respecto de los “argumentos” planteados por el maniqueísmo, el academicismo escéptico y el neoplatonismo; los segundos muestran la manera en la que elaboró su defensa de la religión católica, para refutar las herejías a la luz de una visión expansiva de la verdad cristiana.³⁰²

Todo parece indicar que en el siglo V después de JC., la búsqueda de indulgencias para la remisión de los pecados se constituyó como una importante fuente de ingresos para la Iglesia cristiana y redundó en su fortalecimiento.³⁰³ No obstante, se pueden constatar con gran claridad las tensiones que se vivían en el Imperio Romano alrededor del año 400 después de JC., si se revisan las afectaciones que el movimiento monástico originó en las regiones occidentales y orientales del Imperio. Afectaciones que fueron diferentes y subrayaron la profunda división existente entre las sociedades que conformaban dichas regiones.³⁰⁴

Si se analiza desde una perspectiva de Occidente, la nueva religiosidad ascética tendió a fracturar aún más la sociedad y agudizar la autoconciencia de la Iglesia católica, pues puso en evidencia el enorme contraste entre los monjes ya profesionalizados al interior de los monasterios episcopales pero completamente ajenos al mundo, y los obispos que como san Ambrosio y Agustín pertenecían a familias de consejeros ciudadanos o representaban a

²⁹⁹ Fue emperador del Imperio de Oriente (395-408 después de JC.), hijo de Teodosio I, y fungió más como Rey que como gobernante. Al final de su mandato, Alarico no consiguió llegar a un acuerdo con quienes gobernaban dicho Imperio en su nombre y marchó sobre Italia. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *op.cit.*, p. 580.

³⁰⁰ Fue emperador del Imperio de Occidente (395-423 después de JC.). Su reinado estuvo dominado por dos hombres fuertes llamados Estilicón y Flavio Constancio. Tuvo que enfrentar una gran crisis como la de los años 405-408 después de JC., la cual dio lugar a una serie de usurpaciones entre las que destacan la de Constantino III, del 409 al 410 después de JC., que amenazó además con derrocarlo. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 588.

³⁰¹ Brown, Peter, “8. El nuevo pueblo: el monaquismo y la expansión del cristianismo, 300-400”, en *op.cit.*, p. 129.

³⁰² En dicha obra se puede identificar una progresiva emancipación de la ideología pagana a partir de la cual surgieron sus primeras dudas. Emancipación que no pudo ser sino gradual con algunas manifestaciones ocasionales con deslices de sesgo clásico. Véase en Norris Cochrane, Charles, “Parte III. Regeneración. X. La Iglesia y el Reino de Dios”, en *op.cit.*, p. 373-374.

³⁰³ Brown, Peter, “8. El nuevo pueblo: el monaquismo y la expansión del cristianismo, 300-400”, en *op.cit.*, p. 130.

³⁰⁴ *ibid.*, p. 131.

comerciantes cuya influencia era sólo local.³⁰⁵ Esta situación no sucedió en Oriente, donde el monaquismo fluía directamente hasta el interior de la vida de las grandes ciudades. Aliados con los obispos que buscaron fortalecer su posición en las ciudades de esa parte del Imperio, transformaron el cristianismo en una religión de masas y fueron los actores fundamentales en ese esfuerzo.³⁰⁶ Lo lograron por su gran adaptabilidad a diversas condiciones ya que desempeñaban labores en cualquier circunstancia u oficio, de manera que tenían presencia en espacios como hospitales, centros de distribución de alimentos y funerarias, en gran parte de los estratos sociales.³⁰⁷

Otro de los componentes que contribuyó a la ampliación del cristianismo en las ciudades griegas de las provincias orientales, fue el interés teológico que despertaron a los no helenos las traducciones de los obispos cristianos. Paradójicamente, en un ambiente en el cual imperaba la intolerancia religiosa, se abrió el cristianismo a personas de lengua copta y siria.³⁰⁸

Generalmente se puede llegar pensar que la expansión del cristianismo en el mundo romano sirvió para debilitar las fronteras entre los bárbaros interiores del Imperio y la civilización clásica, porque consolidó una forma de vida de convivencia pacífica que no consideró a los bárbaros del exterior. Inmerso en esta circunstancia, el Imperio Romano descuidó su fortificación y a finales del siglo IV y principios del V después de J.C. sufrió la embestida de germanos³⁰⁹ y visigodos. Embestida que provocó profundos cambios políticos y ahondó las diferencias entre sus regiones occidental y oriental.³¹⁰ Tal y como lo estima Christopher Dawson pues plantea que dichas diferencias se manifestaron en el plano ideológico: “mientras el cristianismo en Oriente tendía a convertirse en un misticismo especulativo encarnado en un sistema ritual –una mistagogía en sentido técnico–, en Occidente, bajo la influencia de san Agustín, se convirtió en una dinámica moral y en una fuerza social”³¹¹.

Las ideas sustantivas de esta dinámica moral deben entenderse en el sentido de la Trinidad. Afirmaban la capacidad del hombre consciente de aprehender el orden de virtud y de valor existente tanto en el mundo como más allá de sus linderos, la posibilidad de que se valiera de su razón y de su voluntad en un sentido salvador para redimir su personalidad

³⁰⁵ *ídem.*

³⁰⁶ *ibíd.*, p. 132.

³⁰⁷ *ídem.*

³⁰⁸ *ídem.*

³⁰⁹ Nombre que hace referencia a una serie de grupos que hablaban lenguas emparentadas y que, en los últimos siglos anteriores a Cristo, dominaron gran parte de las tierras del norte y del centro de Europa situadas entre el Rin y el Vístula, por un lado, y los Cárpatos y el Báltico por el otro. Véase a mayor profundidad en Heather, Peter, “Los protagonistas”, en *op.cit.*, p. 586.

³¹⁰ Brown, Peter, “8. El nuevo pueblo: el monaquismo y la expansión del cristianismo, 300-400”, en *op.cit.*, p. 134.

³¹¹ Dawson, Christopher, “VIII. El surgimiento de la civilización Occidental”, en *op.cit.*, p. 165.

humana. Esta dinámica reivindicaba las aspiraciones de las gentes clásicas,³¹² quienes buscaban el reconocimiento de la ley cristiana y sus principios como la única base verdadera, superior al mundo físico y por tanto alcanzar la victoria final con ayuda de la fe; aspiraciones de una sociedad divina aunque entonces estuviera mezclada con una sociedad de descreídos.³¹³

Como resultado de sus reflexiones en sus estudios filosóficos Agustín identificó que la experiencia humana podía ser a la vez continua y acumulativa. Continua porque desde los más primitivos y rudimentarios indicios de conciencia hasta sus más elevadas y plenas manifestaciones, suponía el despliegue progresivo de sus facultades; y acumulativa, en razón a la experiencia que suscitaba un traslado constante de impresiones y sentimientos del pasado hacia el presente, a medida de que el proceso de vivir ponía en juego las misteriosas fuerzas de la imaginación, la memoria y el recuerdo.³¹⁴

Por otro lado, concibió que para fortalecer la conciencia del hombre era necesaria la educación, a la que atribuía una función moral pues consideraba que a través de ésta podía adquirir no sólo hábitos de obediencia y trabajo, sino además una actitud crítica para cuestionar las necesidades pretensivas de su tiempo y realizar un estudio inteligente de la verdad, es decir, la percepción y conocimiento de Dios.³¹⁵ Para lograr esta percepción el hombre debía entenderse a sí mismo, en términos de la verdad cristiana y por tanto enfrentar los obstáculos que le planteara su circunstancia y propia naturaleza.³¹⁶

Ahora bien, por lo que se refiere a sus obras polémicas destaca *La Ciudad de Dios* con la cual refutó los constantes embates paganos y sus blasfemas, elaborando la defensa del cristianismo apoyado en un cuerpo de doctrina positiva, filosófica, moral y social. Lo que a su vez le permitió vincular la narración bíblica referida y poner especial énfasis en la creación, la caída y la redención de la humanidad junto con la aparición y desenvolvimiento de la Iglesia en el mundo.³¹⁷

Se entiende así que ubicara como causa de toda desgracia romana a la situación crítica gestada por los vicios del paganismo, y considerara al cristianismo como la alternativa para salvar a la sociedad humana con el fin de construir otra complementaria, la divina.³¹⁸ De igual forma que interpretara los robos y violaciones cometidos por los bárbaros como un justo castigo impuesto por Dios a las perversiones de los hombres.³¹⁹ Así, dio ese mismo sentido a su idea de la historia, la cual entendió como la existencia de una constante

³¹² Norris Cochrane, Charles, “Parte III. Regeneración X. La Iglesia y el Reino de Dios”, en *op.cit.*, p. 375.

³¹³ *ibid.*, p. 377-378.

³¹⁴ *ibid.*, p. 378-379.

³¹⁵ *ibid.*, p. 384.

³¹⁶ *ibid.*, p. 385-386.

³¹⁷ *ibid.*, p. 386-388.

³¹⁸ Mitre Fernández, Emilio, “Roma y el fin del mundo antiguo: la quiebra del Imperio clásico. a) Hechos y lucubraciones (378-439). La figura de Agustín de Hipona”, en *op.cit.*, p. 43.

³¹⁹ *ibid.*, p. 43-44.

confrontación entre dos sociedades místicas: la ciudad de Dios por una parte y por la otra la de los hombres,³²⁰ ambas con un final predestino en el cual según Agustín la primera “reinará eternamente con Dios, y la segunda padecerá eterno tormento con el demonio”³²¹.

Su planteamiento filosófico buscó rendir justicia a todos los aspectos de la experiencia y significó una vuelta a la razón, entendida por él no como una corrupción del intelecto, sino como un elemento partícipe en el proceso de conocimiento. Resulta así que comprendía que la fe precedía al entendimiento y este, a su vez, se convertía en recompensa de la fe; es decir, pensó constituían aspectos correlativos y complementarios de la experiencia cognoscitiva y no antitéticos.³²² Finalmente, debido a que Agustín apoyó a este planteamiento filosófico con los pasajes bíblicos, material gracias al cual pudo desarrollar su noción de tiempo histórico, se hace indispensable desarrollar a grandes rasgos la importancia que tuvo la *Biblia* para el pensamiento cristiano en el siguiente apartado.

2.5 El recurso a las fuentes antiguas: la *Biblia* como fuente histórico-teológica

Las influencias del quehacer clásico en la enseñanza del cristianismo con base en el reconocimiento de algunos valores clásicos y el proceso de fusión –iniciado en el siglo I después de JC. por los padres Apostólicos³²³ y continuado en el siglo II después de JC. por los padres Apologistas–,³²⁴ encontraron una clara expresión en la búsqueda realizada por el pensamiento cristiano de una interpretación complementaria a su tradición escrita más importante: el Antiguo y Nuevo Testamento.³²⁵ Motivo por el cual esta religión asimiló de la tradición helénica pagana³²⁶ la idea de proceder a la exégesis de un texto inspirado para

³²⁰ *ibíd.*, p. 44.

³²¹ San Agustín, “Libro XIV. **El pecado y las pasiones.** 1. Por la desobediencia del primer hombre, si la gracia de Dios ni librara a muchos, llegarían todos a la perpetuidad de la segunda muerte. 3. La causa del pecado procede del alma, no de la carne y la corrupción contraída por el pecado no es pecado sino pena”, en *op.cit.*, p. 357.

³²² Norris Cochrane, Charles, “XI. *Nostra Philosophia*: El descubrimiento de la personalidad”, en *op.cit.*, p. 389.

³²³ Se encargaron de reincorporar algunos de los quehaceres clásicos en el conocimiento de la realidad, como lo explica Werner Jaeger al mencionar que fusionaron la cultura antigua y el cristianismo porque, aún y cuando eran hostiles al paganismo, no rehusaron reconocer los valores de la tradición clásica en la vida intelectual. Véase en Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y la Paideia Griega*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 13-14. (Colección Breviarios, 182)

³²⁴ Los padres Apologistas se encargaron de defender el cristianismo de los ataques paganos y de sentar las bases para modificar el antiguo esquema judío de profecía cumplimiento. Uno de ellos, San Justino, fue quien postuló que no sólo el judaísmo y su Historia Sagrada pertenecían a la prehistoria del cristianismo sino también el mundo helénico, y en cuyo trabajo logró introducir en el pensamiento griego la idea de la manifestación histórica y creciente del logos divino. Véase a mayor profundidad en Morales, José, “La investigación sobre San Justino y sus escritos”, en *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra: Facultad de teología, Navarra, vol. 16(3), 1984, p. 869-896.

³²⁵ Se compone por los cuatro Evangelios canónicos que son: el Evangelio según Mateo, el Evangelio según Marcos, el Evangelio según Lucas, y el Evangelio según Juan. Véase en Baubérot, Jean, “BIBLIA Y CRISTIANISMO. I. De la palabra a la escritura: el canon bíblico, II. La interpretación de la Biblia y III. La Biblia en la modernidad”, en *op.cit.*, p. 39-60.

³²⁶ Jaeger, Werner, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 7.

encontrar la verdad, para hacerlo desarrolló tanto una hermenéutica como un método exegético. Su método adquirió este carácter porque, al desarrollarse dentro del helenismo, absorbió los conocimientos retóricos y filológicos del paganismo, y por tanto, lo hizo situándose en la misma corriente filosófica.³²⁷

A mediados del siglo IV después de JC. la *Biblia* se había convertido ya en el libro central de los cristianos, en el libro único de referencia, presente en las argumentaciones que hacían los Apologistas en la defensa de la fe cristiana contra la herejía. Se le atribuyeron un carácter de verdad innegable en sí mismo y cualidades de fuente histórica en cuanto a la teología de la historia se refiere. Por lo tanto si el texto parecía poco claro, esa falta de claridad provenía de la incorrecta apreciación del exégeta, ya que en el propio texto había un sentido subyacente que sólo la correcta exégesis podía desvelar. La historia del pueblo cristiano se había escrito para salvar a la humanidad razón por la cual la *Biblia* no podía dejar nada al azar, si había algo poco claro se interpretaba que debía tener un sentido superior y se aplicaban otros métodos de interpretación como el alegórico o el espiritual. La autoridad de la *Biblia* lo llenaba todo y la fe jugaba un papel esencial pues servía para otorgarle sentido.³²⁸

Según se puede observar, para los cristianos la *Biblia* tenía un sentido moral, contenido en normas y acontecimientos moralizantes, tanto un sentido espiritual como uno histórico real, que concebía a Jerusalén como la ciudad Santa de Israel. Ésta poseía un sentido histórico porque se consideraba que algunos de sus contenidos habían tenido una existencia real. La historia de la salvación inició con el pecado de Adán y a partir de ese momento le sucedieron los signos que conformaron el plan de Dios para salvar al hombre. Los acontecimientos registrados en el Antiguo Testamento anunciaron la referida redención del hombre, un antes, un después, un cambio, y sin perder su historicidad, adquirieron además un valor místico sobre el que apoyaron los acontecimientos del Nuevo Testamento y las verdades espirituales. Los personajes del Antiguo Testamento constituyeron tipos del Nuevo Testamento y sus acciones cumplieron la función de servir de ejemplo.³²⁹

De cierto modo la historia de la humanidad que era clara para Dios y de la que formaba parte la historia de Cristo para obtener la salvación, estaba contenida en la *Biblia* en forma inacabada, oculta para ella misma, y como el ser humano tenía un conocimiento imperfecto de las cosas no podía entenderla.³³⁰ Su influencia corrió paralela a la transmisión

³²⁷ Molina Gómez, José Antonio, *et ál.*, “La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira”, en *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, (17), 2000, p. 71-75.

³²⁸ *ibíd.*, p. 78-79.

³²⁹ *ibíd.*, p. 80-81.

³³⁰ *ibíd.*, p. 82-84.

del cristianismo, fue profunda a partir de su constitución como el libro central de consulta y permeó distintos aspectos de la cultura.³³¹

Inmerso en estas ideas y creencias, Agustín de Hipona fue uno de los Padres de la Iglesia que marcaron diferencia debido a que incorporó una concepción de la teología y filosofía únicas, pues trajo consigo buena parte de la escuela antigua, sobre todo la romana tardía junto con las ideas provenientes de la invasión de los bárbaros.³³² A partir de que reconoció la existencia de una relación entre las cosas del mundo y Dios, que brindaba la posibilidad de buscar la verdad divina, la frase "*creer para conocer*", constituyó el principio rector de su forma de conocer que asimiló el pensamiento platónico pero desde luego con importantes diferencias. Pues su punto de partida no fueron las cosas sino apoyó su reflexión en torno al alma como realidad íntima del que él llamaba el hombre interior.³³³ Entendió esta búsqueda de la verdad divina por medio de la contemplación y revelación de Dios, por supuesto, como la única conducta capaz de explicar la realidad. Su inquietud iba preferentemente a conocer a Dios y el alma, para después colocar el principio del yo pensante, es decir, la conciencia de que el hombre existía; principal fundamento racional adoptado por la verdad aunque ésta proviniera de la infinitud de Dios. No obstante que el hombre quisiera acercarse por sus propios medios, requería de la iluminación de Dios para alcanzar y conocer dicha verdad; por ende, ésta permitía al hombre participar de sus ideas ejemplares y sus razones eternas a través del entendimiento, por el que éste podía cuando menos percibir las y sentir las como una posible motivación del conocimiento sensitivo.³³⁴

Después de todo, la reflexión sobre su principio de "*creer para conocer*" es un reflejo del predominio de la fe, de la creencia previa en los dogmas teológicos, para posibilitar comprender la verdad, a Dios y a todo lo creado por él. Asimismo refiere el papel subsidiario pero necesario que desempeñaba la razón en este modo de conocer para esclarecerla. Consideraba al amor como presupuesto del conocimiento de la verdad, y derivó de éste ideas como la de la búsqueda del intelecto por medio de la fe, o el citado principio "*creer para conocer*", con hondas repercusiones en la Escolástica sobre todo en autores posteriores a él como: San Anselmo y Santo Tomás³³⁵, quienes lo interpretaron con un sentido distinto.

No muchos autores consideran que las ideas agustinianas pertenecen tanto al pensamiento clásico como al periodo que preparó la transición hacia la Edad Media y en el cual el pensamiento observó importantes transformaciones. Sin embargo su interpretación

³³¹ *ibíd.*, p. 85.

³³² Véase en Beuchot, Mauricio, "Filosofía cristiana patristica", en *Historia de la filosofía medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 30-31.

³³³ Marías, Julián, "II. San Agustín. 1. *La vida y obra*", en *Historia de la Filosofía*, 32ª edición, prólogo de Xavier Zubiri, epílogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, p. 110.

³³⁴ Beuchot, Mauricio, "San Agustín (354-430). Gnoseología", en *op.cit.*, p. 32.

³³⁵ Marías, Julián, "II. San Agustín. 1. *La vida y la persona*", en *op.cit.*, p. 111-112.

gestó cambios como los descritos, entre su noción del tiempo histórico y la concepción cíclica antigua, lo que estableció nuevos parámetros de reflexión; o bien, su búsqueda para entender la realidad histórica mediante la interpretación del orden espiritual, no como un principio metafísico estático, sino como una fuerza dinámica que debía manifestarse en la sociedad.³³⁶

Agustín murió en el momento en que los vándalos invadían la ciudad de Hipona, de la que fue obispo³³⁷, pero no lo hicieron las ideas pertenecientes a su tradición doctrinal puesto que se lograron transmitir. Para tener una dimensión de su importancia, sea suficiente identificar algunos ejemplos que evidencian su presencia en discusiones ocurridas en siglos posteriores, y se pueden constatar en la siguiente reflexión de Christopher Dawson: “la Edad Media heredó de la era patristica una enorme masa de conocimientos teológicos, y por siglos su principal cuidado consistió en preservar y asimilar esta doctrina”³³⁸.

En efecto, un ejemplo de este esfuerzo de rescate y preservación se encuentra en el denominado movimiento escolástico³³⁹ que tuvo lugar entre los siglos V y IX después de JC., en el trabajo realizado en las escuelas ligadas al palacio o al convento que estableció Carlomagno en el siglo IX después de JC.³⁴⁰, o bien, en los estudios sobre el problema de los universales³⁴¹ planteado en el siglo XI después de JC.

³³⁶ Saranyana, Joseph Ignasi, *et ál.*, *Grandes maestros de la teología. De Alejandría a México. (Siglos III al XVI)*, prólogo de Melquiades Andrés Martín, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994, p. 11-12.

³³⁷ Mitre Fernández, Emilio, “Roma y el fin del mundo antiguo: la quiebra del Imperio clásico. a) Hechos y lucubraciones (378-439). La figura de Agustín de Hipona”, en *op.cit.*, p. 46.

³³⁸ Dawson, Christopher, “XI. La cultura teológica medieval”, en *op.cit.*, p. 215.

³³⁹ Beuchot, Mauricio, “Filosofía medieval cristiana”, en *op.cit.*, p. 61. Por su parte, Julián Marías plantea que la tarea representaba una dificultad extrema porque se encontraba alterada la gran unidad política que fue característica en la Antigüedad. A ésta le sucedió el fraccionamiento de los distintos pueblos del Imperio y se opuso la separación de los Estados bárbaros. Visigodos, suevos, ostrogodos y francos formaron diversas comunidades políticas inconexas que, al tardar mucho en adquirir vínculos comunes, provocaron que los elementos de la cultura antigua quedaran subsumidos y dispersos. Véase a mayor profundidad en Marías, Julián, “I. La Escolástica. 1. *La época de transición*”, en *op.cit.*, p. 122.

³⁴⁰ En donde se originó un cierto saber cultivado que se denominó escolástica y que a diferencia de las artes liberales, fue principalmente teológico y filosófico relacionado con el problema del conocer, e implicó además un trabajo colectivo y de estrecha colaboración con la organización eclesiástica. Las controversias teológicas tratadas del siglo V al siglo IX después de JC., se relacionaron con temas como las formas de referirse al Espíritu Santo, la impugnación, la condena y la imposición paulatina de la verdadera doctrina del culto a las imágenes; la predestinación, errores cristológicos relativos a la interpretación de la relación de Dios con Jesús y la naturaleza de la presencia eucarística, también fueron temas recurrentes en las discusiones. Véase a mayor profundidad en Saranyana, Joseph Ignasi, *et ál.*, en *op.cit.*, p. 8-14.

³⁴¹ El problema de los universales surgió en un contexto que se dio a la tarea de delimitar el conocimiento profano frente al saber teológico y dio inicio al proceso de incorporación del intelecto humano en la fe. De esta manera, entabló discusiones sobre el estado ontológico del hombre y la forma en que se podía llegar a comprenderlos. Las posturas encargadas de interpretar estos temas eran la realista y la nominalista. Cuyo objeto se encontraba en las discusiones para determinar si la palabra se refería a cosas reales con esencia propia y con presencia en cada cosa particular; o si bien solo aludía a las cosas particulares, postura realista apoyada en las ideas platónicas y agustinianas que postuló la esencia de los universales. Véase en Beuchot, Mauricio, “Polémica de los universales”, en *op.cit.*, p. 70-74.

Del acercamiento efectuado a los diversos fenómenos durante su vida, se puede establecer que las ideas agustinianas fueron importantes para su época; y ubicar en cierta medida, que actualizadas o refutadas, sirvieron de base o fundamento en discusiones sobre temas de vital importancia a pensadores de periodos posteriores, por ejemplo, en las nociones relativas al proceso de conocimiento y al entendimiento del tiempo.

Si se hace una retrospectiva de lo explicado hasta este momento es posible afirmar que el estudio efectuado en el capítulo I de esta investigación sobre el pensamiento cristiano, mostró el origen de sus formas y permitió identificar, comprender y explicar las rupturas, continuidades y diferencias que mantuvo con el pensamiento antiguo; además de proporcionar los elementos que servirán para apoyar el análisis de la noción agustiniana del tiempo histórico.

La revisión realizada al contexto de Agustín en el capítulo II, con relación a algunos de los sujetos que lo influyeron como con determinadas obras que le sirvieron para enfrentar los problemas de su realidad, –con el objeto de descubrir la expresión externa también llamada sincrónica, como indica François Dosse–, sirvió para entender el por qué de muchas de las discusiones que llevó a cabo en su tiempo y la manera en que enfrentó tales problemas con algunas prácticas vinculadas al dominio discursivo propio de su circunstancia.³⁴²

Gracias a todo ello en el siguiente y último capítulo de esta investigación, será posible problematizar sobre el papel que desempeñó la teología de la historia en el pensamiento de Agustín de Hipona, tanto en lo que se refiere a su preocupación por la naturaleza del tiempo inserta en su obra *Confesiones*, como en lo relativo al desarrollo de su noción de tiempo histórico que realiza en su obra *La Ciudad de Dios*.

³⁴² Véase a mayor profundidad en Dosse, François, "INTRODUCCIÓN", en *op.cit.*, p. 15.

CAPÍTULO TERCERO |

LA NOCIÓN DE TIEMPO HISTÓRICO DE AGUSTÍN DE HIPONA: "CONFESIONES EN TORNO A LA CIUDAD DE DIOS"

3.1 El sentido de la teología de la historia de Agustín de Hipona: "creer para comprender"

Ahora es momento de profundizar en la pregunta sobre la noción de tiempo histórico de Agustín de Hipona porque representa el fin de la investigación. Más allá de las múltiples lecturas que se han realizado sobre esta noción, de sus idas y venidas en construcciones historiográficas, se busca elaborar un discurso coherente desde el horizonte de la teología de la historia para diferenciarlo del que proviene de la filosofía de la historia, pues se puede constatar que hay un interés particular en estas dos direcciones por interpretarla.

