

**UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA Estudios con Reconocimiento de
Validez Oficial por Decreto Presidencial del 3 de abril de 1981**



**“EL TIEMPO Y LA HISTORIA DE AGUSTÍN DE HIPONA DESDE LA
ESCATOLOGÍA”**

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta:

Carolina Azucena Sanz de la Fuente

Director de tesis:

Dr. Virgilio Ruiz Rodríguez

Lectores:

Dr. Fernando Álvarez Ortega y
Dr. Ángel Francisco Méndez Montoya

Ciudad de México

2018

A mi papá, mi mamá y Javier

*Aunque hablara las lenguas de los hombres
y de los ángeles, si no tengo amor,
soy como bronce que suena o címbalo que retiñe.*

1 Co **13**, 1

ÍNDICE

ÍNDICE.....	5
AGRADECIMIENTOS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO PRIMERO	12
¿QUÉ ES EL TIEMPO?.....	12
I. EL SER DEL TIEMPO COMO LO NO ETERNO: LA TEOLOGÍA NEGATIVA DE AGUSTÍN.....	14
II. EL TIEMPO AGUSTINIANO FRENTE AL TIEMPO DE LA ANTIGÜEDAD	19
III. LA DISTINCIÓN DEL ALMA, LA PROPUESTA AGUSTINIANA PARA MEDIR EL TIEMPO.....	25
CAPÍTULO SEGUNDO.....	34
¿QUÉ ES LA HISTORIA?	34
I. LA METODOLOGÍA EMPLEADA PARA COMPRENDER LA HISTORIA DE SALVACIÓN.....	41
II. LA HISTORIA DE SALVACIÓN DESARROLLADA EN SEIS ÉPOCAS.....	50
CRONOLOGÍA DE LA HISTORIA DE SALVACIÓN.....	52
.....	52
III. LA HISTORIA DE SALVACIÓN LINEAL FRENTE A LA HISTORIA CIRCULAR ANTIGUA	70
CAPÍTULO TERCERO.....	80
¿QUÉ ES LA ESCATOLOGÍA?.....	80
I. LOS ELEMENTOS DE LOS TEXTOS APOCALÍPTICOS QUE CONSTRUYEN UNA DOCTRINA ESCATOLÓGICA.....	82
II. LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA PROPUESTA POR EL TEÓLOGO DE HIPONA	
93	
CONCLUSIÓN.....	110
BIBLIOGRAFÍA.....	115

AGRADECIMIENTOS

Gracias papá por ser mi roca, por ser mi fortaleza, por enseñarme a mantenerme de pie, sólida y estable ante la adversidad. Gracias mamá por ser mi fuego, por mantener mi espíritu vivo, por enseñarme a amar de manera incondicional. Gracias Javier por ser el par de piernas extras cuando se me dificulta caminar. Gracias Ivón y Gaby por ser los hombros sobre los cuales he podido llorar. Gracias Chandra por ser mis ojos cuando la oscuridad nubla mi realidad.

Gracias Virgilio por ser mi guía y enseñarme la perseverancia, Ángel por enseñarme la rigurosidad, Fernando por enseñarme la practicidad. Habilidades esencialmente necesarias para emprender, realizar y terminar los proyectos fundamentales para la construcción de la individualidad.

Gracias a mi familia, a mis tías, mis primos y a mi Tita, porque ustedes me han ofrecido el lugar al que puedo escapar para recuperar las fuerzas necesarias y seguir adelante. Y a los Villaseñor Prado porque ustedes también forman parte de este círculo tan especial.

Gracias a mis amigas por ser una parte fundamental en mi corazón, con ustedes he crecido, llorado, reído y superado momentos difíciles. Gracias por darme a mis catorce sobrinos, por los cinco que vienen en camino y por los que aún no han llegado, ellos son mis personitas favoritas y me dan paz. Gracias porque juntas somos una familia que cada día crece más.

Gracias a mis alumnos, porque ustedes son mi gran motor, mi gran motivación, mi gran inspiración, gran parte de lo que hoy soy es gracias a cada uno de ustedes. Gracias por haberme enseñado a valorar los detalles de la vida como una taza de café.

Gracias a la PPyD y a los de la Paz, por las risas, las pláticas, las salidas y los viajes, mi vida desde que están ustedes es mejor. Gracias Bruja, Bañuelos, Lilianne y Lascu por ponerme un lugar en sus mesas, una cama donde dormir y un escritorio donde trabajar, por Pato, Ane y Amalia. Gracias Mony por ser mi hermana, Cyn por ser mi cómplice, Jose por ser mi confidente.

Gracias Dios. Gracias a la vida porque todo lo que me das. Gracias por los momentos más oscuros de mi vida, porque éstos me permitieron superar todas las dificultades.

Gracias.

INTRODUCCIÓN

Los pensadores modernos de la filosofía de la historia, que estudian con base en los acontecimientos transcurridos en el tiempo la historia de occidente, reconocen la existencia de tres etapas del pensamiento de la humanidad: la Edad Antigua, la Edad Media y la Edad Moderna. Así pues, éstos afirman que aquello que distingue a las tres etapas, es que en cada una de ellas, la realidad se ha comprendido a partir de ciertos principios filosóficos que a su vez, determinan el actuar del individuo en sociedad. En la Edad Antigua, fue el principio de la necesidad lo que reguló el orden social, ya que se creía que la realidad era el resultado del ordenamiento de la materia que, *in illo tempore*, se movía de forma caótica. Para los antiguos todo acontecimiento respondía a la ley del cosmos, y, con base en la observación de los procesos naturales, creían que el movimiento de la realidad era circular en tanto que cíclica. Debido a que los pensadores no creían que los acontecimientos individuales pudiesen irrumpir el orden natural, los filósofos se preguntaron por el primer principio a partir del cual todo surge y todo regresará, el ἀρχή; y los historiadores se preguntaban cuándo es que todo regresaría al origen. Durante la Edad Media, fue el principio de la libertad lo que reguló el orden social, ya que se

creía que esta realidad aconteció como resultado de la caída, cuando Adán y Eva tomaron del fruto prohibido y fueron expulsados del paraíso a causa del pecado original. Así mismo, el principio de libertad le otorgó a la humanidad ciertos privilegios sobre la naturaleza, es por ello que se creía que los acontecimientos individuales podían irrumpir el orden de la realidad. Los pensadores de la Edad Media comenzaron a preguntarse por el sentido de la historia, que se responde a partir del escatón final, el εσχάτον. Durante la Edad Moderna, si bien es la razón lo que regula el orden social, existe una diferenciación entre las interpretaciones propuestas por los filósofos contemporáneos al explicar los principios que construyeron la modernidad. Mientras que unos establecen que fue la superación y la eliminación de la herencia judeo-cristiana por medio de la razón lo originó la construcción de la Edad Moderna, otros establecen que fue la secularización y no la superación de los principios teológicos judeo-cristianos lo que dio origen a esta etapa en tanto que dichos principios aún siguen operando pero de forma silenciosa.

Cuando nos enfrentamos al estudio de la filosofía de la historia desarrollada por los pensadores contemporáneos quienes se preguntan por los principios filosóficos que construyeron el sistema histórico temporal de la modernidad, análogo a lo antes mencionado, unos celebran el triunfo de la razón, otros, niegan dicha posibilidad. Conuerdo con la segunda postura planteada y considero que el sistema histórico temporal que regula a la modernidad es una versión secularizada de la historia de salvación propuesta por Agustín de Hipona. Si bien la concepción histórica lineal comenzó a construirse a partir de los textos proféticos pertenecientes a la religión judía, mismos que fueron retomados por los autores cristianos, San Pablo y Juan de Patmos, fue el teólogo de Hipona quien logró, en *La Ciudad de Dios*, obra a la cual le dedicó doce años de su vida comenzándola en el 413 d.c. y terminándola en el 425 d.c., articular la concepción lineal en un sistema y derrocar el orden circular que dominó el pensamiento antiguo grecorromano, empleando argumentos filosóficos, históricos y teológicos. Así mismo, el sistema agustiniano no sólo reguló al periodo de la Edad Media, sino que también fue adoptado, aunque de forma secularizada, por la Edad Moderna, la prueba está en que en la actualidad, el tiempo y la historia se comprende desde la linealidad progresiva y no como un círculo regenerativo. Es por ello que la presente tesis tiene por objetivo responder a la siguiente pregunta de investigación ¿cuáles fueron los principios filosóficos que posibilitaron a Agustín de Hipona

la creación de un sistema histórico temporal lineal con el cual derrocó la cosmovisión circular antigua, cuya versión secularizada sigue vigente en nuestros días?

Para poder responder a la pregunta de investigación, a lo largo de la tesis entablo un diálogo entre el teólogo de Hipona y diversos autores pertenecientes a cada una de las etapas históricas mencionadas. Como representante de la Edad Antigua, acudo al diálogo del *Timeo* de Platón para vislumbrar como es que el sistema circular antiguo operaba, la selección de la fuente se debe al impacto que este autor tuvo en la construcción del pensamiento grecorromano, es por ello que el teólogo de Hipona en diversas obras, critica tanto la postura de aquél como las propuestas filosóficas que surgen como consecuencia, tal es el caso de los neo-platónicos Virgilio, Plotino y Porfirio. Así mismo, complemento el análisis introduciendo como fuente secundaria el estudio que realiza Mircea Eliade sobre la cosmovisión antigua en su obra, *El mito del eterno retorno*. Como representantes de la Edad Moderna, introduzco en la discusión el estudio realizado por Paul Ricoeur sobre el concepto del tiempo en su obra *Tiempo y narración*, el estudio realizado por Karl Löwith sobre el concepto de la historia en su obra *Historia del mundo y salvación*, y el estudio realizado por Jacob Taubes sobre el concepto de la escatología en su obra *Escatología Occidental*.