El primero de ellos, donde se inserta la aportación del tiempo agustiniano y constituye la perspectiva histórica desde la cual se pretende llevar a cabo el análisis, supone tomar en cuenta algunos de los temas que se trataron en los dos capítulos anteriores como: la relación del pensamiento teológico para entender el histórico, la figura de Cristo dentro de la interpretación cristiana del tiempo, y la circunstancia que vivió Agustín aunada a los modos y formas con los cuales logró interpretar su realidad.

Estas observaciones se hacen con el objeto de desarrollar un panorama a partir del cual se pueda entender de mejor manera el problema del tiempo en Agustín, y se posibilite por lo tanto, efectuar un acercamiento capaz de vislumbrar el sentido de la historia desde una construcción de la teología de la historia; ya que al decir de Henri-Irénée Marrou, un acercamiento desde esta perspectiva supone pensarla a partir: "[...]de la historia vivida por

la humanidad a través de la totalidad, de su duración a la cual cada uno de los hombres se encuentra íntimamente asociado por el mismo carácter histórico de su propia existencia"³⁴³.

La reflexión anterior impone plantear en forma inmediata varias preguntas sobre dicho sentido de la historia, tal y como lo hace Henri-Irénée, respecto de las interrogantes que a continuación se destacan, "¿La historia sigue una dirección orientada? ¿En todo caso hacia qué fin? ¿Tiene un significado, una razón que se pueda comprender, un valor que pueda justificar tantos esfuerzos y estados, tantos sufrimientos, tanta sangre vertida y alentándose unos y otros, tantos triunfos y tantos fracasos aparentes?"³⁴⁴.

Todas ellas, más que soslayar el interés por el tema del tiempo, constituyen un campo inagotable de estudio que difícilmente pasa desapercibido y, en el caso concreto del análisis, exige además abordar un aspecto de la vertiente de interpretación de la filosofía de la historia, la cual difiere sustancialmente de la interpretación hecha por la teología cristiana de la historia, desde la cual se busca abordar la noción temporal agustiniana.³⁴⁵ Para ello, es fundamental pensar que la filosofía de la historia tiene dos propósitos; el primero entiende a la historia de la humanidad en relación con la evolución como un desarrollo gradual hacia una forma superior del ser; y el segundo, que la noción continuidad y progreso resulta del proceso de secularización de la teología judeocristiana de la historia introducida por el *Libro de Daniel*, elaborada lentamente por el pensamiento patristico de los primeros siglos hasta su orquestación en *La Ciudad de Dios*.³⁴⁶

Advertido lo anterior, Juan Martínez Porcell enfoca precisamente su atención en este aspecto cuando señala que desde la interpretación de la filosofía de la historia se pugna por desacreditar el sentido cristiano de la historia ya que éste parte de acontecimientos sobrenaturales y religiosos tales como la revelación, para intentar explicar su curso. Dentro de esta perspectiva se considera que las realidades narradas por Agustín no son históricas sino meta-históricas, provenientes de una interpretación intuitiva basada en los dos amores que dividen la humanidad en dos grandes grupos, los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Propone por ende se le analice desde la perspectiva de la teología de la historia, cuestión que no se da a la tarea de profundizar.³⁴⁷

³⁴³ Marrou, Henri-Irénée, "1. Sentido de la historia", en *op.cit.*, p. 28.

³⁴⁴ *ibid.*, p. 29.

³⁴⁵ *ibid.*, p. 32-33.

³⁴⁶ *ibid.*, p. 48-49. Entiéndase que no hay una sola filosofía de la historia sino varias corrientes que se ordenan dialécticamente. Por ejemplo, el marxismo se construía en oposición a Hegel al que creyó, por así decirlo, dar vuelta o sobrepasar; pero Hegel, por su parte, se oponía a Kant el cual se dedicó a criticar duramente las ideas de Herder y éste, a su vez, se oponía a los pensadores franceses de la Ilustración como: Turgot y Voltaire. Véase en *ibid.*, p. 49-50.

³⁴⁷ Martínez Porcell, Juan, "El sentido de la historia en San Agustín", en revista electrónica *e-cristians.net*, Barcelona, Universitat Ramon Lull: Facultad de filosofía, 2002, p. 3; 10 p. Dirección electrónica: http://www.mercaba.org/FICHAS/e-cristians/sentido_de_la_historia_en_san_ag.htm. (Última modificación 4 de abril de 2002)

Continúa su explicación al mencionar que para la teología de la historia las realidades místicas empiezan en la conciencia y en la voluntad de cada hombre, por lo que no se identifican totalmente con la institución de la Iglesia o del Estado. Conforme a esta interpretación el mismo tiempo es juzgado desde la eternidad y el designio salvífico de Dios, tal y como lo afirma el autor en la siguiente reflexión:

Un tiempo original antes del pecado, como don gratuito con el que el hombre corría hacia su perfección; un tiempo de la caída, como consecuencia del pecado, que es un correr hacia la muerte; y un tiempo de Redención que significa poder llegar a ser "a pesar de". Sólo hay dos alternativas: sustraerse a Cristo y destruirse, o aceptar a Cristo y construirse. Ahí tenemos la ambivalencia del tiempo agustiniano. Por naturaleza, el tiempo es desgaste, decadencia; por desgracia, es progreso y ascensión.³⁴⁸

Se indica así la presencia de una idea en la que se ha insistido a lo largo de este trabajo, y es que la actitud frente al tiempo nace del conocimiento de su origen y fin, del convencimiento de que la eternidad se decide en la opción temporal a favor o en contra del camino predispuesto por Dios.³⁴⁹

De manera que concluye al hacer alusión a la existencia de una doble evidencia presente en la interpretación derivada de la teología cristiana: el sentido cristiano de la historia es el único sentido que existe de la historia, y que la revelación cristiana no es otra cosa que la revelación del sentido de la historia. La historia es historia de la salvación. El fin de la historia es la definitiva incorporación del hombre a Cristo, eje de la historia. El sentido de la historia es la Ciudad de Dios, de forma que todo lo demás que se llame historia profana es medio y función de éste. Lo temporal pasa, envejece, muere, pero hay algo en la historia que no envejece, siempre crece y avanza, es el crecimiento en plenitud de la Ciudad de Dios.³⁵⁰

Como el interés del escrito radia sobre la noción de tiempo histórico de Agustín, para estudiarla se debe de poner especial atención en la prueba de la conciencia de su relación con el pasado, presente y futuro, tal y como lo sugiere François Hartog, puesto que tal relación marca una guía para intervenir en torno a su interés por definir el tiempo histórico. Esfuerzo que a su vez implica adentrarse en lo que el propio Henri-Irénée Marrou denomina la teología de la historia, con el objeto de identificar los elementos que la componen y faciliten comprender la reflexión de Agustín sobre la importancia de definir un tiempo entreverado por tres episodios fundamentales: la creación, la redención y la salvación.

Agustín se encuentra en esa larga espera, una espera con un final distinto, el de su posible salvación; y que, al decir de Marrou, "culminará en el reclutamiento mismo del

³⁴⁸ *ibíd.*, p. 4.

³⁴⁹ *ídem.*

³⁵⁰ *ídem.*

pueblo de los santos para la edificación de la ciudad de Dios"³⁵¹. Esfuerzo para cuya cabal comprensión por otro lado se requiere partir de ciertas bases acerca del proceso de conocimiento del cual se vale para estructurar su camino y pensar ambos mundos, el celeste y el terreno; bases que fueron ya proporcionadas en los capítulos anteriores pero que se profundizarán.

En ese orden de ideas el esfuerzo se dirigirá a presentar los alcances y los límites de la interpretación de la teología de la historia, así como a establecer su relación con la preocupación de Agustín por el transcurrir del tiempo. Para lo cual se tratará la obra titulada *La teología de la historia* de Henri-Irénée Marrou a través de la que se realizan algunas precisiones que servirán para comprender los elementos centrales de esta corriente de pensamiento.

Primero explica que este tipo de historia tiene un estricto interés en narrar, sí la historia de los hechos universales, pero con un ingrediente inesperado: *un infinito personalismo* que pareciera circunscribir el sentido de la historia cristiana en la relación individual del hombre. Pues la figura de Jesús como eje del tiempo histórico se encuentra siempre en la expectativa como agente posibilitador del mensaje divino y, por lo tanto, de la libertad del hombre en su forma de concebir el tiempo.³⁵²

No obstante, como segunda característica a destacar, este agente posibilitador radicado en Jesús conlleva a la idea de un *individualismo superado*, impulsado por el problema de la salvación personal y muchas de las veces tiende a reducir a la persona humana a la suma de destinos individuales; que, si bien no niega su autonomía, reconoce ciertos atributos propios de la mónada y también le atribuye una condición colectiva como lo hace Agustín de Hipona.³⁵³

Con ello el hombre está ligado a la comunidad histórica en la que está inserto, a la ciudad que le hace vivir, a la civilización que proporciona forma y alimento a su vida personal; sea consciente o no, de una manera participa de su vida de acuerdo a lo que piensa. Sin embargo, cada persona humana tiene también que jugar un papel en otra historia, la historia espiritual, aquella según la cual se realiza el plan escogido por Dios para la salvación del mundo, es decir, la Historia Sagrada, la historia que avanza misteriosamente hacia el último día, en el que encontrará su final y su culminación según el doble sentido de la palabra fin, tal y como plantea Henri-Irénée Marrou.³⁵⁴ Un tercer elemento relevante hace referencia al hecho de que esta *suma de destinos individuales* no resultan determinantes aún y cuando den la impresión de hacer a un lado lo colectivo; o bien, de tender a borrarlo

³⁵¹ Marrou, Henri-Irénée, "8. Duración de la espera", en *op.cit.*, p. 69.

³⁵² *ibid.*, p. 38.

³⁵³ *idem.*

³⁵⁴ *ibid.*, p. 39.

dramáticamente.³⁵⁵ En ese sentido ni las referencias individuales y personalísimas a la muerte del hombre como singular³⁵⁶, ni el personalismo de la larga espera del Advenimiento del Señor como un hecho individual³⁵⁷, logran borrar este sentido de lo colectivo que, de acuerdo a Marrou, se manifiesta en el hombre como un redescubrimiento según se desprende de la lectura de la siguiente reflexión:

[...]Hasta cuándo...? La torre de marfil en la que se encerraba hasta ese momento la vida personal estalla, y, tanto en la fraternidad de una miseria común como en la exaltación de un combate llevado a cabo conjuntamente, el hombre redescubre que está inserto en un movimiento de dimensiones y alcances gigantescos, y, al llegar ese punto, no puede evitar plantearse la pregunta: la historia, ¿tiene un sentido?³⁵⁸

Frente al problema del sentido colectivo de los destinos individuales, el elemento que atañe resaltar es la pregunta por el sentido de una *verdadera historia* para esta tradición, que se relaciona con la necesidad de aclarar en qué nivel del ser se considera que se da el desarrollo de la *verdadera historia*. Para ello, Marrou propone se entienda el problema de definirla a través de dos condiciones intrínsecas a ella, “esta historia no es la que se puede contemplar con los ojos carnales, la que se encuentra registrada en las cronologías, es decir, historia empírica que trata de reconstruir el historiador”³⁵⁹; sino ese otro tipo de quehacer, opuesto al anterior, estrictamente restringido y fragmentario, y al cual la ciencia histórica sólo le permite conocer algunas cosas a pesar de los esfuerzos contenidos en la marcha de los hombres a través del tiempo considerado en su totalidad.³⁶⁰

Realmente lo que se puede desprender de todo esfuerzo consciente por reencontrar, repensar y reanimar el pasado es una lección de humildad, puesto que para resolver de tajo la pregunta sobre ¿cuál es el sentido de la historia de la humanidad? sería necesario poder abarcar con una sola mirada la totalidad de lo que ha pasado, de lo que pasa y de lo que pasará durante el tiempo vivido por lo hombres, es decir, como indica Marrou, “haría falta ser Dios pues dicho esfuerzo trasciende al tiempo mismo”³⁶¹. Empero, continua su argumento con la aseveración de que el problema no se encuentra únicamente en esa explicación teológica falaz de la historia del hombre, sino también en la circunstancia de que

³⁵⁵ *ibíd.*, p. 41.

³⁵⁶ Baste indicar que la mención al fin no se hace respecto de la muerte de cada hombre como hecho individualmente considerado sino como una alusión genérica al mundo, como lo sostiene la interpretación cristiana dominante. Este razonamiento, en concreto, señala que no se puede hablar del “fin de la humanidad” con la muerte de un sólo individuo y por ello resulta correcto referirse al “fin del mundo”. La idea del ser tomada por Agustín de los neoplatónicos, tratada en el segundo capítulo de esta investigación, proporciona más elementos para apoyar esta interpretación, toda vez que al reconocer en el hombre una parte espiritual le concede la posibilidad de la eternidad. Por ello, estima que “al morir el hombre es su forma la que desaparece pero no su sustancia”. Véase en *ídem*.

³⁵⁷ *ídem*.

³⁵⁸ *ibíd.*, p. 43.

³⁵⁹ *ibíd.*, p. 44.

³⁶⁰ *ibíd.*, p. 45.

³⁶¹ *ibíd.*, p. 46-47.

el descubrimiento y la búsqueda de un sentido a la historia sólo se ha realizado a partir de la perspectiva terrestre, de la historia tomada a ras de la experiencia visible, lo que no significa que no haya otras posibilidades para encontrarle más sentidos.³⁶²

A *grosso modo* son dos los tipos de acercamientos que suponen el problema de su definición: el primero de ellos parte de una explicación de la historia de carácter universal donde domina la generalidad de los acontecimientos y los hechos en la figura del hombre considerado en su "totalidad", y el segundo, por su parte, estima que la explicación de la historia se encuentra en la interpretación empírica de los hechos, es decir, a un nivel más particular de su experiencia visible.³⁶³

Con base en estos dos tipos de acercamientos, se puede determinar que el pensamiento de Agustín comparte ambas características de la teología de la historia pues, al elaborar su noción de tiempo histórico, su reflexión abarca, como enseguida se explicará, tanto aspectos internos relativos al hecho individual de la percepción del tiempo por el hombre a través de su parte espiritual o su alma, profundizado en su obra *Confesiones*; como los de carácter colectivo y universal, a los cuales recurre para desarrollar la historia de la humanidad, que se desenvuelve en un binomio integrado por dos ciudades: la ciudad terrenal, que constituye el devenir temporal y finito del hombre, al que éste puede dar sentido y convertir en vector de salvación; y la ciudad de Dios, ciudad Eterna en la que se consolida cabalmente esa salvación como fin de la historia, tratado en su obra del mismo nombre.

Valga incursionar entonces en la manera que construye sus primeras reflexiones sobre el tiempo frente a una realidad que él piensa confusa, y cómo es que por medio de la narración introspectiva que, realiza en su obra *Confesiones*, intenta hallar respuestas sobre lo que le acontece. Para ello se van a abordar seis de sus meditaciones sobre el transcurrir del tiempo incluidas en esta obra, pues ponen en cuestión los alcances y los límites de su meditación sobre el tiempo.

3.2 *Confesiones* sobre la naturaleza del tiempo: ¿o su pregunta por el transcurrir del tiempo?

3.2.1 Meditación primera. Su constante alusión al origen de las cosas en la creación.

En el libro undécimo de su obra *Confesiones* Agustín se propone explicar, a partir de varias meditaciones y un cierto orden de sucesos, la existencia de la realidad y los medios para alcanzar la verdad, para ello comienza con el tema de la creación pues afirma lo siguiente:

³⁶² *ibíd.*, p. 48.

³⁶³ *ibíd.*, p. 52.

Como ningún cuerpo existía antes de la creación del Cielo y la Tierra, y si algún cuerpo hubiera existido antes, sin duda que le habríais creado Vos, sin valeros para crearlo de alguna vos temporal y transitoria para que después hiciese con el movimiento de tal cuerpo aquella voz pasajera o sucesiva con que habíais de decir y mandar que se hiciesen el Cielo y la Tierra. Porque la verdad, cualquiera cosa que fuese aquélla de que se formase aquella voz o palabra temporal y pasajera, de ningún modo pudiera existir o tener ser, no teniéndole recibido y participado de Vos. Pues si esto hubiera sido así, ¿con qué palabra dijisteis que se hiciese aquel primer cuerpo, del cual se formasen otras palabras sucesivas?³⁶⁴

Hay que detenerse un poco en esta primera meditación. Dada la existencia de las cosas como el lugar que ocupan las criaturas y el hombre en el mundo, fija su mirada en el problema de la enseñanza de la verdad a la cual recurre para intentar explicar el tiempo, puesto que necesita de un modo o forma de acercarse a ésta para poder definirla. Así se cuestiona si puede alcanzarla, en qué forma hacerlo y se interesa entonces en lo que él considera el principio que ha regido al hombre desde su creación, el de la Verdad eterna. Al respecto afirma que si la Razón eterna es el principio que le habla interiormente y que si no fuera inmutable y permanente, el hombre, al errar, no tendría punto fijo seguro hacia donde volver.³⁶⁵

Para comprender su preocupación por el tiempo, es indispensable tener presente que primero busca determinar una realidad a partir de la cual el hombre pueda moverse y pensar, realidad que es Dios, a la cual se estará refiriendo en forma sistemática para después asegurar un presente y un ahora en espera de un futuro. En éste experimentará extravíos y errores, los cuales podrán ser superados por medio del conocimiento. Conocimiento emanado evidentemente de Él, el creador, quién tendría la obligación de ilustrarlo y enseñarlo para poder alcanzarlo.³⁶⁶

En ese ir y venir sobre la definición de conocimiento y frente a la disyuntiva relativa a la labor que hacía Dios antes de que crease el Cielo y la Tierra, este pensador buscó reflexionar en torno al problema de la función de Dios previa a la creación y pugnó por afirmar lo siguiente: “si Dios, eternamente, tuvo la voluntad de producir las criaturas, entre éstas el hombre, ¿por qué ellas no fueron producidas anteriormente?”³⁶⁷. Lo anterior representa un intento de dar respuesta a su interés por demostrar que la eternidad de Dios no tiene las diferencias que el hombre y el tiempo terrenal sí tienen. Según Agustín el tiempo no se hace largo sino por muchos movimientos que van al pasar unos tras de otros, lo que imposibilita que se extiendan a un tiempo todos juntos; mientras que en la eternidad

³⁶⁴ Hipona, Agustín de, “Libro undécimo. Repite los motivos que tuvo para escribir esta obra. Alaba a Dios por lo que había adelantado en la inteligencia de la Sagrada Escritura. Declara de muchos modos aquellas palabras del Génesis: “En el principio creó Dios el Cielo y la Tierra”. Responde a los que preguntaban qué hacía Dios antes de crear el Cielo y la Tierra, haciéndoles ver lo absurdo de su pregunta, con la diferencia que hay de la Eternidad al tiempo. VI. *Cuál fue la palabra con que dijo Dios que se hiciese el mundo*”, en *op.cit.*, p. 395-396.

³⁶⁵ *ibid.*, p. 397-398.

³⁶⁶ *ibid.*, p. 399.

³⁶⁷ *ibid.*, p. 400.

sucede lo contrario, pues allá ninguna cosa pasa sino que todo es presente. Por ende afirmaba, "que también conocerían que el tiempo futuro echa fuera al pasado, y se sigue a él; que todo pasado, como el futuro, tienen el ser sucesivo, creado por el que es siempre presente"³⁶⁸. Además se preguntaba, "¿quién bastará a detener el entendimiento humano y hacer que se pare y vea cómo la eternidad, que toda es siempre presente, dice y produce diciendo los pasados y futuros tiempos sin ser ella misma ni pasada ni futura?"³⁶⁹.

Por consiguiente, esta labor lo conduce a problematizar sobre lo que hacía Dios antes de la creación del mundo, y llega a concluir que estaba inactivo. Porque en caso de que hubiera realizado alguna actividad previa, sobre todo, referente a la criatura, determinaría la probable existencia de algo anterior a la creación del Cielo y la Tierra.³⁷⁰ A este respecto es importante entender que Agustín menciona lo anterior para determinar que, gracias al acto creador del tiempo radicado en Dios, se posibilita un diálogo directo con la existencia del hombre, y es a partir de ese momento que empieza el transcurrir del tiempo. En su apartado XIII denominado "Que, antes de que Dios crease los tiempos menciona que ningún tiempo había", hace explícito su principal interés, no sólo de diferenciar la vaguedad del tiempo imaginario anterior a la creación, sino también determinar que éste no existía como se constata en lo siguiente:

16. Ni Vos mismo precedéis a los tiempos con una precedencia y duración que se mida con tiempo; porque así no precedierais a todos los tiempos pasados con la excelencia de vuestra eternidad siempre presente; y sois superior a todos los tiempos futuros, porque todavía están por venir, y, cuando hayan venido, ya han pasado; *pero Vos sois siempre el mismo, y vuestros años nunca pasarán*. Vuestros años, Señor, ni van ni vienen; pero estos años nuestros vienen y se van, para que vengan todos.³⁷¹

Su manera de diferenciar la eternidad del tiempo es realmente clara y se divide en dos supuestos. El primero condicionado por las cosas estables y permanentes, donde no existe transcurrir alguno sino todo lo contrario; el segundo, por su parte, concebido a raíz del cambio mismo que se observa en el correr de los años, en su pasar expresado en el "haber sido", en la imposibilidad de diferenciar unos de otros por constituir un hoy continuo que no cede al de mañana ni sucede al de ayer; es el hoy que se muestra en la eternidad.³⁷²

De modo que Agustín atribuye la parte permanente y estable a Dios, quien por ser el creador de todos los tiempos era previo a éstos, por ello manifiesta, en la clausura de su apartado relativo a Dios y el tiempo, que no se podría imaginar un tiempo en que pueda decirse que no había tiempo. Igualmente concibe imposible hallar algún tiempo en que el hombre hubiese estado sin hacer algo, ya que aquel tiempo emana de la producción directa

³⁶⁸ *idem*.

³⁶⁹ *idem*.

³⁷⁰ *ibíd.*, p. 401.

³⁷¹ *ibíd.*, p. 402.

³⁷² *ibíd.*, p. 402-403.

de Dios y ningún tiempo puede ser coeterno a Él, porque es permanente y, si el tiempo lo fuese, no fuese tiempo.³⁷³

3.2.2 Meditación segunda. El problema de la definición del tiempo y su cuestionamiento sobre sus tres diferencias: pasado, presente y futuro.

Establecida la distinción entre lo eterno y lo temporal, dirige su interés a intentar definir al tiempo y en consecuencia a establecer sus diferencias, temas que serán objeto de su segunda meditación; de esta manera Agustín se pregunta lo siguiente:

17. Pero qué cosa es el tiempo, ¿quién podría fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién es el que puede formar la idea clara de lo que es el tiempo, de modo que se lo pueda explicar bien a otro? Y, por otra parte, ¿qué cosa hay más común y más usada en nuestras conversaciones que el tiempo? Así entendemos bien lo que decimos cuando hablamos del tiempo, y lo entendemos también cuando otros nos hablan de él.³⁷⁴

Tales preguntas integran un primer intento por pensar en lo que eran para él las tres diferencias del tiempo y por aproximarse a su posible definición; sin embargo, ante la dificultad de explicarlo se vuelve a plantear la incógnita de diferente forma:

Pues, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero, si quiero explicárselo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo a decir que sé con certidumbre que, si ninguna cosa pasara, no hubiera tiempo pasado; que, si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría futuro, y, si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente.³⁷⁵

Aún y cuando no logra definirlo, de la cita anterior se puede inferir claramente la noción que tenía del tiempo como un transcurrir vinculado a una duración. Respecto de su composición aludía a estos tres momentos o diferencias temporales –pasado, presente y futuro–, aunque lo que concebía del pasado y del futuro no era del todo claro porque dudaba de su existencia.³⁷⁶

Menciona también que como el pasado ya no es y el futuro no existe todavía, ¿qué sentido tendría definirlos diferenciándolos? Y consecuentemente se plantea el problema del tiempo presente, radicado en la posibilidad de confundirlo con la eternidad; es decir, se pregunta de qué manera existía el tiempo presente si su ser consistía en un dejar de ser, en un transcurrir que sólo se podía definir como algo inmediato.³⁷⁷

Así, proponía una forma de medición comprensiva de los tres supuestos temporales en consideración, según la cual hacía referencia al pasado como un tiempo largo y al futuro como un tiempo de corta duración, como se muestra en la siguiente descripción: “como el

³⁷³ *ibíd.*, p. 403.

³⁷⁴ *idem.*

³⁷⁵ *idem.*

³⁷⁶ *idem.*

³⁷⁷ *ibíd.*, p. 404.

pasado ya no era y el futuro no era todavía, se debía definir al pasado como algo que fue largo, que sucedió, pero que no acaecerá nuevamente; en cambio al futuro que todavía no era, resultaba imprescindible hablar de él como un fenómeno que sucederá en el entendido de que será algo³⁷⁸.

Su reflexión es muestra de los intentos por profundizar en la problemática de éstos dos elementos temporales, de acuerdo a que fueran o dejaran de ser algo determinante de su existencia. Criterio en el cual insiste al afirmar lo siguiente: "Largo fue aquel tiempo presente, porque, cuando era presente, era lo largo. Entonces, en efecto, no había pasado aún al no ser, y así había entonces quien pudiese ser largo; pero, luego que pasó, dejó precisamente de ser algo, porque dejó de ser"³⁷⁹.