Ahora bien, el diálogo entre el teólogo de Hipona y los autores mencionados, se expone a lo largo de la tesis en los siguientes tres capítulos. El primero, “¿Qué es el tiempo?”, gira en torno al estudio de la temporalidad cuya noción se comprende diferencialmente a la luz del esquema circular y el lineal. En éste defino a partir de ambas cosmovisiones, qué es el tiempo, dónde está situado y cómo es que es medido. El segundo capítulo, “¿Qué es la historia?”, gira en torno al estudio de los principios filosóficos que posibilitan la construcción de la historia circular, la historia de salvación (*heilsgeschhehen*) y la historia secularizada (*weltgeschichte*). El tercero, “¿Qué es la escatología?”, se centra en el estudio de las características que comparten los textos apocalípticos a partir de los cuales se construye una doctrina escatológica que dista de las nociones circulares en tanto que apelan a la destrucción total de la realidad en el fin de los tiempos y excluyen cualquier posibilidad regenerativa del orden cósmico. Por último, adelanto al lector que si bien el presente trabajo de investigación compete a la disciplina filosófica, para poder rastrear los principios que posibilitan la creación de un sistema histórico temporal, incluyo en la discusión el diálogo interdisciplinario entre ésta, la teología y la historia.

CAPÍTULO PRIMERO

¿QUÉ ES EL TIEMPO?

El tiempo es un concepto que ha sido y sigue siendo estudiado por diversos pensadores a lo largo de la historia de la humanidad. En la antigüedad, los griegos, influenciados por los mitos cosmogónicos, lo definían en función a los astros; Platón, afirma en el diálogo del *Timeo*, que éste es la imagen móvil de la eternidad,¹ siendo el tiempo, un movimiento eterno, armonioso y perfecto de los círculos celestiales que giran alrededor de la tierra, el ser más perfecto de la creación, aquel a partir del cual surgen todos los seres vivientes. Así pues, los días, meses y años, momentos que conforman el tiempo, son medidos en función al movimiento de rotación de los cuerpos celestiales. Ahora bien, bajo esta perspectiva, el tiempo, al ser eterno, poseía una estructura circular y tanto el orden cósmico como la vida, eran comprendidos como un eterno retorno de lo mismo. Opuesta a esta perspectiva, Agustín de Hipona en el libro XI de *Las confesiones*, critica las bases conceptuales del sistema temporal antiguo y propone un tiempo ontológico situado en el alma de los hombres. Éste mide los momentos que acontecen como imágenes-huellas del pasado existentes en la memoria, e imágenes-anticipadas futuras existentes en la expectación, siendo ambas modalidades experimentadas por el alma en tiempo presente. Ahora bien, el teólogo de Hipona hará énfasis en el elemento futuro para poder realizar una

¹ Vid, Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 37a al 39d.

correcta medición del tiempo, es por ello que su duración es entendida como una distensión del alma en tanto que aquello que se mide, es el transcurso en el cual una intención futura (“presente del futuro”), pasa por la atención presente (“presente del presente”), hasta convertirse en memoria del pasado (“presente del pasado”); pero sobre todo ello hablaré a continuación.

El primer capítulo de esta tesis tiene tres objetivos; primeramente, investigar qué es el tiempo, según el teólogo de Hipona, dónde está situado y cómo es que es medido; para cumplir dicho objetivo, me centro en el estudio del libro XI de *Las confesiones*.² Subsecuentemente, para probar que las definiciones temporales del de Hipona distan de aquéllas propuestas por la cultura griega antigua, confronto su texto con el diálogo platónico del *Timeo*; adelanto que el motivo por el cual utilizo a Platón como referente de dicha cosmovisión, se debe no sólo a la importancia del pensador y su influencia en la cultura greco-romana, también a que, a lo largo de *Las confesiones*, el autor debate directamente en contra de la tradición platónica. Por último, para vislumbrar que el estudio del tiempo agustiniano, contiene las claves conceptuales que nos permiten comprender su historia de salvación, puesto que, el sistema de medición de la temporalidad ontológica propuesta por el de Hipona, es elevado al orden histórico social, introduzco brevemente a la reflexión, su obra de *La Ciudad de Dios*.

A partir de este triple objetivo, el capítulo primero se estructura en los tres momentos siguientes. El primer apartado, “El ser del tiempo como lo no eterno: la teología negativa de Agustín”, trata del estudio de los capítulos del 5 al 14 y del 30 al 31 pertenecientes al libro XI de *Las confesiones*, a partir del cual defino, por la vía de la teología negativa, el concepto del tiempo. En el segundo apartado, “El tiempo agustiniano frente al tiempo de la antigüedad”, confronto el libro XI perteneciente a *Las confesiones*, con el diálogo platónico del *Timeo*, para vislumbrar cómo es que el teólogo de Hipona logró hacer un cambio conceptual de la temporalidad. El último apartado, “La distensión del alma, la propuesta agustiniana para medir el tiempo”, trata del estudio de los capítulos del 15 al 22 y del 26 al 29 pertenecientes al libro XI de *Las confesiones*, a partir de los cuales explico cómo es que el tiempo es medido según el autor.