A fin de cuentas, Agustín determinaba el ser de las cosas de acuerdo a su presente y es en función de éste que planteaba los problemas relacionados con la duración del pasado y la expectativa de ser, propia del futuro. Tal determinación se muestra como un primer acercamiento a su régimen de historicidad. Le preocupaba averiguar también si el tiempo presente podía llegar a ser largo, lo que se reflejó en una serie de consideraciones acerca de los años, de su principio y de las diferencias temporales que advertía según transcurriera el primer año respecto del segundo. Estas observaciones lo llevaron a concluir que era imposible que todo el tiempo fuera a la vez presente porque las cosas suceden, son y dejan de ser cotidianamente. Lo mismo acontecía con los días, meses y años en los cuales se basaba tanto para trazar las diferencias del tiempo,³⁸⁰ como para posibilitar la discusión sobre el presente, que sin lugar a dudas fue su preocupación fundamental.

A raíz de lo anterior, se enfrentó a otra problemática al intentar definir el tiempo presente, porque éste se manifestaba tanto con una larga duración, como reducido al breve espacio de un día. Motivo que lo condujo a definirlo como "un punto indivisible" caracterizado por cambiar de estado rápidamente; por ejemplo, el cambio del futuro al pasado, provocaba no tuviera sentido la extensión alguna de su ser presente.³⁸¹ Pasó así a dedicar sus esfuerzos en definir el futuro apoyado en el mismo razonamiento lógico. Se cuestionó primero si existía algún tiempo que pudiera denominarse largo, para después pensar si el futuro respondía a tales características. Ello lo llevó a concluir que como el futuro no existía todavía, o mejor dicho no era todavía, sólo se podría inferir que dicho tiempo sería largo.³⁸²

Con respecto a la pregunta sobre cuál tiempo podía medirse y cuál no, presenta una reflexión peculiar ya que, al decir de Agustín, es por medio de los intervalos que cabe la

³⁷⁸ *idem*.

³⁷⁹ *ibid.*, p. 405.

³⁸⁰ *idem*.

³⁸¹ *ibid.*, p. 406.

³⁸² *idem*.

posibilidad de obtener información sobre la longitud que se observa en sí mismos y entre sí. En otras palabras, con independencia de que fuera corto o largo, debía pensarse al tiempo pasando en un transcurrir factible de ser percibido y medido. Como se puede apreciar en este punto de su reflexión insiste en una idea que, si bien después modificará, consiste en que el tiempo puede sentirse y medirse cuando está pasando y no cuando ya pasó, y con ello considera imposible medir los pasados que ya no son y los futuros que todavía no son.³⁸³

3.2.3 Meditación tercera. El problema de la preminencia del presente y su relación con la memoria: "La memoria como mediadora entre el pasado y el presente".

Una vez determinado el tiempo como un transcurrir, la siguiente tarea que ocupó sus esfuerzos fue el intento de definir el lugar donde habían quedado los tiempos que ya no eran o dejaron de ser y los que nunca fueron. Se preguntó ¿quién sería capaz de decirle que no existían los tres tiempos? En un primer intento, llegó a pensar que sólo existía el presente y no el pasado ni el futuro porque carecían de ser;³⁸⁴ sin embargo, cambiaría dicha perspectiva en razón a la reflexión lógica siguiente: si lo que no era no se podía observar, entonces los hombres quienes contaran historias de situaciones pasadas, si no fuera porque podían ver con los ojos del alma, no podrían decir la verdad de las cosas que contaban. Así, si no existieran tanto las cosas pasadas como las cosas futuras, no podrían ni ser percibidas ni tampoco ser contadas,³⁸⁵ por lo que su conclusión a este punto de la meditación tercera, se contrapone al primer intento de definición afirmando que ambos tiempos estaban dotados de ser.

Si esto era cierto debía definir cómo era que las cosas pasadas y futuras se hacían presentes al hombre para que éste las pudiera captar. Es así como llegó a pensar que al hombre le correspondía sacar de la memoria de quien las cuenta, las cosas pasadas y verdaderas, para entenderlas como imágenes, como ideas formadas por la impresión que hicieron en el ánimo, o como especies de aquellas cosas pasadas que después de haber transitado por los sentidos dejaron vestigios como huellas de las cosas que representan; pero no de lo que en esencia eran.³⁸⁶

A propósito de esta idea afirmaba Agustín, "Así, la edad de mi puericia, que ya no existe, está en el tiempo pasado, que ya no existe ni lo hay; pero, cuando recuerdo cosas de aquella edad y las refiero, estoy viviendo y mirando de presente la imagen de aquella edad, que persevera aún y existe actualmente en mi memoria"³⁸⁷. Su interpretación de la memoria representaba una importante función para pensar el tiempo pasado y era, evidentemente, la

³⁸³ *ibíd.*, p. 407.

³⁸⁴ *ibíd.*, p. 407-408.

³⁸⁵ *ibíd.*, p. 408.

³⁸⁶ *ídem.*

³⁸⁷ *ídem.*

mediadora entre este último y el presente. Un puente por medio del cual el hombre podía tejer relaciones con su pasado desde su presente, a diferencia del futuro, con el cual le resultaba imposible afirmar que pudiese aplicar el mismo razonamiento.³⁸⁸

Empero, creía saber con certeza que existía en el hombre la posibilidad de premeditar las acciones futuras; es decir, acciones que se representaban en el presente aunque fueran futuras, las mismas que al realizarse pasaban a formar parte del presente y por tanto dejaban de estar en el futuro. Esta consideración lo llevó a sostener que el futuro se pensaba a partir de conceptos provenientes del presente, por lo que no habría forma de modificarlo. A pesar de todo percibía indispensable que las cosas fueran presentes para poderlas transportar o trasladar hacia el futuro.³⁸⁹

Debido a la posible reminiscencia del futuro y el pasado en el presente es que este pensador pondrá especial énfasis en el problema que ello representa; así, para saciar las interrogantes que este tema le planteaba y que las perspectivas establecidas en sus reflexiones anteriores no satisfacían totalmente, exploraba la necesidad de conocer a profundidad las verdades ocultas de Dios a fin de alcanzar dicho conocimiento. Ejemplo de esta preocupación se encuentra en el siguiente párrafo: "Decidme Vos, Dios mío, que reináis perfectísimamente sobre todo lo creado, decidme de qué modo enseñáis a las almas las cosas futuras"³⁹⁰. Culminaba su meditación afirmando que "el pasado y el futuro no existían sino como presencias manifiestas en un presente, podía hablarse del presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras"³⁹¹.

3.2.4 Meditaciones cuarta y quinta. Su duda por la medición del tiempo y su relación con las funciones del alma en el acto de conocer.

Hasta este punto es crucial profundizar sobre la importancia del alma para Agustín en su comprensión del transcurrir del tiempo, tema inmerso en estas meditaciones. Puesto que considera al alma como el elemento capaz de dar sentido a las cosas y solamente por medio de ésta entiende que el hombre pueda comprenderlas. Comienza a preguntarse inmediatamente sobre el sentido que observa la intervención del alma en el proceso de conocimiento relacionado con el presente, pasado y futuro, para luego atribuirles una serie de funciones. Al respecto señala que "lo presente de las cosas pasadas es la actual memoria o recuerdo de ellas; lo presente de las cosas presentes es la actual consideración de alguna cosa presente, y lo presente de las futuras es la actual expectación de ellas"³⁹².

³⁸⁸ *ibíd.*, p. 409.

³⁸⁹ *ibíd.*, p. 410.

³⁹⁰ *ídem.*

³⁹¹ *ídem.*

³⁹² *ibíd.*, p. 411.

Después de realizar diversas reflexiones es que llega a la conclusión anterior, por ejemplo se cuestionaba cómo el hombre solía medir el tiempo a través de su duración cuando éste se encontraba pasando, lo que permitía comparar la duración de sus espacios y la identificación de sus extensiones. Aunque este método no resultaba aplicable a la medición del tiempo pasado (dado que carecía de sentido medir lo pasado pues ya no había cosa que se pudiera medir) y del tiempo futuro, sí aseguraba la medición del presente mientras iba transitando.³⁹³ “El tiempo venía de aquello que aún no era, pasaba por aquello que no tenía espacio ni extensión, e iba a aquello que ya no era”³⁹⁴, afirmaba Agustín.

Para ahondar un poco más en esta afirmación es ineludible recurrir a la siguiente pregunta que se hace Agustín ¿qué es lo que se mide sino el tiempo en algún espacio? Esta idea de espacio de tiempo como unidad de medida se reflejó en aseveraciones como sencillo, doble y triple; mas la medición citada ni podía aplicarse en lo que todavía no existía, el futuro, ni en el presente que carecería de espacio para llevarse a cabo, ni tampoco en el pretérito porque lo que ya no existe no se podría medir.³⁹⁵ Ante esta incógnita y el trabajo que le costaba resolverla, pedía a Dios su ayuda para entender el misterio que la rodeaba, porque consideraba que el hombre llevaba pasados ya muchos días de su vida, para no poder comprender del todo la medición de los estados del tiempo. Por ejemplo, solía hacer referencia expresa a frases como: “por tanto tiempo estuvo hablando éste”, “en tanto tiempo hizo aquello el otro”, “ya hace mucho tiempo que no veo tal cosa”, utilizadas comúnmente a fin de comunicarse para entenderse.³⁹⁶

Visto desde otro ángulo, rechazó que el tiempo no fuera otra cosa más que el movimiento del sol, la luna y los astros, pues semejante idea no daba explicación al movimiento de todos los cuerpos. En su afán de saber cuál era la fuerza y naturaleza del tiempo para medir dicho movimiento, enfoca su atención al estudio de las partículas universales manifiestas tanto en las cosas pequeñas como en las grandes, al mismo tiempo que pide a Dios que le muestre ese camino.³⁹⁷ Encuadre que lo llevó a indagar acerca de la duración de los días, primero, entendida a partir del tiempo que gastaba el sol en recorrer todo el horizonte, curso que duraba doce horas y asemejaba una extensión según la cual se marcaba la distinción entre el día y la noche.³⁹⁸

En el apartado de su obra referente a si el tiempo es con lo que se mide el movimiento de los cuerpos estableció, en primer instancia, que cuando se movía un cuerpo era necesario el tiempo para medir y saber la duración de su movimiento desde el comienzo

³⁹³ *ídem.*

³⁹⁴ *ibíd.*, p. 412.

³⁹⁵ *ídem.*

³⁹⁶ *ibíd.*, p. 413.

³⁹⁷ *ibíd.*, p. 414.

³⁹⁸ *ibíd.*, p. 416.

hasta el término; en segunda, que existían variaciones entre cuánto duraba aquel movimiento que no era igual y uniforme en cada medida, ya que es sólo después de haberse detenido y entrado a un estado de quietud que se podría medir también cuánto duraba éste.³⁹⁹ En fin, concluía que el movimiento no satisfacía del todo la posibilidad de elaborar una definición del tiempo. Lo que provocó nuevamente que este filósofo recurriera a Dios para pedir ciertas respuestas que le facilitaran comprender tan complicados aspectos del tema.⁴⁰⁰

Con el objeto de abonar a la solución de la pregunta ¿de qué modo se podría medir el tiempo? llevó a cabo una comparación entre sílabas cortas y largas, así como entre poemas cortos y largos, sin embargo comentaba que aún así no se podía definir de manera precisa el tiempo. Posteriormente, su esfuerzo desembocó en determinar el tiempo como una extensión, lo que originó el planteamiento de otras interrogantes acerca de la procedencia de dicha extensión a la que terminará por ubicar en el alma.⁴⁰¹

3.2.5 Meditación sexta. El problema de la medición del tiempo: "el transcurrir de los tiempos".

De acuerdo a la sexta meditación decide profundizar en el problema de la medición del tiempo, por lo que prosigue cuestionándose el motivo inferido en reflexiones anteriores que ni pasado, ni presente, ni futuro eran susceptibles de ser medidos mientras que en la práctica el hombre tenía la posibilidad de medir el tiempo. En ese entendido planteó otra interrogante ¿será acaso que lo que mido es los tiempos cuando van pasando, no cuando ya han pasado? pregunta que al parecer será motor de su análisis con el fin de comprender su compleja lógica.⁴⁰²

Dicho prelude le sirvió para indagar lo que hacía el hombre para medir el tiempo que quedaba registrado dentro de la mente; ello lo condujo a precisar ciertas nociones de la realidad tanto física como mental, por lo que se remontó nuevamente al problema planteado por Platón en su teoría del conocimiento, mismo que dejó en Agustín un sin fin de dudas que decidió atender.⁴⁰³ De esta manera, reconoció la existencia de una relación entre las cosas del mundo y Dios que brindaba la posibilidad de buscar la verdad divina, lo que constituyó el principio rector de su forma de conocer que asimiló del pensamiento platónico pero desde luego con importantes diferencias; hasta el grado de colocar antes el acto de confesión respecto del proceso de comprensión y será en función de esta lógica que

³⁹⁹ *idem.*

⁴⁰⁰ *ibid.*, p. 417.

⁴⁰¹ *ibid.*, p. 418.

⁴⁰² *ibid.*, p. 419.

⁴⁰³ *idem.*

este acto adquirirá sentido.⁴⁰⁴ A continuación con el fin de encontrar los elementos que posibilitaran al hombre la medición del tiempo, reflexiona a través de los siguientes ejemplos y afirmaciones.

Así, propone como primer recurso: “[...] supongamos, que una voz corpórea, sensible y material comienza a sonar, y suena, y persevera sonando, y que finalmente cesa; ya entonces hay silencio, y aquella voz es pasada, y ya no hay tal voz. Era futura antes que sonara, y no podía medirse porque todavía no era; ahora al presente no puede medirse, porque ya no es”⁴⁰⁵. Donde revela la problemática nuclear que representa la medición del tiempo y muestra la razón de ser de su pregunta. Pues de los continuos cambios de estado de la voz se originan diversos supuestos. Cuando la voz se encontraba sonando, él podía definirla con una probable medición debido a que en esencia existía. Mientras la voz pasaba era, cuando se extendía por algún espacio de tiempo, que podía medirse, y en el presente la voz carecía tanto de espacio como de extensión alguna. Así, la voz que ha dado inicio y no ha terminado de sonar, no se podía medir de modo que se entendiera qué tan larga o breve era. Todo lo anterior lo llevaba a retomar su idea previa de que el hombre no podía medir los futuros, ni los pasados y, mucho menos, los presentes aunque se encontraran en movimiento;⁴⁰⁶ sin embargo persevera todavía en la búsqueda de su posible medición.

El siguiente recurso consistía en citar el verso *Deus Creator omnium*, proveniente del himno vespéral de san Ambrosio, y ubicar la duración que presentaba la pronunciación de los dos tipos de sílabas que integraban sus párrafos.⁴⁰⁷ Observó la brevedad de una respecto de la otra y por tanto sus diferencias temporales, las que le hicieron preguntarse además “¿cómo he de detener a la breve, y cómo he de aplicarla a la larga para medirla y saber que tiene dos veces tanto como la otra, si la larga no comienza a sonar hasta que ha dejado de sonar la breve?”⁴⁰⁸. Si ambas sonaron y por lo tanto pasaron de un tiempo a otro ya dejaron de ser, sin embargo el hombre puede medirlas debido a su propio sentido corporal que le permite percibir las cosas, por ejemplo oír las, y con ello hace posible su distinción como una larga y la otra pequeña. Notó desde luego que el juicio anterior no podía formularse sino después de haberlas percibido, es decir, ya que pasaron, por lo que ya era un juicio sobre el pasado. Como lo pasado ya dejó de tener ser, la única forma para acercarse a ellas era con base en la memoria como reflejo latente de su propia alma.⁴⁰⁹

Determinadas estas afirmaciones se vislumbra una de las claves para percibir el sentido del pasado de Agustín, la cual representa en el alma. En ella es donde se hicieron las

⁴⁰⁴ *ídem*.

⁴⁰⁵ *ídem*.

⁴⁰⁶ *ibid.*, p. 420.

⁴⁰⁷ *ídem*.

⁴⁰⁸ *ibid.*, p. 421.

⁴⁰⁹ *ídem*.

cosas mismas cuando iban sucediendo, la que las hizo permanecer, la que le dio ser al presente del hombre y la que posibilita su medir. A partir de realizar esta reflexión se constata que la interpretación de Agustín reconoce en el hombre la posibilidad de medir los tiempos, y deshecha la idea de su incapacidad de hacerlo.⁴¹⁰

Justamente al preguntarse, por un lado, de qué manera el futuro podría consumirse cuando todavía no era y, por el otro, cómo podría crecer lo que ya no existía, acepta que no podría realizarse de la misma manera la medición del tiempo si no fuera por medio del alma. Es gracias a ella que Agustín piensa se pueden realizar tres operaciones a saber: esperar, atender y recordar. Para establecer que aquello que se estuviera esperando posteriormente transitara por un estadio de atención y culminara en el recuerdo.⁴¹¹

Después de afirmar que los futuros no existían todavía centraba su atención en la expectación que había en el alma respecto de éstos. Por ende al hablar del pasado aplicaba una lógica parecida, pues efectivamente como el pasado ya no existía, consideraba que la única forma de acceder a él era por medio del alma pues en ella permanecía la memoria. De la misma manera, como el presente no tenía ni tiempo ni espacio y no obstante lograba permanecer y durar, era su atención la cual permitía percibir su transcurrir de un ser que fue a otro ser que no será. Consecuentemente sus juicios sobre la longitud de los elementos temporales futuro y pasado se modifican, de forma que consideró incorrecto calificar de largo el tiempo futuro que todavía no existía, cuando lo correcto era hablar de la larga expectación del futuro. En ese mismo sentido estableció que el pasado no era largo porque dejara de ser posteriormente, al contrario, debía denominársele como largo por su larga permanencia en la memoria.⁴¹²

A continuación valga ejemplificar de qué manera ordena las funciones que realiza el alma y que permiten el acto de conocimiento: la expectación, la memoria y la atención.

38. Supongamos que yo esté para decir un cántico que sé. Antes que lo comience, mi *expectación* se extiende a todo él; pero, en comenzándole, cuanto voy quitando de ella hacia lo pasado se coloca y extiende en mi *memoria*, y esta vital acción mía de decir el cántico igualmente se extiende a la *memoria*, por lo que ya llevo dicho aquel cántico, como a la *expectación*, por lo que me falta aún que decir que él; pero está presente mi *atención*, por la cual pase lo que era futuro de él, para que se haga pretérito o cosa ya pasada. Y conforme a esto se va disminuyendo la *expectación*, y prolongándose la *memoria*, hasta que toda *expectación* se acabe, y toda aquella acción pase a mi *memoria*.⁴¹³

En efecto, notaba que estos elementos estaban presentes en el cántico en general pero también en cada una de sus partes, sin dejar de lado que todo este verso podía representar asimismo una sola acción más larga. Reflejo de lo anterior se encontraba en la vida de los

⁴¹⁰ *idem*.

⁴¹¹ *ibid.*, p. 422.

⁴¹² *ibid.*, p. 423.

⁴¹³ *idem*.

hombres y todas las acciones que éstos realizaban con la duración continuada de todas sus vidas, de cuya duración era una parte cada una de ellas.⁴¹⁴

Como se pudo observar, las distintas reflexiones sobre el tiempo narradas por Agustín no tienen un orden cronológico claro y, consciente de ello, aludía a los límites de sus propios pensamientos y, desde lo más íntimo de su alma, decía que “se verían desechados y destrozados con la multitud de variedades y mutaciones de estas cosas temporales”⁴¹⁵.

A lo sumo, si se tiene presente que sus meditaciones y reflexiones sobre el tiempo no sólo buscaron abarcar al hombre dentro de esa circunstancia temporal particular, sino también diferenciarlo de la eternidad de Dios, resulta entonces oportuno atraer a este punto algunos argumentos empleados por él para aclarar la relación del tiempo con Dios, cuando lo cuestionaban sobre ¿qué hacía Dios antes de la creación del mundo? y contestaba que eso era responsabilidad de Dios sin embargo que se debía reconsiderar un fundamento principal. Por ende, Agustín mencionaba que como la palabra del señor sólo se podía verificar o identificar en el momento que ya existiera el tiempo, y nunca donde no hubiera el tiempo puesto que el hombre no existiría; es decir, el tiempo para él era coeterno a Dios, y no Dios al tiempo.⁴¹⁶

Para contrastar la diferencia entre el conocimiento del hombre y el de Dios reflexionaba sobre la posibilidad de que existiera un alma humana de gran conocimiento, como se puede observar con la siguiente deliberación:

A la verdad, si hubiera un alma humana dotada de tanta ciencia de lo pasado, con anticipada noticia de lo venidero, que supiese también todas las cosas pasadas y futuras, y las tuviese todas tan presentes, como yo un cántico que tenga muy sabido, sería verdaderamente un alma maravillosa, y capaz de causar horror y espanto. Ésta sería, en efecto, un alma a quien nada se le ocultaba de todo cuanto se ha hecho en el mundo, ni de todo cuanto se ha de hacer en los siglos venideros; al modo que a mí, cuando me pusiera a cantar aquél cántico, no se ocultarían cuanto es, y qué es lo que va cantando ya desde su principio, y qué es y cuánto lo que falta de cantar hasta su fin.⁴¹⁷

Concluye que en el mejor de los casos, el alma humana sólo podría actuar como intérprete o seguidora de Dios puesto que el modo de conocerlo era diferente al del hombre, por provenir del creador de quien dependen tanto el origen de las cosas como del conocimiento.⁴¹⁸

Todas las consideraciones vertidas a lo largo de este punto en el cual destacan las seis meditaciones principales sobre el transcurrir del tiempo, buscan mostrar el primer interés de Agustín por comprender su relación con el tiempo, y permiten entender además las

⁴¹⁴ *ídem.*

⁴¹⁵ *ibid.*, p. 425.

⁴¹⁶ *ídem.*

⁴¹⁷ *ibid.*, p. 426.

⁴¹⁸ *ídem.*

relaciones con las cuales puede establecerse, al decir de François Hartog con su noción de *régimen de historicidad*, el primer elemento que compone su noción de tiempo histórico, donde el proceso de conocimiento y el lugar que ocupa el hombre en él tienen un papel relevante pues es el apoyo fundamental para realizar el estudio del tema. Sobre todo porque establece que el hombre desde una meditación individual (interiorización) tiene la capacidad de percibir el tiempo a través de las operaciones del alma a partir de las cuales el pasado, presente y futuro quedan grabados como presentes en esa su parte espiritual y eterna.

Si se siguen los parámetros fijados por François Hartog para entender el *régimen de historicidad* explicados en el capítulo primero de esta investigación, se observa en la reflexión de Agustín una búsqueda para establecer la relación existente entre las categorías temporales mencionadas y además, el esfuerzo por resaltar los momentos en que esta relación deja de ser obvia. Compone así una mixtura en la cual las incluye, y que obtiene como resultado de centrar su interés en estudiar sus modos de tensión, la distancia que tienen entre sí y sus transformaciones. De manera que en su forma de relacionarlas es el presente el que actúa como el elemento dominante y posibilitador del conocimiento de las cosas.

A esta perspectiva que parte de lo individual e interna le acompaña la visión colectiva, universal y externa que Agustín empieza a esbozar en el esfuerzo que mantiene por distinguir lo temporal y humano de lo eterno y divino, y la cual desarrollará ampliamente a través de su obra *La Ciudad de Dios*.

3.3 La base del tiempo histórico: el hombre, entre la ciudad de Dios y la ciudad terrenal

Luego de haber revisado su preocupación por el transcurrir del tiempo en su obra *Confesiones*, según indica el título de este apartado, ahora es necesario darse a la tarea de cuestionarse ¿cuál es su noción de tiempo histórico a través del devenir de estas dos ciudades? Duda que debe entenderse en el contexto del propósito principal de su obra *La Ciudad de Dios*, a partir del cual Agustín literalmente, escribe para defender al cristianismo frente a los ataques de los paganos, aquellos quienes anteponen sus dioses a la presencia del único fundador, Dios.⁴¹⁹

En el estudio de la obra se descubre una interpretación con un sentido más amplio que cumple, fuera de la mencionada defensa y de su sola preocupación por el tiempo, otra función distinta y se desenvuelve en el plano universal. La cual comprende el desarrollo de la historia de la humanidad, desde la aparición sobre la tierra con Adán y sus descendientes: Caín, fundador de la ciudad terrenal donde reina la maldad, y Abel que representa a la ciudad celeste en la que impera la bondad; hasta el amanecer del día en que, de acuerdo con la

⁴¹⁹ San Agustín, "Primera parte. Primer volumen (I-V) Contra los paganos que adoran a los dioses por amor de esta vida temporal. Libro I. **Defensa del Cristianismo**. Prólogo. *El objetivo y el argumento de la obra*", en *op.cit.*, p. 153-154.

revelación cristiana, haya llegado el momento de su separación. Interpretación de la Historia Sagrada que encierra una concepción lineal ascendente del tiempo histórico en la que se desarrolla el drama de la vida del hombre, pero con un final particular: ya que al sobrevivir a una catástrofe apocalíptica del mundo, tendrá la posibilidad de disfrutar la paz perpetua sólo que con un matiz interesante, en el "más allá" de la historia.⁴²⁰

Para profundizar en el tema que ocupa esta reflexión, es necesario comprender el carácter teológico del que participa la interpretación de Agustín sobre la historia de ambas ciudades, tal y como lo estima Henri-Irénée Marrou en su obra *Teología de la historia*, al enfocar su atención en un aspecto que será considerado como cuarto elemento integral de este análisis y al cual denomina *teología profanada*. En ese sentido, advierte que el hecho de que se entendiera a la historia como un lento proceso de continuidad y progreso, idea que provino de la secularización de la teología judeocristiana, contenida en el *Libro de Daniel* elaborado por el pensamiento patrístico de los primeros siglos, y que alcanzó su definición más completa en la obra *La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, dio inicio a un principio de secularización el cual proyectó el absoluto en lo relativo, lo trascendente en lo empírico, y dividió a la discusión entre lo sagrado y lo profano hasta el grado de hacerlos radicalmente opuestos.⁴²¹

Señala que esta oposición fue considerada como una amplia profanación a la forma de hacer historia desde la conciencia cristiana, así lo indica el citado autor cuando busca una explicación a esta emancipación de lo teológico y lo filosófico, "Bastaba que una filosofía descristianizada surgiese un día y separase esta visión del mundo de su referencia sobrenatural para que la historia, al nivel de la sola humanidad empíricamente observable, apareciese como un todo que se basta a sí mismo [...]"⁴²².