² El libro de *Las confesiones*, fue escrito por Agustín de Hipona en el año 397 d.c. Consta de trece libros, cada uno toca una temática distinta. La presente investigación se centra únicamente en libro XI, al que dedica el estudio del tiempo y su medición. Empleo la traducción de José Cosgaya Osa. *Vid.*, Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013)

I. EL SER DEL TIEMPO COMO LO NO ETERNO: LA TEOLOGÍA NEGATIVA DE AGUSTÍN.

Paul Ricoeur, en su texto “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*,³ estipula acertadamente que el concepto de la eternidad en la filosofía agustiniana tiene una importante función con relación al estudio del tiempo, al ser la eternidad su doble negación. Es negación pensada, ya que, conceptualmente, funge como “lo otro” que permite definir las categorías propias del tiempo; es negatividad no por no suceder, sino que lo es ya que, a diferencia del tiempo, que para existir requiere de la presencia de un cambio, mutación, variación y/o movimiento, la eternidad acontece como aquello siempre presente y estable.⁴ También, es negación vivida del tiempo, pues permite intensificar la experiencia ontológica temporal cuando el hombre, al ser interpelado por la eternidad divina, la experimenta como algo que le es completamente ajeno; esta experiencia se manifiesta con un sentimiento de tristeza generado por la inferioridad del hombre temporal frente a su Creador eterno, quien, no encuentra otra salida más que refugiarse en la oración (de ahí que el teólogo de Hipona constantemente se vea en la necesidad de pedir a Dios por el don del entendimiento frente al estudio del tiempo).⁵ Conuerdo con Ricoeur que la eternidad juega un papel central en la filosofía agustiniana, es por ello que acudo a ella. Sin embargo, adelanto al lector que la problemática de la eternidad divina no es un tema que se trate en sí mismo, pues realizarlo sería una labor compleja que le compete al teólogo más que al filósofo; es empleada como la idea-límite que me permita acceder por medio de la metodología de la teología negativa al estudio del tiempo. Se hablará pues de

³ Vid, Paul Ricoeur, “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 41-79.

⁴ La definición de la primera negación de la eternidad (la negación pensada), como “lo otro” del tiempo, queda clarificada en la nota del pie de página número 29, en donde Ricoeur afirma que, “en lo sucesivo, los dos adjetivos, “eterno” (y su sinónimo “inmortal”) y “temporal” se oponen. Temporal significa no eterno [...] Ser eterno no implica no “ceder el lugar”, no “suceder.” Vid, Paul Ricoeur, “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 69.

⁵ La definición de la segunda negación de la eternidad (la negación vivida), como aquella que permite intensificar la experiencia ontológica temporal, queda clarificada en la nota del pie de página número 35, en donde, Ricoeur, afirma, “en medida en que “comenzar”, “cesar”, “pasar”, son términos positivos, la eternidad es también lo negativo, lo otro del tiempo. La memoria y la espera son también experiencias positivas por la presencia de las imágenes-vestigios y de las imágenes-signos. Parece que el presente eterno sólo es una noción puramente positiva gracias a la homonimia con el presente que pasa. Para decir que es eterno hay que negar que sea el paso, pasivo o activo, del futuro hacia el pasado. Es estable en cuanto no es un presente atravesado. También la eternidad es pensada como lo que no implica tiempo [...] Esta doble y mutua negación por la que la eternidad es lo otro del tiempo, es la que más que otra cosa, permite intensificar la experiencia del tiempo.” Vid, Paul Ricoeur, “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 69.

dos conceptos: la eternidad, el ser de Dios, y, la temporalidad ontológica, que, aun siendo creada por la eternidad, es una noción definida y medida por y para el hombre. Me atrevo a emplear la eternidad como medio para alcanzar mi fin, definir el concepto del tiempo, puesto que me pregunto, ¿qué sentido tiene hablar del tiempo si no se habla desde el hombre?

Antes de comenzar el análisis, quiero hacer una aclaración conceptual. Para el teólogo de Hipona, el tiempo no puede existir sin la presencia de una creatura a la que se le pueda someter una variación, una mutación, un cambio o un movimiento; así mismo, lo que define a una creatura es que, ésta, a diferencia de su Creador, sufre una variación, un cambio, una mutación o un movimiento, de ahí que tiempo y creatura sean dos nociones inseparables e impensables si no acontecen simultáneamente. Ahora bien, a diferencia de otros filósofos, según el teólogo de Hipona, no existe una diferencia entre mutación, cambio, variación o movimiento, puesto que las cuatro acciones representan un mismo fenómeno; por ello, no debe resultar problemático el hecho de que el autor en unas citas emplee alguna de estas cuatro acciones, y en otras, todas a la vez. Pido al lector tenga presente dicha aclaración a lo largo de la lectura ya que esto será una de las razones por las cuales la propuesta agustiniana dista de las nociones antiguas que definen al tiempo en función al movimiento de los astros, excluyendo las demás acciones. Esta conceptualización se puede vislumbrar a partir de la siguiente cita:

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 creatura, 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. Siendo, pues, Dios, en cuya eternidad no hay *cambio* en absoluto, creador y ordenador de todos los tiempos, no puedo entender como se dice que ha creado el mundo después de los espacios de los tiempos; a no ser que se pretenda que antes del mundo ya había alguna criatura, cuyos *movimientos* hayan determinado los tiempos.⁶

¿Qué es pues la eternidad según el teólogo de Hipona? Para responder a ésta pregunta, me centro en el estudio de los capítulos del 5 al 14 y 30 al 31 del libro XI de *Las confesiones*.⁷ La eternidad es el ser de Dios, aquello que permanece y nunca cambia, es siempre presente y estable. Opuesto a la eternidad existe el tiempo, y, “un tiempo es largo precisamente por el paso

⁶ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 432.