Para comprender este elemento de *la teología profanada* y con éste, el sentido histórico-teológico que Agustín incorpora en la interpretación de la Ciudad de Dios, no se debe mutilar la historia e incurrir en la idea de emancipación manejada en la consideración anterior, sino tomar en cuenta dos aspectos a saber: 1) se debe partir de que Dios existe, que es el sostén de los seres humanos y por lo tanto, el de la historia; y 2) todo cuanto ocurre o acontece es porque Él lo ha querido o permitido, además de que ha enseñado al hombre a invocarle como Padre. Idea importante porque de ahí se desprende la confianza en la historia, es decir, la fe en su providencia y en su amor, y esa confianza circunscribe lo real de sus hazañas puesto que para el hombre significan verdaderas.⁴²³

⁴²⁰ San Agustín, "Libro XIV. El pecado y las pasiones. 28. Propiedades de las dos ciudades, la terrena y la celeste y Libro XV. Las dos ciudades en la tierra. 1. Dos grupos de la humanidad que se encaminan a diversos fines desde su principio", en *ibid.*, p. 370-371 y 375-376.

⁴²¹ Marrou, Henri-Irénée, "5. Una teología profanada", en *op.cit.*, p. 48-49.

⁴²² *ibid.*, p. 52.

⁴²³ *ibid.*, p. 52-53.

Entonces esta concepción trae consigo una paradoja cristiana a partir de la cual el conocimiento de los designios divinos se expresa en el planteamiento de un sentido histórico que, de forma simultánea, se condensa de acuerdo con el plan divino de salvación, de la intervención de Dios salvador en el seno de la humanidad abrumada por el pecado, y ello a través de la temporalidad, es decir, en la historia. De ahí que surjan ejemplos sobre la importancia de pensar la historia comparándola con Dios, como se puede verificar en la siguiente afirmación de San Pablo, "Dios es el señor de la historia, como lo es del cosmos, Él es quien ordena los tiempos y las circunstancias, pone y quita los reyes"⁴²⁴.

De esta forma, para que el hombre pudiera conocer ese plan del tiempo, supuso además se encarnara en Aquel que dijo ser el Camino, la Verdad, la Vida, y a partir de ese momento, se le reveló el secreto de la Historia por medio del Misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito que se propuso realizar en Cristo, en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas la de los cielos y las de la tierra.⁴²⁵

La acción de haber puesto al hombre en la tierra para que creciera y se multiplicara, al decir de Agustín no significaba tanto que su destino se situara a nivel de la vida terrestre para pasar de edad en edad a lo largo del tiempo, sino, en resumidas cuentas, para buscar a Dios y en el mejor de los casos, encontrarle. Dicho de otro modo, el hombre no está sobre la tierra solamente para levantar imperios o civilizaciones, sino para reunirse con Cristo, para ser incorporado a Él, para ser salvado, santificado y deificado por Él y en Él.⁴²⁶

De esta manera la historia se puede explicar como un *gran tríptico* en el cual se desarrolla el drama de la historia y que, según Marrou, se compone de la siguiente manera:

En el centro, la Encarnación, el verbo eterno que se hace hombre por nosotros y por nuestra salvación, la *kenosis*, la humildad, la humillación, la obediencia *usque ad mortem*, hasta la Cruz del Clavario —que se sitúa en el centro, en el corazón mismo de nuestra fe— e, inseparable de ella, la Resurrección gloriosa, primicia y garantía de nuestra resurrección. Esta fase central de la historia de la salvación es bien corta, si la mide con la escala de nuestras cronologías [...] ⁴²⁷

Prosigue la explicación del mismo autor para determinar el lugar del drama de la historia:

[...] No obstante, en nuestro tríptico, es bastante para llenar el tablero mayor: sobre este gran cuadro es donde debe, preferentemente, detenerse nuestra meditación, volver constantemente, ya que es aquí donde se da todo lo esencial, donde se hace y deshace el drama de la historia. [...] Así, en el tablero de la izquierda se desarrollan los siglos antes de Cristo, las épocas del Antiguo Testamento o, para hablar con más propiedad, de lenta

⁴²⁴ *ibid.*, p. 54-55. Véase a mayor profundidad en Daniel, 2: 21.

⁴²⁵ *ibid.*, p. 55. Véase a mayor profundidad en Eph., 1:9-10.

⁴²⁶ *ibid.*, p. 56. Véase a mayor profundidad en San Agustín, "Segunda parte: *Pro christianis*. Quinto volumen. Libro XXII. El fin de la ciudad de Dios: la felicidad eterna", en *op.cit.*, p. 458-470.

⁴²⁷ *ibid.*, p. 57.

preparación evangélica por la que Dios “de múltiples maneras disponía al género humano a alcanzar la salvación.⁴²⁸

Lo que cabe rescatar de este primer acto se desarrolla en la historia del pueblo escogido, el elegido, el bien amado; después de la promesa hecha por Abraham, de la fe de los Patriarcas, del Éxodo y el Sinaí, vino la Ley, que debía conducir a Israel hasta Cristo.⁴²⁹ En sentido estricto tanto la historia santa de esta primera Alianza como en la historia evangélica, evocada anteriormente, se puede vislumbrar, como bien indica Marrou, que el tiempo de la historia humana está unido inseparablemente a la realización de esta economía divina y salvadora. Dicho de otro modo, el designio de salvación se cumple a través del tiempo y mediante el tiempo. Dios de esta manera halla en el tiempo el vector de la salvación humana.⁴³⁰

Finalmente en el último panel, el tercer acto de este gran drama de la historia lo constituye la última fase del plan divino concebido por Dios. Debido a que no hay más que un sólo Dios y un Hijo único de Dios, que se ha encarnado una sola vez, y ha padecido una sola vez bajo Poncio Pilatos por todos los pecados de los hombres: es ahí donde dicha salvación se concreta.⁴³¹ Como el retorno glorioso de Cristo no se ha consumado y por lo tanto la finalización de la historia del mundo tampoco, existe la posibilidad en ese estado de espera que todavía pasen cosas. Con el triunfo de la Ascensión no se ha culminado todo definitivamente, tal y como lo dijo Yahvé a Dios: “todavía quedan que librar combates contras las gentes amotinadas, los reyes de la tierra y los príncipes que conspiran contra Yahvé”⁴³². Y es en los cuatro Evangelios donde se puede extraer la enseñanza que se desprende de las parábolas del Reino para ver representado este tiempo intermediario en el tiempo de la Iglesia.⁴³³

Entre otras cosas, el lugar donde se concreta la noción del tiempo histórico de Agustín es en este misterioso crecimiento y de una lenta madurez, donde va a adquirir especial importancia el camino que el hombre siga entre esos dos momentos de vida, y la conducta de éste será parte fundamental para alcanzarlos y significarlos.⁴³⁴ De ahí surge la importancia de pensar a la Iglesia como el cuerpo de Cristo que es en definitiva la dadora de sentido para llevar el mensaje a los hombres, y por tanto, la dadora de significado del tiempo del hombre en la tierra.

Si se retoma la analogía de los paneles del tríptico este momento correspondería al último de ellos y sin embargo según se explicó no se encuentra acabado, sino todo lo

⁴²⁸ *ibíd.*, p. 58.

⁴²⁹ *ibíd.*, p. 58-59.

⁴³⁰ *ibíd.*, p. 60.

⁴³¹ *ibíd.*, p. 61.

⁴³² *ibíd.*, p. 62.

⁴³³ *ibíd.*, p. 63.

⁴³⁴ *ibíd.*, p. 64.

contrario. Por un lado, mientras se tiene a la historia del Antiguo Testamento imaginada analógicamente, podría representarse por completo terminada en sus detalles y formas, por otro lado, el tiempo de la Iglesia se encuentra sucediendo. La historia no se ha terminado y es en ese esfuerzo que al hombre le corresponde escribirla para culminarla, y la pregunta sobre el final se abriría siempre y cuando existiera la conciencia de una posible salvación ganada ya por Cristo;⁴³⁵ pero mientras tanto, antes de dicha llegada, este hombre debe hacérselas consigo mismo para construir un camino propio y con él, su historia.

En última instancia compete al hombre no traicionar los designios que Dios ha trazado y que le conciernen en cuanto a no ser infiel en la misión que le encomendó; y por su parte, la condición humana es la que ha querido otorgarle la creación y es a ese servicio al que es llamado.⁴³⁶ O bien, como indica a continuación Henri-Irénée Marrou respecto a esos designios: "Si Dios ha querido que se dé un intervalo de tiempo entre la Ascensión y el último día del mundo, ese intervalo entre los dos advenimientos del Verbo encarnado no puede ser un tiempo vacío e inútil"⁴³⁷.

Dicho de otro modo, el hombre no puede conocer la duración del tercer periodo de la historia porque no se le puede revelar debido a su presente condición humana, pero esto no debe ser interpretado al extremo de que signifique que Dios deja al hombre en plena ignorancia de lo que realiza invisiblemente en la profundidad de la historia.⁴³⁸ En este caso posibilita un espacio vacío para que el hombre se cuestione y reflexione, situación que se puede confirmar con las recurrentes preguntas del propio Agustín a Dios sobre lo que el tiempo es, y su constante interés porque le muestre el camino verdadero para alcanzar el conocimiento de los fenómenos que observa, pero que no está completamente seguro de lo que son.

Según se indicó al inicio del capítulo, la duración de la historia es la del tiempo necesario para el reclutamiento del pueblo de los santos, para la edificación de la Ciudad de Dios, y cuando el número de almas previstas por el Creador sea alcanzado, el tiempo terminará cualquiera que sea el estado de la humanidad en esa hora.⁴³⁹ Y su traslado a la eternidad, no se agota en la concepción de historia individual, como si fuera la suma aritmética de un cúmulo de almas individuales, cada una de las cuales con su propia experiencia espiritual y sensorial, sino que además posee el mencionado aspecto histórico colectivo relacionado necesariamente con el individuo.⁴⁴⁰ Para Henri-Irénée Marrou la experiencia de la vida interior nos permite comprender mejor el desarrollo del drama que se

⁴³⁵ *ibíd.*, p. 65.

⁴³⁶ *ibíd.*, p. 66.

⁴³⁷ *idem.*

⁴³⁸ *ibíd.*, 67.

⁴³⁹ *ibíd.*, p. 69.

⁴⁴⁰ *ibíd.*, p. 70.

presenta a escala de la totalidad: el microcosmos de la historia personal es reflejado de alguna forma en el macrocosmos de la historia colectiva.⁴⁴¹

Determinado el lugar de la persona en este drama de la historia, es necesario que ésta sea considerada, ante todo, en su totalidad y en su unidad, y la Ciudad de Dios como un todo, es decir, una unidad en la que todas las partes están en mutua dependencia; tal y como lo afirma Marrou a continuación:

[...] verla como un edificio que se eleva sobre los cimientos construidos por los Profetas y por los Apóstoles, cuya piedra angular es el mismo Jesucristo, pues es en El donde toda construcción se ajusta y crece para convertirse en un templo santo en el Señor, como una construcción en la que cada uno de los hombres –con toda su historia personal– es integrado para ser, todos juntos, una única morada de Dios en el Espíritu (Eph, 2, 20-22).⁴⁴²

Establecidas las consideraciones anteriores, es momento de introducirse a los siete episodios tratados por Agustín ya que servirán de base para analizar su noción de tiempo histórico y que buscan, sobre todo, justificar el orden teológico que observa la historia de las dos ciudades. Episodios que muestran un tipo de relación particular del hombre cristiano con el tiempo y a continuación se desarrollan: 1) origen, 2) desarrollo, 3) paralelismo, 4) fin, 5) episodio del Juicio Final, 6) el fin de la ciudad terrena y por último, 7) el fin de la Ciudad de Dios: la felicidad eterna.

3.3.1 Episodio primero. El origen de las dos ciudades en su obra *La Ciudad de Dios*

Se ha mencionado que en la interpretación de la historia de Agustín es ambivalente y consiste, principalmente, en dos sentidos: uno teniendo como base el Bien y la expansión del ser, y el otro hacia el Mal, hacia la disolución, la destrucción y el no-ser. Mientras por un lado contempla el progreso de la ciudad de Dios, es testigo, por el otro, de la descomposición propia de la ciudad terrena. Dicha ambivalencia se refleja además en las constantes referencias que realiza para diferenciar a las dos ciudades, de manera que desde la perspectiva del ser la ciudad de Dios represente el Bien supremo y la terrena el mal progresivo de la humanidad.

Puntualizado lo anterior, en su libro XI al hablar de las dos ciudades atribuye a la primera un origen dispuesto por la Providencia suprema que supera por autoridad divina el pensamiento de todos los gentiles y el cual es testificado por la *Sagrada Escritura*. Da cuenta de su fundación de la siguiente forma: “[...] lo que habíamos oído lo hemos visto en la

⁴⁴¹ *ibíd.*, p. 71.

⁴⁴² *ibíd.*, p. 71-72.

ciudad del Señor de los Ejércitos, en la ciudad de Nuestro Señor: que Dios la ha fundado para siempre"⁴⁴³.

Tras dejar clara la existencia de la ciudad Celestial según la *Sagrada Escritura*, ahonda en las diferencias que mantiene respecto de la ciudad terrena. Anuncia que en ella se encuentran ciudadanos movidos por el amor que les inspiró el Fundador; y a este Fundador de la ciudad santa anteponen sus dioses los ciudadanos de la ciudad terrena, al ignorar que Él es el Dios de los dioses, no sus dioses falsos, impíos y soberbios. Privados éstos de la luz inmutable y común para todos, y reducidos por ellos a un poder oscuro, persiguen su crédito particular solicitando de sus engañados súbditos honores divinos. Pues Él, al contrario, es Dios de los dioses piadosos y santos, que hayan sus complacencias en estar sometidos a uno sólo, más que en tener a muchos sometidos a sí, y en adorar a Dios más que en ser adorados como dioses. Con el fin de exponer el origen, desarrollo y fines de estas dos ciudades, la terrena y la celestial, que tan íntimamente relacionadas se encuentran, y en cierto modo cercanas en este mundo.⁴⁴⁴

De ahí que Agustín distinga dos clases de sociedades según la *Sagrada Escritura*, las dos ciudades. Una, la de los hombres caracterizada por aquellos que quieren vivir según la carne, y otra, la de los que pretenden seguir al espíritu, al lograr cada una vivir en su paz propia cuando han conseguido lo que pretenden.⁴⁴⁵ Dentro de este ir y venir de su reflexión entre la muerte, representada por la primera, y la vida, por la segunda, es donde surge la necesidad de explicar la naturaleza de la mortalidad humana. Inicia interpretándola como un castigo impuesto por Dios como resultado del pecado original. Argumenta concretamente que, como creador de naturalezas que es, y no de vicios, Dios creó al hombre recto; pero él, pervertido espontáneamente y justamente castigado, engendró hijos pervertidos y castigados. Todos, en efecto, estuvimos en aquel hombre único cuando todos fuimos aquel único, que arrastrado al pecado por la mujer que había sido hecha de él antes del pecado.⁴⁴⁶

A su vez promueve que, aún y cuando no se había creado a los hombres y distribuido a cada uno la forma en que habían de vivir, existía ya la naturaleza seminal de la cual debían nacer; que viciada dicha naturaleza por el pecado, encadenada a la muerte y justamente condenada, no podía nacer del hombre un hombre de distinta condición. Así, por el mal uso del libre albedrío, surgieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano, de origen depravado y como de raíz corrompida,

⁴⁴³ San Agustín, "Segunda parte: *Pro christianis*. Tercer volumen (XI-XIV) Sobre los orígenes de la ciudad temporal y de la ciudad eterna. Libro XI. **Origen de las dos ciudades**. 1. *En esta parte de la obra se comienza a demostrar los orígenes y fines de las dos ciudades; la celestial y la terrena*", en *op.cit.*, p. 310.

⁴⁴⁴ *ibid.*, p. 311.

⁴⁴⁵ *ibid.*, p. 356-357.

⁴⁴⁶ *ibid.*, p. 354.

hasta la destrucción de la muerte segunda, que no tiene fin, con la excepción de los que por la gracia de Dios se han librado.⁴⁴⁷

Desde luego, esta condición sujeta al hombre a la temporalidad, a un principio y a un fin, a sufrir constantes transformaciones, por esta razón en el punto 10 del capítulo mencionado sostiene que *La vida de los mortales merece más el nombre de muerte que el de vida*. Para él esto sucede así porque desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad en todo el tiempo de esta vida no hace más que tender a la muerte: no existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo que está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento.⁴⁴⁸

Agustín declara que todo tiempo que se vive comienza a restarse de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un momento o caminar más despacio. Todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás. Y concluye que quitada la vida no se halla el hombre en la muerte, sino después de la muerte, preguntándose lo siguiente: ¿cuándo estará en la muerte, sino cuando se le va quitando la vida?⁴⁴⁹

Las reflexiones que efectúa cuando intenta responder esta pregunta entienden absurdo que el hombre se encuentre en la muerte antes de llegar a ésta, por eso considera importante determinar cuándo debe establecerse que se está muriendo. Así las cosas, explica en el punto 11 de la misma obra que antes de sobrevenirle la muerte el hombre se encuentra viviendo, y cuando llega ésta ya se está muerto y no muriendo. En sentido estricto se halla todavía en la muerte y luego después de la muerte, ¿cuándo está pues en la muerte? Dada la dificultad que le traduce definir este aspecto concluye que no se puede encontrar nunca muriendo, esto es, en la muerte.⁴⁵⁰

Interesa insistir en que esta preocupación por definir la naturaleza de la muerte, sus tipos y hasta el momento en el que el hombre se encuentra en ésta, forma parte del impulso que busca contrarrestar la percepción que predomina en la época, de vivir en un estado de Caída. Constituye en sí misma una búsqueda para afianzarse a otras realidades que posibiliten responder preguntas internas y externas acerca de su propio ser.

Este impulso que acompaña en todo momento al pensamiento agustiniano es un esfuerzo por encontrar un elemento que de sentido a un “vivir” que carece de él, y conduce a la muerte inexorable. Elemento que sitúa y proyecta en el hombre mismo, en su alma, configurándolo como una criatura con la capacidad de servir de engrane entre lo temporal y

⁴⁴⁷ *ibid.*, p. 355-356.

⁴⁴⁸ *ibid.*, p. 351.

⁴⁴⁹ *idem.*

⁴⁵⁰ *ibid.*, p. 352.

lo eterno, proyección con la que desarrolla así la idea neoplatónica que acepta la conexión entre lo visible y lo invisible y la posibilidad para las cosas naturales de cargarse de significado por medio del alma. En ese orden de cosas establece una distinción entre dos tipos de muerte: la del cuerpo y la del alma y dentro de las consideraciones aplicables a esta última, prepara el camino para anunciar la posibilidad de trascender a la muerte, de salvarse y obtener la vida eterna. Valga mostrar a continuación cómo lo hace.

Es así que el alma humana es inmortal porque trasciende al cuerpo y no deja de vivir ni de sentir, mientras que el cuerpo es todo lo contrario. Puede ser privado de toda vida, sin tener la capacidad de vivir por sí mismo. En ese sentido, el alma sólo puede morir cuando es abandonada por Dios al mismo tiempo que el cuerpo, cuando es abandonado por el alma. El propio pensador afirma: "Así que la muerte de la una y del otro, es decir, de todo el hombre, tiene lugar cuando el alma, dejada por Dios, abandona el cuerpo, ya que entonces ni ella vive por Dios ni el cuerpo por ella"⁴⁵¹.

Con esto se puede inferir que cuando el alma vive de Dios vive del bien, cosa que no puede hacer si Dios no obra en ella; vive en cambio del alma el cuerpo cuando el alma vive en él, viva ella de Dios o no. Pues la vida de los impíos en el cuerpo no es la vida del alma, sino del cuerpo; y esa vida pueden dársela incluso las almas muertas, es decir, dejadas de Dios, aunque no cese en ellas su propia vida por lo cual son inmortales.⁴⁵² En la condenación última el hombre no deja de sentir cómo esta sensación ni es agradable por el placer ni saludable por su quietud, sino penosa de dolor, no sin razón se llama muerte más bien que vida; pero muerte segunda, por tener lugar después de la primera en la que se realiza la ruptura de las dos naturalezas unidas, la de Dios y la del alma, o la del alma y la del cuerpo.⁴⁵³

Inicia pues la reflexión acerca de la posibilidad que tiene el hombre de trascender o no a la muerte, y en ese quehacer propio del cristiano, identifica poco a poco, conductas que se deben observar o en su caso evitar, si se quiere el acercamiento con Dios y salvar el alma. Así las cosas aborda el problema del uso que hacen justos e injustos de los bienes buenos y malos. En el punto 5 del citado capítulo considera que la Ley es buena, porque es prohibición del pecado y la muerte es mala, por ser estipendio del pecado. Sin embargo se da cuenta de que al igual que los injustos abusan no sólo de los males, sino también de los bienes, así los buenos usan bien no sólo de los bienes sino también de los males. De aquí viene su conclusión en el sentido de que los pecadores usan mal de la ley, que es buena, y los justos usan bien de la muerte, aunque represente un mal.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ *ibid.*, p. 345.

⁴⁵² *ibid.*, p. 345-346.

⁴⁵³ *ibid.*, p. 346.

⁴⁵⁴ *ibid.*, p. 347-348.

Adentrarse en el tema le exigió orientar sus consideraciones a un aspecto cuya atención resultaba central, el pecado y sus causas, las que explica en su punto 3 a partir de realizar un contraste entre el cuerpo del hombre y su alma. Agustín considera que el hombre abrumado por el cuerpo corruptible, no quiere despojarse de éste, sino vestirse de su inmortalidad.⁴⁵⁵ Piensa incorrecto que se crea a la carne causa de todo vicio, pues muchos de éstos suelen atribuírsele al Diablo, que no tiene carne. En ese entendido para él el proceso debe pensarse en forma diversa, afirma que la corrupción del cuerpo, que agrava el alma, no es la causa del primer pecado sino su castigo. La carne corruptible no hizo pecadora al alma, sino que el alma pecadora es la que hizo a la carne corruptible.⁴⁵⁶

La acotación anterior resulta relevante para diferenciar su pensamiento del ascetismo⁴⁵⁷ que postula el estoicismo y del que él mismo se aparta, cuando en su punto 9. *Las perturbaciones del ánimo, cuyos movimientos rectos se encuentran en la vida de los justos*, frente al ideal del sabio estoico pagano, muestra el ideal del santo cristiano: la concepción de la vida y de la muerte, del tiempo y de la eternidad, de la persona y de la sociedad que se deriva de Jesucristo, quién da al cristiano una nueva y superior actitud moral, filosófica y espiritual.⁴⁵⁸ Su ideal moral entra en su interpretación de la Metafísica del amor donde la Moral no es en sí misma el fin de la existencia, sino la consecuencia lógica de una relación existencial con alguien a quien se ama, proveniente de una idea de solidaridad en la salvación de acuerdo al pecado original.⁴⁵⁹

Hasta este punto de su reflexión, se está ya ante el otro aspecto que comprende su interpretación del tiempo histórico, es decir, ante la faceta existencial y positiva de su noción. El tiempo no sólo va a traducir tragedia y sufrimiento, sino que además el transcurrir del hombre en el mundo puede adquirir un significado capaz de proporcionar sentido a su existencia, y de transformarse en lo que autores como Henri-Irénée Marrou han denominado vector de salvación. De esta idea se infiere que para este pensador el hombre en el mundo se encuentra en un estado de vía que exige su esfuerzo para realizar su ser a través del tiempo, y por lo tanto el tiempo constituye el medio que posibilita su salvación. Se habla, desde luego, de una posibilidad porque se ha explicado a lo largo de este punto que el hombre cristiano tiene la libertad de elegir o no el camino trazado por la venida de Jesucristo para su salvación. Baste tan sólo recordar que importa de manera

⁴⁵⁵ *ibíd.*, p. 358.

⁴⁵⁶ *ibíd.*, p. 357.