⁷ He decidido dejar de lado los primeros cuatro capítulos del libro XI de *Las confesiones*, debido a que no los considero relevantes para el objetivo de mi investigación en tanto que éstos narran la oración de Agustín para recibir de Dios, el don del entendimiento y con ello poder comprender la naturaleza del tiempo.

de muchos movimientos sucesivos, que es imposible que evolucionen simultáneamente, mientras que, en la eternidad, nada es pasajero, sino que todo está presente. Al revés del tiempo que nunca está presente en su totalidad.”⁸ De aquí se obtiene la primera propiedad: la eternidad es opuesta al tiempo puesto que aquélla siempre permanece. Según el autor, dicha oposición, no aconteció ni comenzó a existir de manera simultánea; esto se debe a que, “no puede haber tiempo sin que hayan cosas creadas”⁹ a las que se les pueda someter alguna de las siguientes acciones: cambio, variación, mutación y/o movimiento. Ahora bien, debido a que ninguna creatura puede ser coeterna a Dios, y antes de la creación sólo existía Dios, pues afirma el de Hipona, “Tú eres anterior a todos los tiempos, y no hubo tiempo en que no hubiera tiempo,”¹⁰ la eternidad además de ser opuesta al tiempo, es aquello que lo precede. De esta segunda propiedad surge una tercera, lo eterno, al ser anterior al tiempo, es aquello que lo crea: “el tiempo mismo es hechura tuya y no hay ningún tiempo que pueda ser coeterno contigo, porque Tú, eres estable, mientras que si el tiempo fuera estable ya no sería tiempo.”¹¹

A partir de esta triple categorización de lo eterno como lo negativo del tiempo que lo precede y lo crea, el teólogo de Hipona se enfrenta a una nueva problemática, definir cómo es que lo eterno, este *no ser* creatura ni tiempo, crea al *ser* creatura junto con el tiempo. La creación planteada por el autor, con base en el libro del *Génesis*,¹² dista de los mitos cosmogónicos griegos al ser una creación *ex nihilo*. Quisiera profundizar en la explicación metafísica platónica propuesta en el diálogo del *Timeo*, para vislumbrar por qué el de Hipona está proponiendo algo nuevo a partir de su estudio del tiempo. Platón narra que, desde el principio originario existía el dios demiurgo y la materia,

como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposos de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél.¹³

El demiurgo para realizar su ordenamiento, disponía de dos modelos, uno inmutable y otro generado. Optó por el primero puesto que era más bello y desechó el segundo. Con el modelo

⁸ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 398.

⁹ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 413.

¹⁰ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 391.

¹¹ *Ibidem*.

¹² “En el principio creó Dios el cielo y la tierra.” *Vid*, La Biblia de Jerusalén, *Génesis* 1,1 (Bilbao: Descleé De Brouwer, 2009).

¹³ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 30a.

inmutable, comenzó a ordenar el caos empleando los cuatro elementos coexistentes a él: comenzó por el fuego y la tierra; posteriormente, colocó en medio de ellos el agua y el aire, hasta lograr una proporción. “La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos. En efecto, el creador lo hizo de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad.”¹⁴ La explicación platónica, basada en los mitos cosmogónicos antiguos, parte del supuesto que en el principio originario, existía ya la materia que se movía de forma caótica junto con el demiurgo, quien, se llevó a la tarea de ordenarla, sin eliminar ninguna sustancia ni mucho menos crear algo nuevo. A diferencia de esta cosmología, el Dios agustiniano crea sin necesidad de servirse de un modelo o instrumento, tampoco coexistía con Él la materia, es por ello que la creación judeo-cristiana es un acto que surge del verbo divino de Dios. El verbo divino entendido como *Verbum*, no debe comprenderse bajo las características del verbo humano entendido como *verba*. El verbo humano (*verba*) siempre tiene un comienzo, resuena y al terminar genera un silencio, mientras que, el verbo divino (*Verbum*) es permanente, siempre presente y nunca cesa.¹⁵ Contrario a los hombres, para quienes existe una diferencia entre pensar algo y decir algo, para Dios no existe dicha diferenciación, su *Logos* es su *Nous*, es por ello que su verbo divino es coeterno a Él, siendo uno consigo mismo. Esto se deduce de la siguiente afirmación: “en tu palabra no hay cambio ni sucesión alguna, porque es verdaderamente inmortal y eterna. Y así con tu palabra que es coeterna contigo, dices simultánea y eternamente todo cuanto dices, y se crea todo cuanto dices que se crea.”¹⁶

Aun cuando la creación agustiniana sea un dogma de fe, quiero hacer hincapié en que la creación *ex nihilo* cambia tanto la forma en la que el espacio era concebido en la antigüedad, como la noción del tiempo. Cuando el de Hipona afirma: “existen, pues, el cielo y la tierra con sus movimientos y variaciones proclaman que han sido creados”,¹⁷ plantea que una creatura es creatura en tanto que sufre una variación y un movimiento (esta misma cita es empleada por el autor en el libro XI de *La Ciudad de Dios*, y agrega a ello el cambio y la mutación) por lo que la creatura sólo puede existir en el tiempo; de la misma manera, el tiempo sólo puede existir con la creatura, ya que antes de que ésta existiera, sólo estaba presente el Dios eterno inmanente que

¹⁴ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 32c.

¹⁵ La voz es un símbolo de gran importancia para Agustín, como *verbum* es empleada en el capítulo 6 para explicar cómo es que Dios creó al mundo; como *verba*, es empleada en el capítulo 28 para explicar, a partir de ella, cómo es que el tiempo puede ser medido, tomando como ejemplo una acción cotidiana, el cantar una canción.

¹⁶ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 385.

¹⁷ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 382.

no sufre ninguna de las acciones mencionadas anteriormente. De ahí se deduce que, para que haya tiempo, debe de haber creación, y, para que haya creación, debe de haber tiempo, siendo éstas categorías inseparables. Por ello, el tiempo se entiende como la doble negación de lo eterno: es negación en tanto que lo eterno es siempre estable y el tiempo siempre cambiante; es negación en tanto que lo eterno es el ser de Dios y el tiempo es el ser de la creación.

Así mismo, la creación *ex nihilo* agustiniana, al ser realizada con el *Verbum*, que, además de ser divino es eterno puesto que permanece siempre, tiene implicaciones en la historia de salvación propuesta por el teólogo de Hipona en *La Ciudad de Dios*. Dicha historia es lineal y posee un *telos* divino siempre presente que la encamina.¹⁸ La presencia de este *Verbum* es lo que permite la existencia de un *telos* en la historia de salvación, puesto que si el *Verbum* fuese similar al verbo humano pasajero, una vez concluida la creación se hubiese ausentado, pero la verdad no es así; su presencia es permanente a lo largo de la historia de salvación otorgándole el *telos* a la creación, esto se puede vislumbrar a partir de la siguiente afirmación: “todo lo que comienza a ser, y deja de ser, empieza a ser y deja de ser cuando, en la razón eterna, donde nada tiene comienzo ni fin, se advierte el momento en que debe comenzar o acabar.”¹⁹ Es el *Verbum* aquello que da a la eternidad su cuarta propiedad, lo eterno otorga un *telos* a la creación temporal.

Por último, puesto que la eternidad del Dios agustiniano no se limita a ser pensada, sino que además coexiste e interactúa con su creación, será la eternidad la que, al interpelar la temporalidad sin verse afectada por ella, intensifique en el plano ontológico la experiencia temporal del hombre. La comparación intelectual del tiempo ontológico con respecto a la eternidad divina suscita en el hombre de forma experiencial, un sentimiento de inferioridad frente a su Creador en tanto que, a diferencia de éste último siempre estable, el hombre no puede escapar de cambios, variaciones, mutaciones o movimientos. Conuerdo con Ricoeur cuando afirma que, “el defecto de la eternidad no es sólo un límite pensado, sino una carencia sentida en el corazón de la experiencia temporal. La idea-límite [lo eterno], se convierte entonces en la tristeza de lo negativo.”²⁰ Esta comparación intelectual entre el tiempo humano frente a la eternidad divina, que genera un sentimiento de tristeza en el hombre e intensifica la temporalidad

¹⁸ *Infra*, 34.

¹⁹ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 386.

²⁰ Paul Ricoeur, “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 74.

en el plano ontológico, se hace manifiesta a lo largo del libro XI de *Las confesiones*. El de Hipona expresa en forma de oración dicha tristeza en varios apartados de su obra, ejemplo de ello acontece en la siguiente afirmación: “mis años transcurren entre gemidos, y tú eres mi alivio, Señor, Padre mío eterno. Y yo me he dispersado en tiempos cuyo orden desconozco. Mis pensamientos, que son las íntimas vísceras de mi alma, se ven desplazadas.”²¹

La eternidad que funge como idea-límite en tanto que permite definir el concepto del tiempo por la vía de la teología negativa, es el ser de Dios, es por ello que acontece como “lo otro” del tiempo, es su negación no por no suceder, es su negación puesto que, a diferencia del tiempo, la eternidad es permanente, siempre estable, no sufre cambios, variaciones, mutaciones ni movimientos. Así mismo, la eternidad precede al tiempo, ya que, antes de que éste existiese, sólo estaba presente Dios eterno. También, a diferencia de la mitología cosmogónica antigua y de la metafísica platónica propuesta en el *Timeo*, que especifica que la creación tal y como la conocemos, es producto del acto de ordenar la materia existente, para el de Hipona la eternidad crea al tiempo junto con las creaturas de forma *ex nihilo* por medio del *Verbum* coeterno a Dios. Al ser este *Verbum* siempre presente, no se limita al acto de crear y con su inmanencia, otorga el *telos* a la historia de salvación. Ahora bien, una vez definida la eternidad bajo sus cuatro propiedades, me atrevo a responder a la pregunta que se pregunta por la naturaleza del tiempo, ¿qué es el tiempo?, el tiempo es lo que no es eterno.