⁴⁵⁷ Agustín en su apartado titulado "8. *Las tres perturbaciones que dicen los estoicos existen en el ánimo del sabio, excluyendo el dolor o la tristeza, que no debe tenerse por virtud del ánimo*" de la misma obra, relata que las diferencias con los estoicos en cuanto a su idea del sabio se funda a plenitud en la virtud del alma, y para ello ha dejado claro en qué consiste el fin del Estoicismo. Ideal pagano que con base en un camino de purificación, el sabio debía ascender por diversos grados hasta la posesión contemplativa total de la virtud en el *Nous*; cabe resaltar que a ese camino se le entendía como necesariamente ascético. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 359-360.

⁴⁵⁸ *ibíd.*, p. 363-364.

⁴⁵⁹ *ibíd.*, p. 363.

considerable su voluntad de querer y su respuesta libre para que se le posibilite superar su propia naturaleza y alcanzar su plena transformación.

Por ello Agustín muestra su interés en definir la conducta recta, para distinguirla de los afectos del hombre que pueden desviar del camino a su salvación y su intención de alcanzar esa vida eterna. En el punto 9.4 reconoce que los afectos que el hombre tiene en esta vida y a los que constantemente sede su voluntad, no son propios de la vida futura que se espera, por lo cual centra su atención en definir las conductas indispensables para conformar la vida recta que conduzca a la felicidad.⁴⁶⁰ Lo hace de nueva cuenta mediante la comparación que realiza para definir las propiedades de las dos ciudades, la terrena y la celeste, es decir, para contestarse cómo debe de ser esa peregrinación de los ciudadanos de la ciudad celeste viviendo según el espíritu, además de cómo han de ser en aquella inmortalidad a la que caminan, y recalcar las consecuencias que sufren los impíos como resultado de una vida vivida según el hombre, sus doctrinas y sus malos afectos.⁴⁶¹

Relacionado con el punto anterior es importante identificar el doble sentido que otorga Agustín a la fundación de las dos ciudades, y que a continuación se enfatiza:

Y así, dos amores hicieron las dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma, la segunda se gloria en el Señor. Aquella necesita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia [...] La primera está dominada por la ambición de los príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo.⁴⁶²

Al decir del autor, en la búsqueda de ese camino que dé sentido a su existencia, el hombre no se encuentra solo puesto que Dios mismo se lo ha mostrado y le ha enviado un mensaje de salvación; por ello indica que al llegar la plenitud de los tiempos vino a su paso Él para que lo librase del tiempo. Así, el hombre debe amar al que creó los tiempos para que lo ayude a librarse del tiempo y lo asiente en la eternidad, donde no hay mutabilidad temporal.⁴⁶³

⁴⁶⁰ *ibid.*, p. 365.

⁴⁶¹ *ibid.*, p. 368.

⁴⁶² *ibid.*, p. 370-371.

⁴⁶³ Para profundizar en el tema sobre el paso del tiempo en las edades del hombre concebido por Agustín, es necesario anunciar el párrafo siguiente: "9 [v.6]. Obrando ya este transeúnte algo oculto en su corazón, lo que pidió, como se le hubiera dado a conocer su fin o paradero, y el número de sus días, no el número que ya pasó, sino el que *es*, atiende a las cosas que atravesó y las comparara con el conocimiento anterior; y como si se le dijese: ¿Por qué deseaste conocer cuál sea el número de estos días, y qué dices de estos días?, mirando a estas cosas dice de aquel otro (día): *He aquí que constituiste viejos mis días*. Éstos envejecieron, yo los quiero nuevos; nuevos que no envejezcan nunca, para decir: *Pasaron las cosas viejas, he aquí que han sido hechas todas nuevas*; ahora en esperanza, después en realidad. Renovados ya por la fe y la esperanza, ¡cuántas cosas viejas no hacemos todavía! No estamos vestidos de Cristo de tal modo que no tengamos nada de Adán. Ved de ir haciendo envejecer en vosotros a Adán y trasplantar a Cristo, pues el Apóstol dice así: *El hombre nuestro externo se destruye, pero el interno se renueva de día a día*. Luego veamos aquí al hombre viejo, al viejo día, al viejo cántico y al Antiguo Testamento, considerando los pecados, la mortalidad, la fugacidad del tiempo, el gemido, el trabajo y el sudor, las épocas sucesivas de la edad del hombre, que no han permanecido desde la infancia hasta la vejez

La figura central de este mensaje de salvación es Cristo quien con su venida a este mundo, su muerte y resurrección, abre el camino para que el hombre pueda dar sentido al tiempo y contenido a su vida. De esta manera explica que Cristo hace que los tiempos no corran en vano, evita que su transcurrir despedace al hombre, pues con su luz y en Él, se logra el verdadero fin de la historia, la salvación.⁴⁶⁴ De suerte que piensa con firmeza que Cristo se hizo temporal para que el hombre pudiera ser eterno; específicamente se refiere a un mensaje de salvación que, al entender de la exégesis agustiniana, se encuentra inmerso en forma simbólica, en diversos pasajes bíblicos y no hace sino enfatizar las continuas intervenciones divinas en la vida del hombre para transmutar el mal en bien y, por lo tanto, la muerte en vida.⁴⁶⁵ Un ejemplo de esta transmutación posibilitada por Cristo, lo encuentra Agustín en el episodio sobre la construcción del Arca de Noé que libra de la devastación a

y que pasaron sin sentirlo. Dirijámonos al interior, a las cosas que deben renovarse en favor de las que no se cambia, y encontraremos al hombre nuevo, al nuevo día, al cántico nuevo y al Nuevo Testamento, y amemos de tal modo esta novedad que no temamos en aquella vejez. Ahora en esta carrera pasamos de las cosas viejas a las nuevas. El tránsito se ejecuta al deteriorarse las cosas externas y renovarse las internas. Mientras se destruye lo externo, páguese el tributo a la naturaleza, venga la muerte y renuévese todo esto con la resurrección [...]. Véase a mayor profundidad en San Agustín, "Enarraciones sobre los Salmos (1°). 38. Deprecación del justo atribulado. Sermón 8-9", en *Obras de San Agustín*, tomo XIX, edición preparada por el padre Balbino Martín Pérez, O.S.A., introducción general del padre José Morán O.S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 697-698.

⁴⁶⁴ Este parágrafo hace referencia, entre otras cosas, a la resurrección de Cristo: "Te sentaste sobre el trono, tú que juzgas equidad. Ya sea que el Hijo diga esto al Padre; porque dijo: *No tendrías potestad en mí si no te hubiera sido dada de lo alto*, refiriéndolo a la equidad del Padre y a los arcanos del Hijo, puesto que el juez de los hombres a Dios: *Te sentaste sobre el trono, tú que juzgas equidad*, llamando trono a su alma, siendo quizá su cuerpo la tierra, la cual se llamó escabel de sus pies, pues Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, sin mancha ni ruga, es decir, digna de conocer las cosas ocultas del Hijo, porque la introdujo el rey en su recámara: *te sentaste sobre el trono, tú que juzgas equidad*, porque resucitaste de entre los muertos y subiste al cielo y estás sentado a la diestra del Padre; en este caso, cualquier sentencia de estas que se elija con el fin de dar a conocer este versículo, ninguna sobrepasa la regla de la fe". Véase a mayor profundidad en San Agustín, "Enarraciones sobre los salmos (1°). 9. Dios, juez supremo, que juzga y castiga a las gentes y a los impíos de su pueblo. Sermón 6-7", en *ibid.*, p. 106.

⁴⁶⁵ En relación con la venida de Cristo para transmutar el pecado reflexiona así: "11. Lo que sigue después: *En quien todos pecaron*, está escrito con mucha cautela, exactitud y claridad. Porque si por pecado entiendes el que entró en el mundo por obra de un hombre en quien todos pecaron, cosa manifiesta es, ciertamente, que hay también pecados personales de que sólo son culpables quienes los cometen, diversos de este único con que todos pecaron, cuando todo el género humano estaba incluido en aquel único hombre. Y si se prefiere ver en la expresión *en quien todos pecaron*, no el pecado, sino aquel hombre único, de suerte que todos en aquel hombre único pecaron, todavía se gana en evidencia. Pues leemos que son justificados en Cristo todos los que en Él creen por la oculta comunicación e inspiración de la gracia espiritual, por la cual quienquiera que se une al Señor se hace un espíritu con El, aunque también los santos le imitan: ¿puede alegrarme de la Sagradas Escrituras expresiones semejantes cuando se habla de la imitación de los santos, si alguno se dice que ha sido justificado en San Pablo o San Pedro y algún otro que sobresalga en el pueblo de Dios con mucha autoridad? nicamente se dice que somos bendecidos en Abrahán, según está escrito: *En ti serán bendecidas todas las gentes*. Ni creo que alguno halle en los divinos libros que se diga que pecó o peca en el diablo, de los impíos y perversos que le imitan. Y habiendo asegurado esto el Apóstol del primer hombre, *en quien todos pecaron*, todavía se duda de la propagación del pecado, oponiendo no sé qué niebla de imitación". Véase a mayor profundidad en San Agustín, "Escritos antipelagianos (2°). *Tratados sobre la gracia (2°)*. I, 10, 11. Los méritos y perdón de los pecados. Capítulo X. Distinción entre el pecado actual y original", en *Obras completas de San Agustín*, tomo IX, primera versión en español, introducción y notas de los padres FR. Victorino Capanaga, O.R.S.A. y FR. Gregorio Erce, O.R.S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, p. 217.

hombres y animales escogidos. Piensa así que el arca representa a la Iglesia, una de las figuras de la ciudad de Dios, y que ésta se salva gracias a la intervención del hombre Cristo Jesús que estuvo entre Dios y los hombres.⁴⁶⁶

No obstante, es indispensable tener muy presente el papel conferido por Agustín al hombre como constructor de su propia historia en este proceso de salvación, pues como se dijo en líneas anteriores, al ejercer su libre albedrío puede o no dar al tiempo de su existencia un sentido último ligado a la eternidad, al fin sobrenatural que le es propio. Tal es la ambivalencia del tiempo humano, la que este pensador explica a lo largo de la historia de la humanidad en la que se irán formando las dos ciudades, la celestial y la terrena, en un universo de contrastes con el cual permanecerán mezcladas hasta llegar el día de su separación, alcanzado el Juicio Final.⁴⁶⁷ A continuación cabe establecer la relación que tienen las dos ciudades y poner énfasis en su desarrollo.

3.3.2 Episodio segundo. El desarrollo de las dos ciudades.

Agustín explica el desarrollo histórico de ambas ciudades, piensa que la ciudad celeste al provenir de Dios tiene una Historia Sagrada y esta idea lo conduce a revisar todos los textos sagrados a partir de los cuales se narra el origen, las vicisitudes temporales y su destino, para poder comprenderla. En contraste, para entender los elementos fundacionales de la ciudad terrena propone pensar en dos aspectos que supone le son inherentes: la pasión de gloria y la pasión de dominio. Puesto que al decir de este pensador esta historia terrenal versa sobre la guerra y el poder de los grandes imperios, desde las conquistas asirias de Nino, hijo de Belo, hasta el asalto de los godos a los muros de Roma.⁴⁶⁸

Ahora bien, valga indicar que es en el libro XV. *Las dos ciudades en la tierra* donde queda evidencia de la manera en que Agustín piensa la relación que tienen estas dos ciudades en la historia, así como su devenir paralelo. Efectivamente define dos grupos de humanidad con diferentes fines, la una predestinada a vivir siempre con Dios, la otra, condicionada a sufrir castigo eterno por el diablo. Y todo este tiempo o este siglo, afirma

⁴⁶⁶ San Agustín, "Segunda parte: *Pro christianis*. Cuarto volumen (XV-XVIII) Sobre el desarrollo de las dos ciudades. Libro XV. **Las dos ciudades en la tierra**. 26. *El arca mandada construir por Noé simboliza en todos sus detalles a Cristo y a la Iglesia*", en *op.cit.*, p. 379-380.

⁴⁶⁷ A continuación se destaca lo que Agustín afirma sobre la relación de la Ciudad de Dios con los santos: "Así como también la Ciudad de Dios, mientras peregrina en este mundo, contiene a algunos del número de aquellos que, estando unidos con ella por la comunión de los sacramentos, no se han de hallar con ella en la heredad eterna de los santos, que están ocultos e parte y en parte manifiestos y que, a una con los mismos enemigos, no vacilan en murmurar de Dios, cuyo sello ostentan, y que ora con ellos colman los teatros, ora con nosotros llenan las iglesias [35]". Véase a mayor profundidad en San Agustín, "Primera parte. Contra los paganos. Primer volumen (I-V). **Contra los paganos que adoran a los dioses por amor a esta vida temporal**. Libro I. **Defensa del Cristianismo**. 35. *Hay hijos de la Iglesia latentes entre los paganos y falsos cristianos dentro de la Iglesia*", en *ibid.*, p. 167.

⁴⁶⁸ San Agustín, "Segunda parte: *Pro christianis*. Cuarto volumen (XV-XVIII). Libro XV. **Las dos ciudades en la tierra**", en *ibid.*, p. 373.

Agustín, “es en el que desaparecen los que mueren y les suceden los que nacen constituye el desarrollo de ambas ciudades”.⁴⁶⁹

Como se mencionó con anterioridad, el nacimiento de Caín, primer hijo de Adán y Eva, representa la condición humana en sí misma, a la ciudad de los hombres, mientras que el de Abel, el segundo hijo, a la ciudad celeste.⁴⁷⁰ Así, según su interpretación, Dios hizo al hombre en un estado de vía para mostrarle que ha de partir de esa condición humana en la cual no debe permanecer; pero con el fin de evidenciarle a donde tiene que llegar para su progreso y estadía eterna. Supone además la convivencia en este mundo de las dos ciudades, de los dos tipos de humanidad, debido a que considera que los ciudadanos de la ciudad celeste nacen en la terrena como peregrinos.⁴⁷¹ Dicho de otro modo, para su peregrinación hasta que llegue el tiempo de su reino. Es entonces que los reunirá a todos, sin límites ya de tiempo, con su soberano, el Rey de los siglos.⁴⁷²

En última instancia para que tenga lugar la salvación eterna, y en ello insiste, el hombre debe de vivir en paz empero observa la dificultad de lograrla cuando la ciudad terrena se encuentra dividida la mayor parte del tiempo por diversos conflictos provenientes de la soberbia de subyugar a otros, y de una búsqueda ilimitada de poseer que solo la conduce a la desgracia y a victorias que llevan consigo la muerte.⁴⁷³

3.3.3 Episodio tercero. La Historia paralela de las dos ciudades.

Dentro de este episodio Agustín enfatiza la importancia de la tarea que realiza la Iglesia para su exaltación futura por medio de la humanidad presente. Busca llamar la atención sobre las difíciles condiciones en que ésta tiene que transmitir el mensaje de salvación en la ciudad terrena, entre calamidades y tentaciones, pues el hombre vive en un siglo perverso con la esperanza de alcanzar su último y auténtico consuelo.⁴⁷⁴

Hecha esta salvedad, recurre a una analogía para explicar que llegará un momento en que hombres malos y buenos sean separados aunque en el transcurso de su vida se encuentren mezclados. Acto seguido, imagina un mar en el que durante su trayecto nadan mezclados buenos y malos, sin embargo, al llegar a la orilla sufren una selección donde los buenos son separados de los malos para ser reunidos en el templo de Dios.⁴⁷⁵ Es claro que en esta analogía el mar representa el transcurrir de la vida temporal de los hombres, la orilla el fin del camino en la ciudad terrena, y el traslado a la vida eterna de los hombres que

⁴⁶⁹ *ibíd.*, p. 376.

⁴⁷⁰ *ídem.*

⁴⁷¹ *ibíd.*, p. 376-377.

⁴⁷² *ibíd.*, p. 377.

⁴⁷³ *ibíd.*, p. 378.

⁴⁷⁴ *ibíd.*, p. 381.

⁴⁷⁵ *ibíd.*, p. 382.

asumieron para sí mismos la salvación. Se vuelve a encontrar aquí la alusión a un transcurrir temporal con sentido, a la función de medio para lograr un fin salvífico, que la interpretación agustiniana brinda al tiempo.

Como parte del escenario de controversias que se viven entre las dos ciudades en esa vida paralela, refiere su reflexión a la defensa de la fe y de la Iglesia católica frente a los ataques de los herejes. Su defensa persigue hacer entender a los herejes que el mensaje de salvación por sus apóstoles y la difusión de la labor desempeñada por la Iglesia católica, no finalizó con la muerte de éstos, sino que fue transmitido a sus sucesores pese a las persecuciones, confirmado por toda clase de maravillas y portentos divinos;⁴⁷⁶ por ejemplo, distingue que fue el mismo Dios quien procuró la buena predicación del Evangelio y profetizó su cumplimiento en la profecía sobre "la ley y la palabra del Señor"⁴⁷⁷.

Con ello, se entiende entonces que tanto la profecía como los anuncios hechos por Cristo a sus discípulos después de resucitar para abrirles el entendimiento y facilitarles la comprensión de la *Sagrada Escritura*, propician, sin lugar a dudas, la difusión de la labor de la Iglesia y el contenido del Evangelio en todas las gentes y su propagación más allá de Jerusalén.⁴⁷⁸ Este esfuerzo por justificar el fortalecimiento de la fe católica frente a las disensiones de los herejes cristianos, argumenta que los enemigos de la Iglesia están manipulados por el Diablo, cegados por el error y depravados por alguna malicia, pero que su poder y sus doctrinas no la afectan sustancialmente sino sólo ponen a prueba su paciencia y su sabiduría.⁴⁷⁹

De tal suerte que la ciudad de Dios se encuentra protegida por una dualidad durante su transcurrir terrenal, tanto por la divina Providencia quien procura su prosperidad como por la adversidad, cuya presencia evita que la prosperidad la corrompa. Ambas prosperidad y adversidad conforman un contrapeso que la fortalece frente a situaciones adversas como el problema de los herejes cristianos a quienes considera ejércitos del diablo.⁴⁸⁰ En suma se puede deducir que gracias a sus diferencias estas dos ciudades de vidas paralelas, cuando se mezclan, generan un universo de contrastes, un choque continuo de dos visiones con sus avances y retrocesos los cuales van a configurar a la historia misma de la humanidad.

3.3.4 Episodio cuarto. Sobre el fin de las dos ciudades.

Tratar el fin de la ciudad terrenal y de la ciudad celestial le exigió enfocar su atención en la controversia filosófica sobre los supremos bienes y males, y el uso de argumentos racionales

⁴⁷⁶ *ibíd.*, p. 383.

⁴⁷⁷ También menciona lo siguiente: "De Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la palabra del Señor [Is. 2,3]". Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 382.

⁴⁷⁸ *ibíd.*, p. 383.

⁴⁷⁹ *ibíd.*, p. 384-385.

⁴⁸⁰ *ibíd.*, p. 385-386.

que le posibilitaran a los mortales arrojar luz en su presente vida infeliz para que tuvieran la posibilidad de desear el logro de su propia felicidad en una vida futura, no como una quimera sino como una esperanza concedida por Dios cuyo cumplimiento conducía a la verdadera felicidad.⁴⁸¹

Derivado de lo anterior, comienza a desarrollar entonces argumentos acerca de lo que entiende por el bien y el mal. Cuando se refiere al primero de ellos también denominado bien final o supremo, alude a algo que se va perfeccionando hasta su plenitud, mientras que por el segundo, al mal final o supremo infiere aquello por lo que se consume un daño.⁴⁸² Profundiza estas nociones valiéndose de las ideas sobre las virtudes naturales que Marco Varrón, filósofo de la época, trata en su obra *Sobre la Filosofía*. Entiende así que el placer que hace agregable el ejercicio de los sentidos corporales, la tranquilidad, su combinación y los principios básicos de la naturaleza tanto corpórea como espirituales se encuentran en todos los hombres, sin necesidad de que sean inculcadas por ningún maestro.⁴⁸³

Se vislumbra con esto que la crítica de Varrón no fue en vano ni coincidencia. Ésta le sirve para justificar que se les haya buscado enseñar por tantas doctrinas o sectas que al multiplicarse ni siquiera tenían una concepción diversa del bien último al que se debía aspirar y sistematizarse para su logro, de tal manera que difícilmente pueden ser consideradas como sistemas filosóficos.⁴⁸⁴ Crítica también dirigida a las propuestas hechas por los nuevos académicos al problema que planteaba la decisión de llevar una vida por el camino del bien, quienes, al tener como base la incertidumbre radical, llegaban al extremo de cuestionarse si había que dudar de la verdad intrínseca del bien que se mostraba asequible.⁴⁸⁵

En consecuencia, se explica por qué cuando se plantea la pregunta sobre qué sistema filosófico elegir para definir desde esta perspectiva el bien último del hombre, lo aborda desde la doctrina de los viejos académicos y se apoya en los razonamientos de Varrón que Antíoco de Ascalón reproduce, para quien la virtud es el arte de gobernar la vida y es en función de lograr esto que el hombre puede llegar a ser feliz.⁴⁸⁶ Dicha felicidad que se puede alcanzar individualmente pero también a un nivel colectivo y social –para todo el orbe– inclusive respecto del mismo universo. Sin embargo no toda vida es virtuosa, sino que lo es sólo cuando es bien llevada. La virtud como la memoria o la razón existe antes de toda enseñanza, y no hay enseñanza posible sin ella, y por tanto tampoco resulta posible la virtud como fruto del aprendizaje.⁴⁸⁷

⁴⁸¹ *ibíd.*, p. 390-391.

⁴⁸² *ibíd.*, p. 391.

⁴⁸³ *ibíd.*, p. 392.

⁴⁸⁴ *ibíd.*, p. 394.

⁴⁸⁵ *ibíd.*, p. 395.

⁴⁸⁶ *ibíd.*, p. 396-397.

⁴⁸⁷ *ibíd.*, p. 397.

En cambio entiende la vida eterna como el sumo bien e identifica a la muerte con el sumo mal. Determina que el hombre debe vivir ordenadamente de forma que consiga aquella y evite caer en tentaciones del mal, lo que puede buscar y alcanzar por medio de la fe.⁴⁸⁸ Enseguida se plantea la siguiente pregunta ¿Hasta qué punto es auténtica y total la percepción de la verdad en esta existencia carnal? Porque Agustín considera que el cuerpo y el alma se encuentran íntimamente relacionados, pero cuando predomina la parte carnal del cuerpo se puede perder la mente pensativa proveniente del alma.⁴⁸⁹

Entonces, si se quiere evitar este predominio hay que observar una conducta virtuosa. Se nota en esta parte de la obra el esfuerzo por brindar una orientación moral a la conducta del hombre, no como fin sino como medio para alcanzar el fin último, y en la que las virtudes son el primer bien necesario. Manifiesta que cuando las virtudes no son por naturaleza pueden aprehenderse mediante la educación, y las ubica de acuerdo con el papel que corresponde desempeñar a cada una de ellas. La templanza debe servir al hombre para luchar contra las pasiones carnales del cuerpo, mientras que la prudencia, por su parte, busca enseñarle que el mal está en caer en el pecado consintiendo las bajas pasiones, y el bien en no consentirlas para buscar evitarlas.⁴⁹⁰ Por último, respecto de la fortaleza, piensa que si bien es cierto que ésta participa de toda la sabiduría, también representa un testimonio irrefutable de los males humanos al sentirse obligada a tolerarlos con la paciencia.⁴⁹¹

El ejercicio de todas y cada una de estas virtudes requiere necesariamente, al decir de Agustín, de la ayuda de Dios pues el hombre por sí mismo es incapaz de vencer vicios y tentaciones. Aún más, no piensa posible que exista un hombre tan sabio que pueda hacer esto y alcanzar la felicidad mediante una sola victoria.⁴⁹² Explica esta sujeción del hombre a Dios, en atención al orden natural justo que da a cada uno lo que es suyo. En esa secuencia de ideas es propio del alma y de la carne someterse a Dios para proporcionar un lugar al hombre en su relación con Él, debido a que dicho sometimiento posibilita la participación

⁴⁸⁸ *ibíd.*, p. 399.

⁴⁸⁹ Considera que "los filósofos piensan que los bienes y males últimos se hallan en esta vida situando el sumo bien en el cuerpo o en el alma, o en ambos a la vez. Por decirlo más claro: en el placer, en la virtud o en ambos justamente; en los bienes primordiales de la naturaleza, en la virtud o en ambos. Han querido ser felices en esta tierra, y han buscado alcanzar por sí mismos la felicidad, cuando es imposible". Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 400.

⁴⁹⁰ *ibíd.*, p. 401-402.

⁴⁹¹ Para explicar la virtud de la fortaleza y alcanzar la felicidad, Agustín se pregunta sobre el suicidio del célebre Catón y se cuestiona a su pesar si: "¿El célebre Catón se suicidó por paciencia o más bien por su impaciencia? Piensa que nunca habría hecho lo que hizo si hubiera sabido soportar pacientemente la victoria de César. ¿Dónde está su fortaleza? Se rindió, sucumbió, fue derrotada hasta abandonar esta vida, hasta desertar, hasta huir de ella". Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 403.

⁴⁹² *ibíd.*, p. 401.

divina en su pensamiento.⁴⁹³ Participación que proporciona a este análisis una idea inicial de cómo piensa este sabio el modo de conocer del hombre.

Mientras tanto señala que se cae en un error al creer que la vida feliz se alcanza en medio de tanto mal, pero también se erra cuando se busca el suicidio para huir de éstos por horrendos que sean, porque interpreta que “el primer grito de la naturaleza humana: es mirar por sí mismo y huir instintivamente a la muerte; estimarse a sí mismo hasta el punto de desear con fuerte impulso continuar siendo un viviente y apetecer la unión de su alma con su cuerpo”⁴⁹⁴.