II. EL TIEMPO AGUSTINIANO FRENTE AL TIEMPO DE LA ANTIGÜEDAD

El tiempo agustiniano se caracteriza por ser un concepto que rompe con las definiciones propuestas por la mitología cosmogónica y la metafísica griega antigua definidas en función al movimiento de los astros, ya que es extraído de los cuerpos celestes y lo situado en el alma del hombre. Si bien las definiciones de dicho concepto surgen a partir de los mitos de la creación pertenecientes a ambas culturas, la grecorromana y la judeocristiana, éstas penetran el orden ontológico al crear modos distintos de comprender la realidad y con ello actuar en el mundo. Es por esto que considero pertinente para la presente investigación, profundizar y contraponer ambas cosmovisiones, para ello me centraré en la crítica que realiza el teólogo de Hipona a las

²¹ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 412.

definiciones del tiempo propuestas por la metafísica antigua, presente a lo largo de los capítulos 23 y 24 pertenecientes al libro XI de *Las confesiones*, y, para delimitar mi investigación, tomaré como referente del pensamiento griego, el diálogo platónico del *Timeo*, que narra a partir de los mitos cosmogónicos de tradición órfica, cómo fue creado el mundo, el tiempo y cómo es que éste es medido.

¿Cómo fue creado el tiempo? Comenzando por la cosmovisión antigua, Platón establece en el *Timeo*, desde el apartado 29e al 36e, que, en el principio originario, existía el dios demiurgo junto con la materia que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, por ello, el demiurgo comenzó ordenando el mundo, siendo éste el círculo celestial más semejante a él, y lo situó en el centro del orden cósmico. Puesto que “lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podía haber nada visible sin fuego, ni tangible sin algo sólido, ni sólido sin tierra,”²² para constituir el cuerpo del mundo comenzó uniendo de forma proporcional, el fuego y la tierra, siendo esto lo que le otorgó la superficie. Subsecuentemente, situó proporcionalmente en medio de ambos, el aire y el agua, siendo esto lo que le otorgó la profundidad. La proporción, al ser aquello que une perfectamente dichos cuatro elementos, está situada en el centro y representa el comienzo y el fin eterno. Posteriormente, para que el mundo pudiese contener todos los seres vivientes, construyó un esférico de la misma distancia proporcional al centro. Finalmente, le otorgo el movimiento propio de su cuerpo, un movimiento circular e inmóvil con respecto a los otros seis movimientos. Así es como se constituyó el mundo, un ser vivo, al que el demiurgo situó la razón en su alma y su alma en su cuerpo; es un ser único, ya que fuera de él no queda nada de lo que pudiese generar otros seres; se gobierna así mismo, ya que su cuerpo y su alma son de la misma edad y no envejece ni se enferma; es el ser más perfecto, ya que es “el que más se asemeja, es aquel del cual los otros seres vivientes, tanto individuos como clase, forman parte.”²³

Posteriormente, el demiurgo continuó ordenando el conjunto de la materia restante en siete círculos celestiales desiguales los cuales, fueron situados de manera proporcional al mundo y giran a su alrededor: el primer círculo, siendo la extracción del todo (x); el segundo círculo, siendo el doble de la porción del primer círculo ($2x$); el tercer círculo, siendo tres veces la

²² Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 31c.

²³ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 30b.

porción del primer círculo ($3x$); el cuarto círculo, siendo el doble de la porción del segundo círculo ($2(2x)$ es igual a $4x$); el quinto círculo, siendo la triple porción del tercer círculo ($3(3x)$ es igual a $9x$); el sexto círculo, siendo ocho veces la porción del primer círculo ($8x$); y por último, el séptimo círculo, siendo veintisiete veces la porción del primer círculo ($27x$). Siguiendo el modelo del mundo, aquel que posee un movimiento único, a cada uno de estos siete círculos desiguales, el demiurgo les implantó el movimiento de rotación, uno que difiere de la rotación circular del mundo, puesto que consta de dos tipos: el primer movimiento proviene de su círculo interior y gira en diagonal hacia la izquierda, el segundo, proviene de su círculo exterior y gira de forma lateral hacia la derecha. Una vez colocados los siete círculos desiguales proporcionalmente alrededor del mundo (siendo éste el centro cósmico), ordenó que éstos se movieran armoniosamente y de forma contraria entre sí. Ahora bien, de estos siete, tres llevan la misma velocidad, aunque se mueven en dirección distinta y los cuatro restantes marchan tanto en velocidades como en direcciones contrarias, y éstos,

después de ser entrelazados por doquier, desde el centro hacia sus extremos del universo, y cubrirlo exteriormente en el círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente.²⁴