Esto lo lleva a plantearse con toda razón la siguiente pregunta sobre los males, ¿Qué tanta fuerza tendrán esos males que arrancan el instinto natural que nos lleva a evitar la muerte por todos los medios, con todas nuestras fuerzas, con todos nuestros impulsos? Son pues las virtudes verdaderas las cuales procuran la felicidad de la vida humana, tal y como sucede en la salvación mediante la esperanza del siglo futuro. Dicho de otro modo, la vida que ya pasó no tiene el mismo sentido que la que está por venir, cuya clave está en la esperanza. La salvación, fin de la historia y suprema felicidad, a diferencia de la felicidad quimérica sustentada por otros, no se posee como presente sino se le espera pacientemente como cosa futura.⁴⁹⁵

Por otro lado, Agustín proyecta también su reflexión sobre los aspectos colectivos de la vida en sociedad a la que considera necesaria pero llena de dificultades, entre las cuales ubica la diversidad de lenguas. No se debe olvidar que considera la paz como condición para que tenga lugar la salvación, por este motivo le preocupa el distanciamiento que provoca la variedad de lenguas porque impide que los hombres se comuniquen debidamente y expresen sus sentimientos.⁴⁹⁶ Sugiere así que en el caso de guerra sea el Estado dominante quien remedie este mal a través de la imposición de reglas y la colaboración de intérpretes, así como que los hombres sabios cumplan efectivamente su función de declarar la justicia o injusticia de la guerra con el enemigo a partir de su criterio del mal.⁴⁹⁷ Esta búsqueda de la paz final lo lleva a incursionar en las crueldades de la guerra

⁴⁹³ *ibid.*, p. 402.

⁴⁹⁴ *ibid.*, p. 404.

⁴⁹⁵ Según Agustín el hombre está cruzando cotidianamente en medio de males que debe de tolerar pacientemente hasta que llegue a los bienes aquellos donde todo será un gozo inefable, donde nada existirá que deba soportar. Así menciona: “Una tal salvación que tendrá lugar en el siglo futuro será precisamente la suprema felicidad”. La cual, inmediatamente, contrapone a las ideas de los filósofos que al negar dicha felicidad intentan fabricarse una felicidad quimérica sirviéndose de una virtud tanto más falseada cuanto más llena de orgullo. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 405.

⁴⁹⁶ Hace esta reflexión porque busca encontrar soluciones a los problemas de comunicación que impiden a los hombres vivir en paz y estima que los dividen, sobre todo, porque dificultan la salvación. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 407-408.

⁴⁹⁷ Propone se impongan reglas desde el Estado dominador que implante su yugo, su propia lengua a las naciones sometidas mediante tratados de paz, de manera que no falten y haya abundancia de intérpretes. Y en cuanto a las guerras justas piensa que si en realidad parten de la justicia, no debían haber emprendido dicha

y en las preocupaciones que generan a los hombres. Esfuerzo con el cual termina por considerar que todos desean vivir en paz con los suyos, aunque quieran imponer su propia voluntad. Incluso cuando un bando gana sobre otro, una vez sometidos, el primer bando busca imponerles sus propias leyes de paz.⁴⁹⁸

Después de reconocer en el hombre esta preocupación natural por la paz, se da a la tarea de definir distintos tipos de paz. En el caso concreto interesa se tenga presente fundamentalmente su alusión a los modos de paz que traten los aspectos colectivos y faciliten entender las diferencias existentes entre las dos ciudades.⁴⁹⁹ En virtud de ello, destaca algunas nociones como la de ley y orden que se propone explicar por medio de las dos ciudades, terrestre y celeste, pues considera que quien domina debe velar por el funcionamiento de la sociedad humana. Asevera que la función de las realidades temporales es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena, puesto que el logro de la celeste se encuentra enfocado en la paz eterna.⁵⁰⁰

Ahora bien, confiere a Dios el carácter de supremo legislador y ordenador ya que, en virtud de ser el creador de todo, nada puede sustraerse a sus leyes que regulan la paz universal.⁵⁰¹ Esto significa que todo se sujeta a dicho orden si se busca encontrar la paz. De esta manera desde la perspectiva interna del hombre, alma racional e irracional deben sujetar a ese orden pensamiento, acción, apetencias y obedecer según lo que dicta la fe. Desde el ámbito colectivo la citada sujeción se manifiesta en la concordia ordenada de los que deben mandar y obedecer. Así, la paz de la ciudad terrena es para él la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos, y por su parte, la paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y armoniosa en el mutuo goce de Dios.⁵⁰²

Dicha ambivalencia le permite establecer que la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden, y ese orden, se refleja en la distribución de los bienes. Si el hombre actúa en forma recta en el uso de los bienes terrenos para buscar la paz terrena, recibirá bienes más abundantes y mejores tales como: la paz de la inmortalidad, una vida eterna con el fin de gozar de Dios y del prójimo; sin embargo, quien abuse de ellos para cumplir sus propósitos individuales los perderá inmediatamente. Lo relevante en este punto es indicar que el hombre no puede huir del poder ordenador ni sustraerse de la justicia de Dios, la cual pone orden con el castigo.⁵⁰³

guerra si hay un hombre sabio detrás de ellas. Pues la función de éste, es declarar la justicia o injusticia de la guerra con el enemigo a partir de su criterio del mal. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 408-409.

⁴⁹⁸ *ibíd.*, p. 410.

⁴⁹⁹ *ibíd.*, p. 414.

⁵⁰⁰ *ibíd.*, p. 416.

⁵⁰¹ *ibíd.*, p. 413.

⁵⁰² *ibíd.*, p. 414.

⁵⁰³ Sostiene que existen naturalezas en las que no hay mal alguno e incluso en las que no puede haberlo. En cambio, considera que no puede darse una naturaleza que esté ausente de todo bien. De la misma manera,

Para comprender cómo piensa que el hombre recibe el conocimiento que lo lleva a estar consciente de estos bienes superiores, recurre a explicar su modo de conocerlos al señalar que el hombre a diferencia de los animales o bestias:

[...] está dotado de un alma racional, todo aquello que de común tiene con las bestias lo somete a la paz del alma racional, y de esta forma primero percibe algo con su inteligencia, y luego obra en consecuencia con ello, de manera que haya un orden armónico entre pensamiento y acción, que es lo que hemos llamado paz del alma racional. Para lograrlo debe aspirar a sentirse libre del impedimento del dolor, de la turbación del deseo y de la corrupción de la muerte. Así, cuando haya conocido algo conveniente, sabrá adaptar su vida y su conducta a este conocimiento.⁵⁰⁴

Sin embargo, la inteligencia humana se encuentra limitada y para evitar que al investigar la verdad caiga en algún error detestable, el hombre necesita que Dios le enseñe. De esta forma, al acatar su enseñanza tendrá certeza y con ayuda de la fe ordenada a la ley eterna se sentirá libre durante su peregrinación hacia el Señor.⁵⁰⁵

Las consideraciones anteriores muestran que en la concepción agustiniana Dios actúa como maestro, y es quién se encarga de enseñar al hombre dos preceptos fundamentales: el amor a Él y al prójimo, ya que la paz solo puede lograrse si éstos se cumplen. Es por esto que debe amar al prójimo como a sí mismo, procurar que también su prójimo ame a Dios, y observar una conducta apegada a un orden por el que no se cause mal alguno a nadie y ayudar a todo el que sea posible.⁵⁰⁶

Por consiguiente, corresponden al hombre una serie de responsabilidades con los suyos entre las que destacan, la primera derivada de su preocupación por el cuidado del prójimo, lo que le es propicio en virtud del orden natural o de la misma vida social humana. La segunda en relación con la anterior, es la que nace del hogar, es decir, de la armonía ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. Sugiere que manden aquellos que se preocupan y obedezcan los que son objeto de esa preocupación, aunque en la casa del justo suceda lo contrario debido a que en la vida según la fe, hasta los que mandan están al servicio de quienes obedecen o son mandados.⁵⁰⁷

La necesidad de obedecer ese orden natural proviene tanto del designio de Dios y de su justicia, como de una regulación prevista en ley que impide sea perturbado. Entiende que Dios no creó al hombre para dominar al otro hombre sino a las bestias, pero justifica se castigue la violación de ese orden por el pecado con la esclavitud.⁵⁰⁸ En otras palabras, como el orden natural debe ser obedecido, resulta indispensable ejercer un justo derecho de

entiende que el diablo no es malo por naturaleza sino ha sido su perversidad lo que lo hizo malo. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 415-416.

⁵⁰⁴ *ibíd.*, p. 417.

⁵⁰⁵ *idem.*

⁵⁰⁶ *ibíd.*, p. 417-418.

⁵⁰⁷ *ibíd.*, p. 418.

⁵⁰⁸ *ibíd.*, p. 419-420.

dominio para que esto tenga lugar. Y es en la familia, como principio de su género, en donde se debe iniciar tal ejercicio con el padre de familia quién, con apoyo en las leyes, deberá armonizar la convivencia desde el mandar y obedecer, propiciar la paz doméstica para que ésta se ordene a la paz ciudadana.⁵⁰⁹

Como parte de este tema es oportuno además realizar una precisión respecto de las aspiraciones de las sociedades de las dos ciudades, la celestial y la terrena. La familia humana que no vive de la fe busca la paz terrena en los bienes y ventajas de esta vida temporal, en cambio aquella cuya vida está regulada por la fe está a la espera de los bienes eternos prometidos para el futuro. Por tanto sus aspiraciones difieren, pues la primera busca la paz terrena y la armonía bien ordenada al mando y obediencia los que dependen necesariamente de las voluntades humanas.⁵¹⁰ Entretanto la segunda, aunque también tiene necesidad de esa paz y obedece las leyes de la ciudad terrena promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria, está en espera de una paz que no depende de las voluntades humanas sino de Dios y que le dará la redención celestial.⁵¹¹

Agustín suele recalcar estas diferencias porque busca hacer evidente que la realidad de la ciudad terrena, con su diversidad de dioses y las divisiones que establece, es mucho más compleja que la de la ciudad celeste, en la cual no hay tales complejidades pues sólo Dios que convoca a ciudadanos de toda clase sin preocuparse por su raza o sus costumbres.⁵¹²

Menciona también que el tiempo de espera para que tenga lugar la transformación de la vida mortal en espiritual y absolutamente vital, es para el santo una vida feliz porque la basa en su esperanza en la vida eterna que tendrá cuando haya llegado su destino.⁵¹³ Mientras que para quien carece de tal esperanza la vida resulta de una engañosa felicidad. Finalmente llegado a su destino el cuerpo del hombre no será ya un cuerpo animal sino un cuerpo espiritual, libre de toda necesidad: con base en la fe y la justicia.⁵¹⁴

Otra preocupación de Agustín radica en la justicia y en la manera en que el Estado debe aplicarla y para entender esto consulta la obra de Cicerón, particularmente las definiciones de Escipión, es así que reconoce que no hay pueblo cuya empresa pueda llamarse Estado si no hay justicia. Para que la empresa de ese pueblo sea justa considera requiere guiarse por las verdaderas virtudes y por la verdadera religión.⁵¹⁵ De acuerdo con lo

⁵⁰⁹ *ibíd.*, p. 421.

⁵¹⁰ *ibíd.*, p. 422.

⁵¹¹ *ibíd.*, p. 423.

⁵¹² *ibíd.*, p. 423-424.

⁵¹³ *ibíd.*, p. 425.

⁵¹⁴ *ibíd.*, p. 425-426.

⁵¹⁵ Este autor concibe que la historia es testigo de los intereses que este pueblo tuvo en sus primeros tiempos y en etapas posteriores; de la conducta que le arrastró a rebeliones cruentas junto con las guerras sociales y civiles, rompiendo y corrompiendo lo que es concordia que es considerada la salud del pueblo". Finaliza diciendo que así como considera un Estado a Roma, también existen Atenas, Egipto, el Imperio Asirio, Babilonia, estados griegos, entre muchos otros. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 429-430.

que piensa Agustín, por más dominio que ejerza el hombre sobre el alma y el cuerpo y de su razón sobre las pasiones, si ambas no se encuentran sometidas a Dios, no es recto en modo alguno el dominio que tiene sobre éstas.⁵¹⁶ Enrama esta reflexión, desde luego, para ejemplificar el sentido de la conducta del pueblo romano: “la conducta que arrastró al pueblo romano a rebeliones cruentas, a guerras sociales y civiles que rompieron su concordia, y por ende, afectaron su salud”⁵¹⁷.

Después de atender cuidadosamente a estas observaciones enfoca su atención en el Juicio Final y en el destino que correrán los impíos después de la muerte. Entonces piensa que aguarda una eterna desgracia, también llamada muerte segunda, porque estima que allí ni se puede decir que el alma esté viva o separada, como está de la vida de Dios, ni tampoco se puede decir que lo esté el cuerpo atenazado por eternos tormentos. De ahí la importancia de la muerte segunda que será más atroz que la primera, puesto que no podrá terminar con la muerte.⁵¹⁸ Sin embargo, para llegar a ello tanto unos como otros deben pasar por el Juicio Final.⁵¹⁹ Todas las reflexiones efectuadas anteriormente revelan la importancia que concede Agustín a la conducta que debe observar el hombre para salvarse.

3.3.5 Episodio quinto. El Juicio Final.

Es en su libro XX donde dirige su atención al Juicio Final y lo retoma, justamente, para explicarse si siempre la figura de Dios ha participado como juez en toda la historia del hombre.⁵²⁰ Es decir, cabría preguntárselo de otra manera ¿Dios, ha cumplido siempre ese papel dentro de la historia del hombre? Para ello menciona que abordará este tema de los juicios a partir del último de ellos, aquel en que Cristo ha de venir del cielo para juzgar a los vivos y muertos. Propiamente llamado día del juicio en el cual se podrá vislumbrar la felicidad de los buenos frente a la desgracia de los malos.⁵²¹ Piensa que Dios, al confirmar su presencia como juez contra los impíos y descreídos, funda un sólido cimiento sobre los testimonios divinos y señala:

[...] que Cristo ha de venir desde el cielo a juzgar a vivos y muertos; a esto le llamamos desde el día último del juicio divino, es decir, el tiempo final. Desconocemos cuántos días durará ese juicio. Suelen tener por costumbre las Santas Escrituras usar el término “día” en lugar de “tiempo”, como sabe cualquiera que las haya leído con atención. Nosotros al citar el día del juicio, añadimos “último” o “final”, puesto que también ahora juzga Dios, y ha juzgado desde

⁵¹⁶ *ídem*.

⁵¹⁷ Agustín señala que las ciudades de los impíos carecen de la auténtica justicia; en general a los rebeldes, como son a la autoridad de Dios, les manda no ofrecer sacrificios más que a Él y que su alma sea dueña del cuerpo y la razón para lograr el control de los vicios de una manera justa y constante. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 429.

⁵¹⁸ *ibíd.*, p. 433.

⁵¹⁹ *ibíd.*, p. 434.

⁵²⁰ *ibíd.*, p. 436.

⁵²¹ *ibíd.*, p. 437.

el comienzo del género humano, excluyendo del paraíso y separando del árbol de la vida a los primeros hombres, reos de un gran pecado.⁵²²

En ese sentido toca el tema de las dos resurrecciones para definir las e indica que la primera de ellas, la de las almas y misericordia, tiene lugar ahora y se origina como resultado de la impiedad y los pecados. No obstante, si llegado el momento los hombres afectados por esta muerte escuchan la voz del hijo de Dios, tendrán vida después de la muerte.⁵²³

Dicho de otro modo, todo hombre que reciba la muerte por sus pecados ya sea el pecado original o los que haya acumulado, al creer en Él como rehabilitador del culpable puede tener parte en la primera resurrección, la de las almas que tiene lugar con el Bautismo. Respecto de la segunda en cambio, la de los cuerpos, tendrán parte bienaventurados y desgraciados, además de constituir una resurrección de justicia.⁵²⁴

Conforme a la interpretación de este pensador, la primera resurrección se constituye como presupuesto de la segunda. Lo que significa que quién sea culpable y no rehabilite su alma a partir de la creencia en Dios así como de haber mantenido su práctica, no podrá acceder a la resurrección de los cuerpos y mucho menos librarse de su condena⁵²⁵ en el Juicio Final, ni tampoco de su precipitación a la muerte segunda. Empero los que hayan llegado a la beatitud eterna, serán conducidos a una vida que no conoce la muerte y esto sucederá al final de los siglos.⁵²⁶

Apenas consumado el Juicio Final sobrevendrá el llamado milenio que alude al reinado de los santos con Cristo, es decir, al reinado eterno en el cual el diablo estará encadenado. Como este periodo comprende la primera venida de Cristo, Agustín piensa que se deben distinguir dos maneras de entender el reino de los cielos: la primera donde se encuentran estas dos clases de personas, el que no cumple lo que enseña y quien sí lo practica, y entiende que estas dos clases de personas son las que constituyen a la Iglesia en la actualidad, son su presente; y la segunda se refiere a quienes cumplan los preceptos que integrarán a la Iglesia, empresas que se llevarán a cabo cuando ya no exista el mal, es decir, en un futuro.⁵²⁷

⁵²² *ibíd.*, p. 436.

⁵²³ *ibíd.*, p. 437.

⁵²⁴ *ibíd.*, p. 439.

⁵²⁵ Entiende que en esta primera resurrección por la que se pasa de la muerte a la vida, no se incurre en condenación a partir de un juicio. Por lo tanto, quien quiera verse libre de condena en la segunda resurrección que resucite en la primera; y a esta muerte que sucederá después de la segunda resurrección, la de los cuerpos, serán precipitados quienes no resuciten en la primera, la de las almas. Porque no todos tendrán vida. La vida que por ser bienaventurada, es la que merece tal nombre. Es decir, los que no tendrán vida porque morirán con la segunda muerte. Practicaron el mal porque han vivido mal y, han vivido mal, debido a que no han resucitado en la primera resurrección, la que tiene lugar ahora, o quizás no se mantuvieron hasta el final en esa nueva vida adquirida. Véase a mayor profundidad en *ídem*.

⁵²⁶ En este apartado Agustín menciona lo que considera el apóstol Juan respecto de las dos resurrecciones y, particularmente, afirma que en su escrito sobre el Apocalipsis no han llegado a comprender la primera resurrección, hasta el grado de deformarla. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 440.

⁵²⁷ *ibíd.*, p. 444-446.

La Iglesia representa tanto al reino de Cristo como de los cielos, además de que establece que los santos reinan con Cristo y con quienes viven en su reino,⁵²⁸ y contempla su actividad, idea de suma importancia, dentro de los acontecimientos narrados dentro de estos mil años.⁵²⁹ Dicho lo anterior, para los impíos que fingen ser cristianos que actúan contra la ciudad de Dios y acarrear cizaña contra la Iglesia, supone que por no vivir la vida que debían haber vivido, cuando tenga lugar la segunda resurrección se levantarán para ser juzgados y enviados a la segunda muerte, razonamiento que aplica también a todo aquél que en el periodo que comprende esos mil años no haya escuchado la voz de Cristo.⁵³⁰

Quedan claras en este punto las consecuencias que Agustín atribuye al ejercicio del libre albedrío, a partir de las cuales el hombre puede decidir o no transformar el tiempo de su vida en un medio de salvación, así como a experimentar un tipo de apertura al amor de Cristo y a su promesa de salvación. Pero si por su apego a los bienes materiales decide no hacerlo su transitar en el mundo carecería de un sentido superior, de la misma manera que perdería la esperanza de salvarse y daría como resultado la muerte de su cuerpo y la de su alma.⁵³¹

Agustín describe la última persecución que sufrirá la Iglesia pasados estos mil años, la que se suscitará cuando se suelte satanás para engañar a las naciones situadas en los cuatro ángulos de la tierra. Persecución que asimismo mostrará la capacidad de la santa Iglesia para soportarla, y en la que se desarrollará la lucha entre la ciudad entera de Cristo perseguida por la entera ciudad del diablo, sin que haya un rincón de paz en ambas sobre toda su extensión.⁵³² Sólo que debido a su origen celestial, al crecimiento espiritual⁵³³ de sus ciudadanos orientado por la gracia de Dios, la ciudad de Dios no será abandonada por éste y logrará sobrellevar sus expectativas.⁵³⁴

Consecuentemente del juicio de Dios que será el último realizado por su Hijo, Jesucristo, la claridad de esta ciudad aparecerá tan intensa y tan nueva como donación de Dios que no quedará rastro de su vejez y la muerte se ausentará de la ciudad terrena. Acontecimiento que Agustín describe con la siguientes palabras: “Él enjuagará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto, ni siquiera dolor alguno”⁵³⁵, enunciado que refleja la

⁵²⁸ *idem*.

⁵²⁹ *ibid.*, p. 447.

⁵³⁰ *ibid.*, p. 448.

⁵³¹ *ibid.*, p. 449.

⁵³² *ibid.*, p. 449-450.

⁵³³ Para entender la glorificación de la Iglesia después del fin de los tiempos, Agustín insiste en que resulta necesario pensarla a partir del descenso del cielo de la ciudad de Dios a la tierra; ya que es por medio de la gracia que Dios la ha conformado. Es decir, pronuncia que “desde el comienzo de su existencia descendió de los cielos y es, a partir de entonces que durante el tiempo de este mundo, en la tierra, que sus moradores van a poder crecer por medio la gracia de Dios que vino de arriba para consolidarse a través del baño de la regeneración junto con la eficacia del Espíritu Santo”. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 452.

⁵³⁴ *ibid.*, p. 451.

⁵³⁵ *ibid.*, p. 451-452.

concepción de este pensador de un siglo futuro representado con la inmortalidad, la eternidad de los santos y la ausencia de las miserias.⁵³⁶

3.3.6 Episodio sexto. El fin de la ciudad terrena: el infierno.

Dentro de las consideraciones vertidas en el episodio sexto destaca la que prevé como fin de la ciudad terrena el infierno por encontrarse fuera de la gracia del salvador. Concibe, asimismo, como su destino un eterno suplicio por haber destruido un bien eterno, la confianza depositada por Dios al crearla, y no haber sido capaz de dimensionar la enormidad del crimen cometido con el pecado original. De esta forma Agustín entiende así que cuanto más el hombre disfrutaba de Dios, tanto más enorme fue su impiedad al abandonarlo, cuestión que lo llevó a hacerse acreedor a un mal eterno.⁵³⁷ Acto cuyo planteamiento representa que todo el género humano se convirtiera en una masa condenada para quedar distribuido en dos grupos fundamentales: uno capaz de brillar con el poder de la gracia misericordiosa, y el otro por su parte, con el de la justicia vindicativa.⁵³⁸

Aquella gracia que redime al hombre de las profundidades del mal tiene sentido siempre y cuando se le conciba en aras de la renovación del mundo. Agustín menciona que fue gracias a que Cristo asumió la naturaleza del hombre, sin perder su divinidad, que el hombre pudo transmutar su muerte en vida eterna, se estableció el camino para su perfección, mejoró la participación de su ser inmortal y santo y se deshizo de su estancia en el pecado y la muerte.⁵³⁹ Lo que desde la teoría del ser manejada por Agustín esta metáfora expresa su apego cada vez mayor al ser de las cosas, a su esencia y su renuncia a una temporalidad sin sentido.

Al decir de Agustín en la ciudad terrena la observancia de mandamientos y leyes resulta difícil en las primeras etapas de la vida del hombre debido a su falta de maduración, pero llegada ésta, debe emprender la guerra contra los vicios y luchar con bravura para no caer en pecados dignos de condenación, porque muchas veces se encuentran arraigados. Sin embargo explica se requiere del auxilio del Espíritu para triunfar sobre el vicio, ya que la victoria solo puede conseguirse a través del amor divino surgido del Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús.⁵⁴⁰

⁵³⁶ *ibíd.*, p. 452.

⁵³⁷ *ibíd.*, p. 454.

⁵³⁸ A partir del cual el primer reo fue castigado junto con toda su raza, que al mismo tiempo se hallaba en él como si estuviera en su raíz. Lo que llevaría a pensar que nadie se vería libre de este suplicio -merecido y justo- más que por una misericordia e inmerecida gracia. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 454-455.

⁵³⁹ *ibíd.*, p. 455.

⁵⁴⁰ Empero, valga profundizar en que Agustín deja claro un punto respecto de las penas expiatorias: "En cuanto a las penas expiatorias, nadie piense en su existencia si no es antes del último y temible juicio. Lo que sí se debe afirmar es que el fuego eterno será más doloroso para unos y más ligero para otros, según los méritos, malos por supuesto, de cada condenado, se aporque el ardor varíe en proporción al castigo merecido, sea

3.3.7 Episodio séptimo. El fin de la ciudad de Dios: la felicidad eterna.

Cuando trata el episodio séptimo contenido en su libro XXII sobre el fin de la ciudad de Dios y la felicidad eterna, Agustín dedica unas líneas para explicar la creación de los ángeles y de los hombres. Una creación del mundo integrada por seres buenos –de espíritus inteligibles– que se encuentran unidos en sociedad y representan la ciudad celeste. A los cuales dotó de racionalidad y libre albedrío para que decidieran conscientemente su permanencia en ella, pero fue la soberbia de querer bastarse a sí mismos el motivo por el que abandonaron la luz de su propio Dios.⁵⁴¹ Abandono considerado por Dios como un indicio de mayor poder y más perfección sacra –bien de los males–, y que este pecado era un testimonio de que la naturaleza fue creada buena. Tuvo la misma consideración respecto del hombre a sabiendas de que habría de pecar y abandonarlo, por lo que no le retiró el libre albedrío para que tuviera oportunidad de salir de dicho mal.⁵⁴²

En este punto habla de la ley de Dios con el objeto de que los hombres entiendan el lugar que les corresponde en la relación frente a Él y guíen su conducta por una actitud de búsqueda de la justicia, porque según entiende la voluntad divina pretende fines y metas justas y buenas para el género humano, y provoca en el hombre una inclinación por su búsqueda.⁵⁴³ Para ello propone que los santos al servicio de Dios tengan la voluntad santa inspirada por Él mismo, pues es quien por medio del Espíritu Santo causa en ellos esa voluntad de guía y de oración; de esa manera, cuando los santos quieren y ruegan por la salvación de los hombres, significa que Dios les dispuso esa tarea de oración. Una voluntad y presencia eternas, capaz de hacer en el cielo y en la tierra cuanto ha querido, no sólo respecto de las cosas pasadas o presentes sino también las futuras. Pero mientras llega el tiempo de que suceda lo que decidió sobre los hombres, y que supo de antemano y dispuso antes del inicio de los tiempos, en este momento de la larga espera, cobra importancia la búsqueda del sentido de la eternidad por medio de sus enseñanzas.⁵⁴⁴

Un tema más que atañe a la reflexión de Agustín es el de la resurrección de los muertos en la naturaleza de los cuerpos cuando se hallen descompuestos, porque no admite que en su resucitación y vuelta a la vida, no pueda la omnipotencia del Creador restablecer las partes que los componen. Concibe que en la resurrección de la carne el tamaño de los cuerpos tendrá para siempre las proporciones que tenía la exigencia corporal de una

porque, aun con una misma fuerza, no perciban todos la misma tortura". Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 458.

⁵⁴¹ *ibid.*, p. 458-459.

⁵⁴² *ibid.*, p. 459-460.

⁵⁴³ *ibid.*, p. 461.

⁵⁴⁴ *ibid.*, p. 462.

juventud perfecta o perfeccionada, conservada la debida belleza en las proporciones de todos los miembros.⁵⁴⁵

Por añadidura, a este problema agrega también la reflexión sobre la novedad del cuerpo espiritual en que se tocará la carne de los santos, para que se les restituya cuanto perdieron los cuerpos en vida o en el sepulcro después de la muerte, y junto con ello, lo que quedó en el sepulcro resucitará trocado de la vetustez del cuerpo animal en la novedad del cuerpo espiritual, revivido de incorrupción e inmortalidad.⁵⁴⁶

Trata a continuación el tema de la felicidad eterna de la ciudad de Dios, que compone uno de los más importantes argumentos de su interpretación porque forma parte del fin sobrenatural del hombre. Efectivamente, según él considera, todos los miembros y partes internas del cuerpo incorruptible que ahora se ve desempeñando varias funciones, se ocuparán solamente de la alabanza a Dios porque no existirá ya necesidad alguna sino únicamente felicidad plena.⁵⁴⁷

En este ambiente de felicidad latente dejarán de existir luchas entre cuerpo y espíritu, más habrá verdadera gloria donde nadie será alabado por error o adulación alguna; no se dará el honor a ningún indigno sino solamente al digno; habrá paz verdadera donde nadie sufrirá contrariedad alguna. Se premiará la virtud al que dio virtud como enseñanza de vida y de acciones, también aquella ciudad celestial verá en sí el inmenso bien de que ningún inferior envidiará a otro que esté más alto, de la misma manera que no envidiarán los ángeles a los arcángeles, como a continuación se destaca: "uno tendrá un bien inferior al otro, y se contentará con su bien sin ambicionar otro mayor"⁵⁴⁸, y se verá fortalecido el libre albedrío de los bienaventurados porque no se sentirá ya la atracción del pecado.⁵⁴⁹

Posteriormente, plantea con claridad que aunque el hombre recordará todos los males que cometió en su vida terrena, se olvidará totalmente de su sensación de lo real, a excepción de dos sensaciones muy importantes, el poder de la mente que lo descubre, y la otra, la experiencia de los sentidos que los soporta.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ *ibid.*, p. 463-464.

⁵⁴⁶ *ibid.*, p. 465.

⁵⁴⁷ *ibid.*, p. 466.

⁵⁴⁸ *ibid.*, p. 467.

⁵⁴⁹ Para adentrarse en este punto se puede establecer que pugnará porque los bienaventurados tengan libre albedrío por el hecho de no sentir el atractivo del pecado; es decir, será más libre este albedrío cuanto más liberado se vea, desde el placer del pecado hasta alcanzar el deleite indeclinable de no pecar. A diferencia del tipo de albedrío que se le dio al hombre cuando fue creado, donde existía la posibilidad tanto de pecar como de no pecar y por lo tanto, de acuerdo a las posibilidades de la naturaleza otorgadas por Dios, éste se haya inclinado por la primera de ellas. Véase a mayor profundidad en *ibid.*, p. 468.

⁵⁵⁰ Agustín considera, en este apartado, que de una manera se conocen todos los vicios por la ciencia del sabio y de otra, por medio de la vida pésima del necio. Véase a mayor profundidad en *idem*. Por su parte, también propone que hay dos maneras de olvidarse de los males: la primera donde se olvida el instruido y el sabio, y la segunda respecto del que los ha experimentado y sufrido, que también se divide en dos. Una descuidando su ciencia, y la otra, al verse libre de la miseria. Esta última forma de olvidar es la que tienen los santos cuando no

Según Agustín llegado el día séptimo, allí con tranquilidad se verá que Él mismo es Dios y se podrán observar las obras buenas del hombre con el objeto de que se le reconozcan y haya goce y disfrute del último sábado; así puede el hombre conocer esto en su perfecto estado de reposo y vislumbrar que Él mismo es Dios.⁵⁵¹

Para concluir estas reflexiones se debe indicar que en su libro XXII de *La Ciudad de Dios* propone una periodización en edades que se asemeja a los días de acuerdo con los episodios de las Escrituras, periodización que se destaca a continuación:

Si el número de edades, como el de días, se computa según periodos de tiempo que parecen expresados en las Escrituras, aparece ese reposo sabático con más claridad, puesto que resulta el séptimo. La primera edad, como el día primero, sería desde Adán hasta el diluvio, la segunda, desde el diluvio hasta Abraham, no de la misma duración, sino contando por el número de generaciones, pues que encontramos diez. Desde aquí ya, según lo cuenta el Evangelio de Mateo, siguen tres edades hasta la venida de Cristo, cada una de las cuales se desarrolla a través de catorce generaciones: la primera de esas edades se extiende hasta Abraham hasta David; la segunda, desde David a la trasmigración de Babilonia; la tercera, desde entonces hasta el nacimiento de Cristo según la carne.⁵⁵²

Finalmente de esta periodización importa destacar la sexta edad, cuyo desarrollo piensa en el presente sin poder determinar el número de generaciones que la constituyen porque tal y como menciona Agustín y se ha puntualizado, cuando trata el tema de la Ascensión en el apartado siguiente de los Hechos de los Apóstoles, “no le toca al hombre conocer los tiempos que el Padre ha reservado a su autoridad”⁵⁵³; sin embargo, después de esta etapa viene el descanso del Señor conforme se establece en el día séptimo, y con Él, el del hombre.⁵⁵⁴

se acuerdan de sus males ya que, a diferencia del hombre, éstos se borrarán de sus sentidos. Véase a mayor profundidad en *ibíd.*, p. 469.

⁵⁵¹ *ibíd.*, p. 470.

⁵⁵² *ídem.*

⁵⁵³ Hc., 1:7. Véase a mayor profundidad en *ídem.*

⁵⁵⁴ *ídem.*

REFLEXIONES FINALES |

REFLEXIONES FINALES

147

Abordar la noción de tiempo histórico de Agustín desde la perspectiva de la historia intelectual posibilitó situar a este pensador como un intelectual o sabio de su época, pues como se mostró en el desarrollo de esta investigación, poseía una actitud crítica que lo condujo a cambiar sus propias ideas, ideas que estaban presentes en la época acerca del bien y del mal, de la relación con Dios, y fundamentalmente las relativas al modo o forma en que el hombre participaba en el proceso de conocimiento.

Esta actitud aunada a su pretensión de alcanzar el conocimiento universal y a una búsqueda de la verdad que inició desde que estudió retórica con algunos de los libros de Cicerón, como el *Hortensio*, y mantuvo a lo largo de su vida cuando incursionó en las concepciones de diversas sectas como la de los maniqueos o en corrientes de pensamiento como el neoplatonismo y el cristianismo, lo llevaron a estructurar su propia idea acerca de la forma en que el hombre podía percibir el tiempo y a elaborar una noción de tiempo histórico, la cual tradujo una ruptura con las concepciones predominantes aceptadas hasta entonces que consideraban al tiempo como un proceso cíclico, e instaló una concepción encargada de interpretar la sucesión de los hechos a partir de dos ideas fundamentales: la idea de una espera y la idea de la muerte, representada en la finitud natural del hombre.

Aún más, el conocimiento adquirido por Agustín de Hipona como estudiante, después como rétor y posteriormente como obispo, lo situó en una posición de ventaja y le posibilitó influir en la toma de decisiones. No se debe olvidar que al ser obispo formaba parte del aparato político de la Roma imperial y que hacia los siglos IV y V después de JC. la Iglesia católica tendía a adaptarse, a fortalecerse y a mantener vigentes en distintas discusiones los temas teológicos.

Visto el actuar de Agustín desde la circunstancia a la que debía enfrentarse cotidianamente, es decir participar de ella, se pudieron identificar además algunos hechos que tuvieron en él decisiva influencia y que, sin lugar a dudas, formaron parte de su toma de decisiones. Como lo fueron, por ejemplo, la muerte de su hijo, las enseñanzas de su maestro Ambrosio, la influencia de las obras de Plotino, sobre todo, porque gracias a su estudio pudo incorporar la interpretación del ser de Platón que relacionó directamente con la reflexión para concebir el tiempo histórico partiendo de su transcurrir. Así como parte del proceso que condujo a la caída del Imperio Romano, fundamentalmente, algunos de los problemas que la provocaron, entre otros, las pugnas entre los paganos y los cristianos.

Dicho lo anterior, la revisión de sus obras *Confesiones* y *La Ciudad de Dios* permitió constatar la existencia de una conciencia histórica en Agustín, pues vio en el tiempo un fenómeno que exigía la atención del alma a la que ubicó continuamente en un triple movimiento la atención, la memoria y la expectación, movimiento que le permitió la clasificación del tiempo en presente, pasado y futuro. En ese entendido interpretó a la naturaleza humana con la capacidad de percibir y comprender el tiempo, acto seguido tuvo la conciencia de pensarse él mismo un ser temporal y por ende creador de su historia, y este reconocimiento de su temporalidad le permitió comprender lo distinto de él. En otras palabras, le permitió realizar una reflexión que proyectó sobre sí mismo y a la vez sobre su inserción en la historia, lo llevó a reconocer en el otro al semejante con el cual compartir aspiraciones, idea derivada de la concepción universalista cristiana del hombre.

Dado que el ser humano responde a las condiciones que le plantea su circunstancia y a la influencia que ésta ejerce sobre él, para determinar una realidad a partir de la cual iniciar tales reflexiones, se apoyó en las ideas teológicas de creación, redención y salvación que, como se mostró a lo largo de la investigación, estaban presentes en las discusiones de la época y a cuya influencia se abrió Agustín en esa búsqueda de la verdad y la justicia. Conducta de búsqueda que le fue característica y le ayudó además, a sostener su esfuerzo por contrarrestar la percepción imperante de la época, principalmente, la idea del hombre retirado de sí mismo, de estar viviendo una vida sin sentido y por lo tanto sin más dirección que el fin de esa “eterna espera” en la muerte.

Sin bien es cierto que se valió de algunos argumentos racionales utilizados por los filósofos para dar concreción a su noción de tiempo histórico y facilitar su explicación, a éstos se les debe de circunscribir desde su sentido teológico, es decir, entenderseles ajenos a las explicaciones filosóficas que condicionan esta interpretación de Agustín sobre la teoría del conocimiento; o bien, a la consideración del alcance que tiene el hombre en el acto de conocer, como con un fin inexorablemente “meta-histórico”, y a la que autores como Juan Martínez Porcell atienden desde sus consideraciones sobre la filosofía de la historia. Problema surgido por pretender realizar su análisis como un hecho comprobable, dentro

del cúmulo de acontecimientos que existen a nivel universal, al cual pueda uno retrotraerse para seleccionar y analizar particularmente.

Interpretación que además no toma en cuenta que para el pensamiento cristiano, al cual pertenece Agustín, aunque la salvación como fin de la historia constituya un hecho que ha de acontecer en un tiempo futuro, fue revelada por los Profetas, anunciada por Cristo a los Apóstoles, premeditada y esperada por los creyentes; de tal manera que a través de la fe y la reinterpretación de sus sabios, pasó a formar parte de la realidad histórica del cristiano y no fuera de ésta.

El proceso que lo condujo a establecer el sentido teológico que dio a su noción de tiempo histórico muestra claramente su reflexión en dos direcciones fundamentales: una que proyectó sobre sí mismo, la relativa a la forma en que sucedía el tiempo, y otra sobre su inserción en la historia, referente a la incorporación del hombre en una circunstancia particular guiada con el inicio y el fin de los tiempos cristianos, desde el episodio de la creación hasta el de la salvación, transcurriendo por el de la redención.

A fin de explicar dicha noción se debe comprender que fue en su obra *Confesiones* donde dio inicio a su preocupación por entender el tiempo, por medio de diversas meditaciones, las cuales adquirieron sentido apoyadas en varias reflexiones que lo llevaron a estructurar una explicación de cómo consideró sucedía el tiempo.

De esta manera, en una *primera meditación*, para responder a la pregunta que se le planteó sobre el lugar que ocupaba Dios y sus acciones antes de la creación del mundo, se esforzó por determinar su inactividad y por tanto la inexistencia de tiempo alguno anterior a la creación. De esta forma, ubicó el origen del tiempo en el acto de creación y esta concepción del tiempo como algo creado le permitió establecer la relación directa de Dios con la existencia del hombre y su transcurrir.

Reconocida esta relación y basado en su reinterpretación de la teoría del ser manejada por los neoplatónicos, se ocupó en definir lo temporal, propio del hombre, como lo inestable, transitorio, lo carente de esencia, y lo eterno relativo a Dios como lo estable, permanente y vinculado al ser.

A través de su *segunda meditación* intentó determinar qué era el tiempo y encontrar una manera de explicarlo. Lo importante es insistir que sus reflexiones a este respecto lo llevaron a establecer la idea del tiempo como un transcurrir vinculado a una determinada duración y además a señalar un criterio del cual se valió, para definir las categorías temporales pasado, presente y futuro, según mantuvieran su esencia o dejaran de hacerlo; criterio que desde luego estaba estrechamente vinculado a la mencionada teoría del ser. Así estableció una definición primera del pasado como algo que fue largo, pero que no volvería a ser, del futuro como un fenómeno que será algo y del presente como un punto indivisible en función de la rapidez con la cual cambiaba de estado.

Al profundizar el estudio del tema, en su *tercera meditación*, debido al interés que mantuvo por lograr medir el tiempo ocupó sus reflexiones en intentar esclarecer cómo era posible que el hombre captara y tuviera presentes las cosas pasadas y futuras. En ese entendido, identificó a la memoria como el lugar en donde habían quedado las categorías temporales que dejaron de ser, como resultado de la impresión o huella dejada por sus imágenes en los sentidos. Respecto del futuro concluyó que el hombre podía premeditar las acciones futuras, acciones que se representaban en el presente aunque fueran futuras porque a través de esa premeditación pasaban a formar parte del presente. Es de esta forma que sitúa el presente, como el elemento temporal que le proporciona ser a las cosas y la manera en que definió su relación con la memoria.

Las indagaciones que realizó en su *cuarta y quinta meditaciones* acerca de su preocupación por la posibilidad de medir el tiempo, le sirvieron para averiguar que medirlo a partir de su duración, cuando este se encontraba pasando, si bien permitía la comparación de los espacios que duraban y la identificación de sus extensiones, sólo aseguraba la medición del presente mientras iba transitando, pero no lo hacía respecto del pasado ni del futuro. En consecuencia, reafirmó su idea de que era a través del presente, que resultaba posible que las cosas tuvieran ser, e incluyó en tal supuesto a los elementos temporales pasado y futuro. Ambos adquirirían esencia al hacerse presentes en el ánimo de las personas a través del alma, constituían una extensión de ésta. Estableció entonces la relación entre el acto de conocer y el alma, en virtud de que la consideró el elemento representativo del ser, capaz de dar sentido a las cosas y por medio del cual el hombre podía comprenderlas.

Ya para su *sexta meditación*, a partir de observar una serie de ejemplos prácticos que lo ayudaran a resolver su preocupación sobre cómo solía aludir el hombre al transcurso del tiempo, se concentró en definir las funciones del alma dentro del proceso de conocimiento. En ese estado de cosas, asignó la memoria al pasado, la expectación al futuro y la atención al presente, y pudo con ello realizar también ciertas precisiones acerca de la idea que tenía sobre la longitud del pasado y futuro, pues consideró incorrecto haber calificado de largo el tiempo futuro que todavía no existía, cuando lo correcto era hablar de su larga expectación; así mismo, estableció que el pasado no era largo porque dejara de ser, sino por su larga permanencia en la memoria.

Por medio de los elementos destacados en las meditaciones comentadas se puede entender la relación que experimentó Agustín con su realidad, frente a los distintos órdenes del tiempo, y que en su caso constituye un primer intento de explicarlo. Primer acercamiento que conforma un *régimen de historicidad* en el cual, si bien relacionó pasado, presente y futuro a partir de preguntarse sobre su constante transcurrir, también otorgó al presente un indiscutible predominio en éstas, sus primeras reflexiones. Esto significa, idea de suma importancia, que lo pensó como la categoría temporal predominante que posibilitaba al alma humana —caracterizada por ser la portadora del ser y de la esencia— la

percepción y atención, el recuerdo o la expectativa futura del tiempo. Dicho de otro modo, estableció como categorías temporales “el presente de lo presente”, “el presente de lo pasado” y “el presente de lo futuro”.

Es a través de las funciones del alma mencionadas que este sabio atribuyó al hombre la capacidad de conocer, interpretación en la que se observa la decisiva influencia de las ideas sustentadas por Plotino sobre la posibilidad para las cosas naturales de cargarse de significado por medio del alma y que reinterpretada por Agustín significó, la revelación del alma como una intersección de la materia y lo divino, de lo temporal y lo eterno y en consecuencia, la asequibilidad de la verdad absoluta al hombre por medio de las realidades interiores.

Las consideraciones efectuadas anteriormente permitieron mostrar el primer elemento que compone su noción, el interés inicial de Agustín por comprender su relación con el tiempo y entender además, que en su *régimen de historicidad* el proceso de conocimiento tuvo un papel relevante, pues fue junto con la teoría del ser uno de sus apoyos fundamentales para desarrollar su interpretación del tema.

Cabe advertir que esta primera dirección destacada no engloba toda la reflexión agustiniana de su noción de temporalidad, sino que se le debe relacionar con una segunda que da a su reflexión no menos importante, y que se encuentra principalmente en su obra ya revisada *La Ciudad de Dios*. Aquella que parte de la incorporación del hombre en una circunstancia particular, guiada con el inicio y el de fin de los tiempos cristianos, pues es en esta última en la que proyectó las ideas centrales de la primera para complementarlas y darles una visión integral más acabada. Esfuerzo que realizó Agustín a través de siete episodios, todos de igual importancia, sin los cuales no pudiera entenderse de forma completa el sentido de su construcción temporal histórica; y cuya comprensión exigió en este estudio un análisis un poco más profundo que el efectuado por autores como Henri-Iréneé Marrou, quienes, como él, dan noticia de su preocupación por comprender el tiempo.

En esa labor de proyección de las ideas centrales de su reflexión primera a la segunda para incorporar al hombre en la historia, partió de una elaboración que tuvo como base, a modo de columna vertebral, su reinterpretación de la teoría del ser. Así las cosas, aplicó el principio por el que distinguió lo temporal y humano, de lo eterno y divino a dos ciudades la terrena y la celeste, contrastándolas en toda la obra en atención a su origen, a sus características, a su desarrollo histórico y a sus fines.

En el *primer episodio* relativo al origen de esas ciudades, representó a la primera como el mal progresivo de la humanidad, y a la segunda, a la que estimó fundada por Dios, como el Bien supremo. Lo interesante para este estudio es señalar que sus reflexiones sobre estos aspectos muestran claramente la relación que estableció entre la ciudad terrena y el transcurrir del tiempo; pues la pensó ligada a un principio, a un transcurrir afectado por

innumerables transformaciones y penurias y a un fin ineludible como la muerte, la que como consecuencia del pecado original, fue considerada por Agustín la condición que sujetó al hombre a la temporalidad.

Resulta indudable que su interpretación elaborada desde la perspectiva del ser en tales términos, traduce una visión trágica del tiempo y del transcurrir de la vida del hombre, que refleja la percepción existente en el ambiente de la época, pero a la cual acompañó con una visión positiva que abrió a éste un camino para que su vida tuviera sentido. Un camino en el cual intervenía el alma humana por su capacidad de trascender a la muerte en virtud de su esencia, de su referida función de intersección entre lo temporal o material y lo eterno o divino, y por la que consideró se materializaba el acceso de la verdad absoluta al hombre.

En este camino mostrado al hombre por Dios a través de un mensaje de salvación, la figura central es Cristo, su hijo, y lo es porque al decir de Agustín su venida, muerte y resurrección, dieron sentido al tiempo y al transcurrir de la vida del hombre. En otras palabras, conforme a la exégesis agustiniana Cristo se hizo temporal, para que el hombre pudiera ser eterno, y sus continuas intervenciones en la vida del hombre no buscaron sino transmutar el mal en bien y por lo tanto, la muerte en vida. Bajo esta óptica existencial, el tiempo adquiere una connotación positiva, el carácter de medio para acceder a la salvación, de manera que puede hablarse de la presencia de una concepción ambivalente del tiempo en este pensador, integrada por el binomio tragedia-oportunidad.

Las continuas intervenciones realizadas por Dios a través de Cristo conforman acontecimientos que quedan registrados en el tiempo, y reflejan la idea de un Ser Supremo que no permanece ajeno a los sucesos que tienen lugar en la vida de los hombres, sino que mantiene su presencia para influir en su historia y posibilitarles obtener la salvación.

Guiado por su interés de identificar la conducta valiosa que el hombre debía observar para salvarse, diferenció en este caso, la vida de los ciudadanos de las dos ciudades, la terrena y la celeste. De forma que atribuyó valores negativos, transitorios y por tanto temporales a la vida de los habitantes de la primera, a la cual caracterizó como impía, sin sentido por estar radicada en la gloria de sí misma, dominada por la ambición y el deseo de sometimiento. Mientras que proporcionó valores positivos, permanentes y eternos, a la segunda, pues la pensó guiada según el espíritu, por el desprecio de sí, el amor a Dios y el servicio mutuo en la caridad.

Por conducto del *segundo episodio* Agustín explicó el desarrollo histórico de ambas ciudades y de nueva cuenta, cuando aludió a sus respectivos elementos fundacionales, relacionó aspectos negativos y transitorios con el desarrollo de la ciudad terrena que mostraron un devenir representado por la pasión de gloria y de dominio propia de los grandes imperios; en contraste con el acontecer de la ciudad celeste, que ligó a la Historia Sagrada, a su procedencia y destino divinos, aspectos vinculados necesariamente a la idea de permanencia y eternidad.

En ese mismo orden de ideas, definió dos grupos de humanidades con destinos diversos y consideró que la humanidad que habitaba la ciudad terrena, por vivir conforme a la carne y estar destinada al castigo eterno, representaba la condición humana en sí misma, esa condición temporal que conducía por necesidad a la muerte y en la que el hombre no debía permanecer si buscaba salvarse. Esta reflexión permite apreciar que para Agustín, Dios creó al hombre en estado de vía del cual debía partir pero al cual tenía que superar, y lo hizo así con el fin de evidenciarle a donde tenía que llegar para su progreso y estadía eternas; y en ese entendido el tiempo, el transcurrir de la vida del hombre, vuelve a constituir un medio que posibilita la transformación de la muerte en vida eterna.

Desde luego estaba consciente de la dificultad que suponía alcanzar la salvación, cuando se estaba inmerso en una ciudad que, como la terrena, se encontraba dividida la mayor parte del tiempo por diversos conflictos provenientes de la soberbia de subyugar a otros, y de una búsqueda ilimitada de poseer que sólo la conducía a la desgracia y a victorias que llevaban consigo la muerte. Conflictos que afectaban también a los ciudadanos de la ciudad celeste, los que nacían en la ciudad terrena en calidad de peregrinos hasta que llegara el tiempo en que Dios los llevará a su reino. En esas últimas líneas se encuentra la referencia concreta de Agustín a un tiempo de espera, y por tanto a la expectativa de un suceso anunciado que tendrá lugar en un tiempo futuro, y que este intelectual interpretó con esencia en el presente, en razón de haber sido premeditado.

Otras referencias que dan noticia de su interés por descifrar el tiempo se pueden localizar en su *tercer episodio*, en el que trató la historia paralela de esas dos ciudades: una primera cuando desarrolló la idea de la configuración de la historia humana como resultado de los choques de visiones, de los avances y retrocesos continuos vividos entre dos humanidades antagónicas, mezcladas en la ciudad terrena, es decir, de los conflictos surgidos entre el pecado y la fe que originan sucesos de los cuales se tiene memoria.

La segunda se encuentra dentro de su explicación sobre la lucha que la Iglesia cristiana mantuvo como representante de la ciudad celeste contra los herejes, para dejarles claro que la transmisión y difusión del mensaje de salvación no había muerto con los apóstoles sino tenía ser en el presente. Dicho de otro modo Cristo no era asunto del pasado, constituía una presencia viva porque por conducto de esta institución se perpetuaba la memoria de su resurrección y permanecía la posibilidad de concretar la transformación hacia lo definitivo. Así, los embates herejes eran resultado de la manipulación diabólica y no dañaban a la Iglesia porque estaba protegida por la divina Providencia.

Se puede notar además, en esta última reflexión, que se vuelve a manifestar la intervención divina en la historia humana a través de Cristo, lo cual muestra la gran importancia que tuvo esta figura para la interpretación agustiniana. Misma que deriva de su Encarnación y muerte, por las que redimió al hombre, y por tanto restableció su relación

con Dios para dar sentido al transcurrir de su vida y consolidar la realización de su plenitud natural.

Para tratar los fines de estas dos ciudades, en el *cuarto episodio* se orientó por la idea de la participación de la iluminación divina en el proceso cognitivo humano, pensándola como una guía necesaria, una sujeción que se producía en atención al orden natural justo. Idea que vinculó desde luego, al tema del fin supremo, la vida eterna, alcanzar este fin y evitar la condenación eterna, suponía ordenar la conducta conforme a las virtudes y auxiliarse en la fe, pues era Dios, ordenador supremo, quien posibilitaba al hombre su ejercicio, en virtud de la incapacidad humana para enfrentar los vicios. Sometimiento que posibilitó la participación divina en su pensamiento, y finalmente, proporcionó a este estudio una idea complementaria de cómo pensó este sabio el modo de conocer del hombre.

Quedó claro en sus reflexiones acerca de la paz como presupuesto para lograr la salvación, el contraste que buscó realizar entre lo temporal y lo eterno, su insistencia para destacar las dificultades que provenían de lo temporal, de la realidad de esa ciudad terrena, y que complicaban ordenarse al Ser Supremo, como eran sus divisiones, sus múltiples dioses, y sus continuos conflictos, a diferencia de la ciudad celeste donde no existían tales complejidades sino sólo un Dios que convocaba a ciudadanos de toda clase sin preocuparse por su raza o sus costumbres.

El elemento temporal que incumbe destacar de su *quinto episodio*, es la idea de una transmutación de lo temporal a lo eterno, del mal al bien, transmutación que tendrá lugar en un tiempo esperado y en la que la figura central es Cristo, quien vendrá del cielo a juzgar a vivos y muertos para salvar a los buenos y determinar el destino que correrán los impíos después de la muerte. Salvación de la que también podrán participar los impíos si se redimen y escuchan la voz del hijo de Dios, porque si lo hacen tendrán vida después de la muerte, accederán a las dos resurrecciones la del alma y la del cuerpo, es decir, transmutarán la muerte en vida eterna y trascenderán a su temporalidad. La aceptación del hombre al poder de Cristo para transformar la condición temporal, es un elemento importante para que este proceso tenga lugar, así lo muestra Agustín, pues concedió a la voluntad humana un papel primordial, el hombre podía, en ejercicio de su libre albedrío, transformar el tiempo de su vida en un medio de salvación, abrirse al amor de Cristo y a su promesa de salvación y, por tanto, constituir un engrane entre lo temporal y lo eterno. Pero si por su apego a los bienes materiales decidía no hacerlo, su transitar en el mundo sin un sentido superior, sin la esperanza de salvarse, daría como resultado la muerte de su cuerpo y la de su alma⁵⁵⁵, es decir, su condenación eterna en el infierno.

⁵⁵⁵ Para Agustín hay dos tipos de muerte: la del alma y la del cuerpo, y considera que el alma muere cuando es abandonada por Dios; así, lo explica al hablar de las dos resurrecciones. Véase a mayor profundidad en el apartado correspondiente al “3.3.1 Episodio primero. El origen de las dos ciudades”, dentro de este mismo estudio.

En su *sexto episodio* aludió precisamente al infierno y lo consideró el fin de la ciudad terrena como un suplicio eterno, es decir, sin final alguno, resultado de haber incurrido en la impiedad de abandonar a Dios, de destruir la relación con un bien eterno y situarse fuera de su gracia. Reitera en este supuesto que recurrir a la mediación de Cristo posibilitará a los impíos el establecimiento de un camino para su perfección, su apego al ser de las cosas y su renuncia a una temporalidad sin sentido. La alusión es clara a la creencia en una figura con poder transmutador, Cristo, por medio de la cual el hombre podía transformar el tiempo en un vector de salvación.

Se puede establecer que en toda la obra proyectó a esta su segunda reflexión, esa preminencia del presente elaborada desde su primera reflexión sobre su noción temporal en sus diversas manifestaciones. Ya sea que lo haya ubicado como la memoria de un suceso, como su atención o como su expectación, pues lo configuró, según se ha dicho reiteradamente, como la categoría temporal que permitía el acto de conocimiento y daba ser a las cosas.

Así, no debe extrañar que en su *séptimo episodio* diera vida a un acontecimiento que consideró tendrá lugar en un tiempo futuro y el cual anunció como fin de la ciudad celeste, la felicidad eterna, la salvación. Ni tampoco que describiera el ambiente en que supone se va a gestar dicha felicidad, o que hablara de la larga espera para el descanso eterno; de ese tiempo en el que el hombre tiene que habérselas consigo mismo, mientras se está en la expectativa de que esto suceda, en espera de la venida de Cristo, en ese espacio aparentemente vacío en el cual el hombre tiene que vérselas consigo mismo, hacérselas para vivir, es decir dar sentido a su propia vida. Como lo hizo Agustín cuando instauró su noción de tiempo histórico apoyado en sus ideas y creencias, en un esfuerzo por contrarrestar la mencionada percepción negativa de la vida que se tenía en la época. Lo mismo puede señalarse respecto de sus referencias al Juicio Final, pues también se apoyan en esa idea de que la premeditación de este suceso por los creyentes, lo hizo pasar a formar parte de la realidad presente.

Para terminar el análisis se puede establecer que, si bien es cierto que Agustín estructuró su noción de tiempo histórico basándose en un conjunto de ideas filosóficas que hizo propias, como la teoría del ser o la concepción del alma como un elemento capaz de dotar de significado a las cosas; también lo es que estas ideas no conservaron su sentido original, las reinterpretó dándoles un sentido teológico nutrido por el significado proporcionado por el cristianismo, pues como se explicó interpretó que el hombre para alcanzar el conocimiento absoluto, las verdades eternas, además de la razón requería de la participación de la iluminación divina, cuando le pensamiento griego atribuía esta capacidad al hombre en sí mismo. Brindó este mismo sentido a misterios como la Encarnación la cual está relacionada con el plan divino de salvación, con la intervención de Dios salvador en el seno de la humanidad a través de la temporalidad. Misterios evangélicos que poseen un

principio de historicidad por estar vinculados directamente con sucesos, personas e instituciones definidos cronológicamente en la historia, tales como el nacimiento de Jesucristo o de la Iglesia católica. Sentido cristiano que es distinto de la interpretación dada a este misterio por otras corrientes salvíficas como el maniqueísmo, que negó tanto que Cristo hubiera encarnado realmente, así como su labor redentora; o el gnosticismo el cual ni siquiera consideraba existente alguna conexión entre el universo y el Dios bueno, entre el interior del hombre y su exterior.

Resulta entonces que al elaborar esta noción Agustín abrevó de pensamientos teológicos y filosóficos que se encontraban en formación, de manera que los aspectos racionales le sirvieran para apoyar sus creencias al explicar la realidad. Al hacer esto provocó que su interpretación rompiera con la concepción cíclica del tiempo que predominaba en la época, debido a que se encargó de pensar la sucesión de hechos a partir de dos ideas fundamentales cuya presencia hizo evidente en toda la obra: la idea de una espera y la idea de la muerte, representada en su finitud.

En resumidas cuentas, la noción agustiniana de tiempo histórico estructurada a partir de las reflexiones efectuadas en sus dos obras, no puede entenderse en forma integral si no se le vincula al proceso de conocimiento. Al igual que el tiempo y todas las cosas creadas, el hombre está afectado por una temporalidad que lo conduce a la muerte y que le impide alcanzar el conocimiento absoluto. Finitud a la cual puede sustraerse si recurre a sus realidades interiores⁵⁵⁶ radicadas en su alma, si mantiene un diálogo consigo mismo y expande su espíritu hacia Dios para conocer las diferencias entre lo temporal y lo eterno, diálogo que le posibilitará adquirir conciencia de sí mismo como ser histórico, de su relación con Dios y con sus semejantes.

Este es el camino para transitar de lo temporal a lo eterno y salvarse de morir inexorablemente, para pasar del conocimiento incompleto al conocimiento de la verdad absoluta, y ha sido mostrado al hombre por Dios con la intermediación de su hijo Jesucristo, figura transmutadora de lo temporal en eterno. Lo que significaba que a este hombre, o a la humanidad en su conjunto, le es dable, al ejercer su libre albedrío, construir su propia historia de vida o muerte, convertir su tránsito por la vida en un tiempo que traduzca la búsqueda de la salvación, del conocimiento eterno y así darle sentido. Es decir, constituirse como engrane entre lo temporal y lo eterno, sin embargo puede o no hacerlo y por ende caminar irremediamente hacia su muerte y la condenación eternas.

En ese entendido la historia se construye, en parte, con las respuestas que brinda el hombre desde su temporalidad a su Creador, y se dice en parte porque Agustín piensa a

⁵⁵⁶ La mística de Plotino es uno de los factores decisivos para que Agustín justifique el camino de la interioridad como vía para llegar a la verdad absoluta que representa Dios. Véase en Müller, Gabriela, *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires, Editorial COLIHUE, 2007, p. 2.

Dios interesado en el destino de la humanidad de manera que interviene continuamente en su historia, intervenciones que también pasan a integrar esa construcción. Así, se tiene que la historia se escribe como resultado de los choques entre lo temporal representado por el pecado y lo eterno radicado en la fe, a partir de los cuales se genera la memoria.

Por esta razón, el camino hacia el conocimiento absoluto exige una transformación de la condición natural que el hombre tiene al nacer, de manera que su apego por los bienes temporales sea sustituido, paulatinamente, por una conducta virtuosa y deseosa de hacer asequible la verdad eterna y deseosa, asimismo, de acceder a ese fin de la historia que es la salvación. Conducta que tendrá que observar mientras se encuentra en espera del Juicio Final que lo conduzca al goce de la felicidad eterna, pese a las complicaciones que encuentre en el transcurrir de su vida terrena, pues con ello construirá su historia con una dirección significativa que llenará sus esfuerzos y le posibilitará trascender a su temporalidad.

Dichas ideas se pueden constatar plenamente en el llamado que hizo a la rendición de cuentas tanto a los clérigos como a habitantes de Hipona, en la siguiente carta datada en el año de 410 después de J.C., y que dice lo siguiente:

Si alguna molestia temporal os inquieta, debe más bien recordaos aquella vida en que podéis vivir sin fatiga alguna, librándonos, no ya de las molestas angustias de un tiempo siempre breve, sino de las horrendas penas del fuego eterno. Porque, si ahora os comportáis con tanta cautela, con tal atención, con tal ahínco, para no sufrir padecimientos temporales, ¿cuánto más necesario es que viváis solícitos para esquivar las eternas miserias? Y si se teme a la muerte, que da fin a la fatiga temporal, ¿cómo habrá de temerse la que envía al eterno dolor! Y si se aman tanto las breves y sórdidas delicias del siglo presente, ¿con cuánta mayor intensidad hemos de buscar los goces puros e infinitos del futuro siglo! Pensad estas cosas y no se mostréis perezosos en vuestras obras, para que lleguéis a la recolección de vuestra siembra a su debido tiempo.⁵⁵⁷

Las consideraciones descritas anteriormente muestran que la pregunta que se planteó por la conciencia supone en sí misma una carga de sentido de la realidad temporal, en este caso desde el horizonte teológico, y que sin él no puede comprenderse su propósito: preordenar el sentido de la existencia del hombre y con ella, el sentido de su realidad temporal. Esa carga de sentido contiene, asimismo, lo que suele denominarse raíces históricas y por lo tanto, como históricas que son, evidencian la manera en que se pensaba el mundo.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ San Agustín, "*Cartas (1.º) 1-123. Carta 122. 1-3*", en *op.cit.*, tomo VIII, p. 930.

⁵⁵⁸ Cabe indicar que dicho enunciado se explica en función de que la filosofía es pensada como un amor por la sabiduría que quiere ordenar la vida de los miembros de una comunidad por medio de la instauración de valores que les sean propios y comunes; por lo tanto, dentro de la creación de esos valores, se encuentra la reconstrucción de ciertas raíces que les den un sentido único en un espacio y tiempo determinados. Es decir, ¿la pregunta por las raíces históricas supondría asimismo la toma de conciencia y el sentido de los valores que una comunidad les concede? Derivado de la pregunta anterior, en efecto, debe de considerarse que la toma de conciencia significaría la acción de cargar de valor a la realidad; como ejemplo de la mencionada carga, se encuentran no sólo la búsqueda de las raíces históricas de cada comunidad sino también la manera en cómo se relacionan con el sentido del tiempo, directa e indirectamente, o dicho de otro modo, en dos niveles de conciencia: interior y exterior.

Así, se propuso entender cómo el sentido de su quehacer teológico posibilitó el histórico, o dicho de otro modo, cómo en la medida que intentó explicar la realidad por medio del sentido del quehacer teológico, del origen del hombre, su lugar en el mundo y su situación después de la muerte, es que otorgó al hombre la capacidad de pensarse históricamente, en un espacio y tiempo determinados, con modos y formas de comportamiento particulares que le dieron especial significado.

Para concluir, lo único que quedaría por plantear es si a este hombre cristiano debe de analizársele desde un horizonte por el que se le piense como un ser ensimismado que se pregunta ciegamente por su pasado y futuro, entreverado en ese transcurrir de un pasado determinado que ya no es, a un futuro incierto que no se sabe lo que será; o bien desde el planteamiento al que Agustín se da a la tarea de profundizar, situándose desde su presente para comprender el tiempo histórico, conjugándolo con los otros dos componentes: su pasado y su futuro.

BIBLIOGRAFÍA |

BIBLIOGRAFÍA

161

OBRAS

- Hipona, Agustín de, *Confesiones*, traducción de Eugenio Zeballos e introducción de Pedro Donoso, España, MESTAS ediciones, 2003.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, segunda edición, cinco volúmenes, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea, Madrid, Editorial TECNOS, 2013.

TRATADOS

- San Agustín, “Escritos antipelagianos (2º). *Tratados sobre la gracia* (2º). I, 10, 11. Los méritos y perdón de los pecados. Capítulo X. Distinción entre el pecado actual y original”, en *Obras completas de San Agustín*, tomo IX, primera versión en español, introducción y notas de los padres FR. Victorino Capanaga, O.R.S.A. y FR. Gregorio Erce, O.R.S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- San Agustín, “Tratados sobre la Gracia. *De la gracia y del libre albedrío*”, en *Obras de San Agustín*, segunda edición, tomo VI, versión, introducción y notas de los padres Victorino Capanaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega, Toribio de Castro, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- San Agustín, “*Enarraciones sobre los Salmos* (1º). 38. Deprecación del justo atribulado. Sermón 8-9”, en *Obras de San Agustín*, tomo XIX, edición preparada por el padre Balbino Martín Pérez, O.S.A., introducción general del padre José Morán O.S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- San Agustín, “Sermones (1º). Sermón XLIII. Comentario de 2 Pe 1,18”, en *Obras de San Agustín*, cuarta edición, tomo VII, traducción de Miguel Fuentes Lanero y Moisés Ma. Campelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.

San Agustín, “*Cartas (1.o) 1-123*, en *Obras completas de San Agustín*, tercera edición, tomo VIII, traducción y notas del padre Lope Cilleruelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

GENERAL

Arnauld Antoine et Pierre Nicole, *Logique du Port-Royal. Précédée d'une notice*, Paris, Librairie Hachette, 1874.

Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, traducción de José Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Baubérot, Jean, “BIBLIA Y CRISTIANISMO. I. De la palabra a la escritura: el canon bíblico, II. La interpretación de la Biblia y III. La Biblia en la modernidad”, en *El hecho religioso*, bajo la dirección de Jean Delameu, traducción de Eliane Cazenave-Tapie, revisión de Josefina Anaya y Alejandro Reza, México, Siglo XXI editores, 2007, p. 39-60.

Bermejo Rubio, Fernando, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Bornkmamm, Gunter, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Seuil, 1973.

Blanco Sarto, Pablo, “La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger”, en *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra: Facultad de teología, Navarra, vol. 37 (2), 2005, p. 643-659.

Brandao, Bernardo, “A uñiao da alma e do intelecto na filosofia de Plotino”, en *KRITERION: Revista de filosofia*, Universidad de Minas Gerais: Departamento de filosofía, Belo Horizonte, vol. 48(116), julio-diciembre, 2007, p. 481-491.

Brown, Peter, *El mundo de la Antigüedad tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, versión castellana de Antonio Piñeiro, Madrid, Altea, Taurus y Alfaguara, 1989.

_____, *Biografía de Agustín de Hipona*, traducción del inglés por Santiago Tovar y Ma. Rosa Tovar, Madrid, Revista de Occidente, 1967. (Bárbara de Braganza, 12)

Caffarra, C., “Historia de la teología moral”, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, 5ª edición, edición de Leandro Valsecchi-Ambrogio Rossi, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986, p. 236-453.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, traducción de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

Cochrane, Chales Norris, *Cristianismo y cultura clásica*, traducción de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

Collingwood, R. G., *La idea de la historia*, traducción de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, edición, prefacio e introducción de Jan van der Dussen, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Culdaut, Francine, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, traducción de Fernando Guerrero, Madrid, Ediciones Akal, 1996.

- Cullmann, Oscar, *Cristo y el tiempo*, edición dirigida por Evangelista Vilanova Bosch y traducción de Juan Estruch, Barcelona, ESTELA, 1968, (Colección theologia, 13)
- Chevalier, Jean, *et ál.*, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1986.
- Clément, Olivier, *Sobre el hombre*, traducción de Marta González y revisión de Juan Miguel Palacios, Madrid, Ediciones Encuentro, 1983.
- _____, "CRISTIANISMO. EL CRISTO DEL CREDO", en *El hecho religioso*, bajo la dirección de Jean Delameu, traducción de Eliane Cazenave-Tapie, revisión de Josefina Anaya y Alejandro Reza, México, Siglo XXI editores, 2007, p. 7-38.
- Dosse, François, *La Marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, traducción de Rafael F. Tomás, Valencia, Universitat de Valencia, 2007.
- Dawson, Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, compilación, traducción e introducción de Heberto Verduzco Hernández, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Empírico, Sexto, "Influencia de los "Esbozos Pirrónicos" en la Filosofía Moderna", en *Esbozos pirrónicos*, introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Editorial Gredos, 1993. (Biblioteca Clásica Gredos, 179)
- Ferrater Mora, José, *Las cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza editorial, 2001. (Humanidades, H 4246)
- Forment, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica*, edición, introducción y notas de Eudaldo Forment, Madrid, Editorial TECNOS, 2003. (Los esenciales de la filosofía)
- Girgenti, Giuseppe, "La metafísica de Porfirio como mediación entre "henología" platónica y la "ontología" aristotélica. Base del neoplatonismo cristiano medieval", en *Anuario Filosófico*, traducción de Juan Francisco Franck, Universidad de Navarra, Navarra, vol. 33(66), 2000, p. 151-162.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, traducción de Norma Durán y Pablo Avilés, México, Universidad Iberoamericana/Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2007.
- _____, "LA AUTORIDAD DEL TIEMPO", en *Historia Mexicana*, Colegio de México, México, vol. LVIII(4), abril-junio, 2009, p. 1419-1445.
- Heather, Peter, *La caída del imperio romano*, traducción de Tomás Fernández Auz y Beatriz Eguibar, Barcelona, editorial Crítica, 2006.
- Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y la Paideia Griega*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 2010. (Colección Breviarios, 182)
- _____, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Lafaye, Jacques, *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Larroyo, Francisco, *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, México, Editorial Porrúa, 1968.
- Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, traducción de Godofredo González, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.

- _____, *Los intelectuales en la Edad Media*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Limberis, Vasiliki, “Religion” as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory of Nazianzus”, en *Harvard Theological Review*, Harvard Divinity School, Cambridge, vol. 93(4), october, 2000, p. 373-400.
- Long, Anthony, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, traducción de P. Jordán de Urries, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- Mariás, Julián, *Historia de la Filosofía*, 32ª edición, prólogo de Xavier Zubiri, epílogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980.
- Marrou, Henri-Irénée, *El conocimiento histórico*, traducción de A. Díez, Barcelona, Idea Books, 1999.
- _____, *Teología de la historia*, presentación de José Luis Illanes Maestre y traducción de Rafael Sánchez Mantero, Madrid, Ediciones RIALP, 1978.
- Martínez Porcell, Juan, *Metafísica de la persona*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992. (Universitas, 29)
- _____, “El sentido de la historia en San Agustín”, en revista electrónica *e-cristians.net*, Barcelona, Universitat Ramon Llull: Facultat de filosofia, 2002, 10 p. Dirección electrónica: [http://www.mercaba.org/FICHAS/e-cristians/sentido de la historia en san ag.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/e-cristians/sentido%20de%20la%20historia%20en%20san%20ag.htm). (Última modificación 4 de abril de 2002).
- Mendiola Mejía, Alfonso, “Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia: el compromiso de Michel de Certeau”, en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana: Departamento de historia, México, a. 19, núm. 38, enero-junio, 2012, p. 173-207.
- Merino Rodríguez, Marcelo, “Razón y fe en Clemente de Alejandría”, en *Teología y Vida*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile, vol. LII(1-2), 2011, p. 51-92.
- Mitre Fernández, Emilio, *Una primera Europa, romanos, cristianos y germanos. (400-1000)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009. (Ensayos, 370)
- Molina Gómez, José Antonio, *et ál.*, “La exégesis como instrumento de creación cultural: el testimonio de las obras de Gregorio de Elbira”, en *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, (17), 2000, p. 73-218.
- Morales, José, “La investigación sobre San Justino y sus escritos”, en *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra: Facultad de teología, Navarra, vol. 16(3), 1984, p. 869-896.
- Müller, Gabriela, *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires, Editorial COLIHUE, 2007.
- McKitterick, Rosamund (edición e introducción), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, traducción de Lourdes Soriano Robles, Barcelona, Crítica, 2002. (Historia de Europa Oxford)
- O’Connell, Robert J., “Ennead, IV, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine”, en *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, Institut d’Études Agustinienes, Paris, vol. 9(1-2), 1963, p. 1-39.

- Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, sexta edición, tomos I-IX, Madrid, Revista de Occidente, 1964. (Sección de obras completas de José Ortega y Gasset)
- Papini, Giovanni, *San Agustín*, séptima edición, traducción del original de M. A. Ramos de Zarraga, Madrid, Ediciones FAX, 1954.
- Parente Prieto y Piolatini Antonio, *et ál.*, *Diccionario de teología dogmática*, versión del italiano por Francisco Navarro, Barcelona, Editorial Litúrgia Española, 1955.
- Perrone, Lorenzo, *Historia de los Concilios Ecuménicos*, edición y prólogo de Giuseppe Alberigo, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.
- Puech, Henri-Charles, *et ál.*, "Sobre el maniqueísmo", en *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, traducción de María Cururella Miquel, Madrid, Ediciones Siruela, 1979.
- Ratzinger Joseph, Carl, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, versión en castellano de Marciano Villanueva Salas, Barcelona, Editorial Herder, 1985. (Sección de teología y filosofía, 178)
- _____, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, traducción de A. Caballos e I. Camacho, Salamanca, Sígueme, 1972. (Verdad e imagen, 22)
- Rogues, Jean, "EXISTENCIA CRISTIANA Y ESPERANZA DE SALVACIÓN. I. El hombre y sus límites y II. La salvación de Jesucristo", en *El hecho religioso*, bajo la dirección de Jean Delameu, traducción de Eliane Cazenave-Tapie, revisión de Josefina Anaya y Alejandro Reza, México, Siglo XXI editores, 2007, p. 61-85.
- Saranyana, Joseph Ignasi, *Grandes maestros de la teología. De Alejandría a México. (Siglos III al XVI)*, prólogo de Melquiades Andrés Martín, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994.
- Smith, R., *Julian's Gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London, Routledge, 1995.
- Villegas Huerta, Issac, (2016). *Arrianismo: heterodoxia dogmática que ayudó a establecer la hegemonía del catolicismo. Un estudio de la inestabilidad general en el Imperio Romano, originada por las disputas teológicas entre arrianos y católicos en el siglo IV*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura en historia.