Frente al ordenamiento platónico manifiesto en el *Timeo*, la creación agustiniana, al ser *ex nihilo*, dista de las explicaciones metafísicas antiguas ya que, en el principio originario no coexistían con Dios ni la materia ni el movimiento. Antes de la existencia del tiempo y la creación, sólo existía el Dios eterno en su inmanencia, esto se debe a que, según la tradición judeo-cristiana, para que exista el tiempo, es necesaria la presencia de una creatura a la que se le pueda someter un cambio, variación, mutación y movimiento, y, para que exista la creatura, es necesaria la presencia del tiempo, en el cual se puedan desarrollar estas cuatro acciones. De ahí que, el acto de crear, acto únicamente realizado por el Dios eterno, consista en el paso de *no ser* creatura ni tiempo a *ser* creatura junto con el tiempo. No me detendré en esta argumentación puesto que ya quedó clarificada en el apartado anterior, sin embargo, quiero resaltar que, así como ambas cosmovisiones se oponen entre sí con base en el principio creador, otra diferencia fundamental es el fin de la creación. Mientras que el ordenamiento griego antiguo es inextinguible y posee un movimiento eterno, y, para probar esto retomo los últimos versos de la cita anterior, “se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida

²⁴ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 36e.

inextinguible e inteligente que durará *eternamente*²⁵, la creación agustiniana se encamina inevitablemente e irreversiblemente hacia una destrucción total que acontecerá una vez concluido el juicio final de los tiempos (periodo esperado por la comunidad de creyentes cristianos). La destrucción del mundo que conocemos en tanto que acontecemos en él, queda definida en el libro XX, “El juicio final”, perteneciente a *La Ciudad de Dios*:

Concluido el juicio, tendrá lugar la desaparición de este cielo y de esta tierra [...] En efecto, juzgados que sean los no registrados en el libro de los vivos, y arrojados al fuego eterno (fuego cuya naturaleza, pienso, ningún hombre conoce ni en qué parte del mundo o de la creación estará localizado, a no ser que el Espíritu de Dios se lo revele), entonces la apariencia de este mundo pasará por efecto de una conflagración a escala mundial, como sucedió en el diluvio con aquella inundación mundial de las aguas. En esa conflagración mundial quedaran totalmente aniquilados por el fuego, como he dicho, las cualidades de los elementos corruptibles.²⁶

El de Hipona propondrá un orden temporal e histórico completamente nuevo puesto que es resultado de una creación *ex nihilo* que tiene un comienzo, y, al encaminarse hacia una destrucción, tiene un fin. Traigo a colación esta finalidad ya que es otro elemento importante del concepto agustiniano del tiempo, si el tiempo, como mencioné, es aquello que comenzó a existir junto con la creación, éste dejará de existir cuando aquella sea destruida. Pido al lector tenga presente este elemento durante la lectura ya que se irá esclareciendo a lo largo de los siguientes capítulos de mi investigación, sin embargo, adelanto que en la filosofía agustiniana, cuando ocurra dicho acontecimiento, comenzará un nuevo orden eterno, uno que dista del paraíso de Adán, por ello su sistema histórico temporal al no ser un retorno al principio originario, ni tampoco una regeneración de lo existente, es completamente lineal, por ello, dista del tiempo platónico del *Timeo* caracterizado por ser un movimiento eterno, o como dice puntualmente, una imagen móvil de la eternidad.

Regresando al *Timeo*, posterior a la explicación de la creación de los cuerpos celestiales, Platón explica a lo largo de los apartados que van del 37a al 38b, qué es el tiempo. Una vez que el demiurgo vio que su ordenamiento se movía y vivía, quiso hacerla aún más bella y similar a él, por ello “procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto, una imagen eterna que marchaba, según el

²⁵ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 36e.

²⁶ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 910.

número, eso que llamamos tiempo.”²⁷ El tiempo, entendido como la imagen móvil de la eternidad, es movimiento exclusivo de los ocho círculos celestiales, en tanto que sólo éstos existían en ese momento de la creación. Así pues, acontecieron los días, las noches, los meses y los años, siendo éstos partes del *ser* del tiempo. A partir de este *ser* del tiempo (el movimiento eterno de los astros cuyas partes son el día, la noche, los meses y los años), deviene el *era*, mejor entendido como el pasado y el *será*, mejor entendido como el futuro; ambos son “predicados de la generación que procede en el tiempo, pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable, no ha de envejecer ni volverse más joven.”²⁸ Así es como el tiempo platónico se limita a ser el movimiento eterno de los círculos celestes, y excluye por completo la mutabilidad, el cambio y la variación. Estas últimas tres acciones son propias de las especies creadas posteriormente al tiempo y “surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número.”²⁹ Frente a esta explicación, el de Hipona deja claro en *Las confesiones* no estar de acuerdo con ello: “que nadie me venga a diciendo entonces que el tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes”,³⁰ para rechazar esta definición, el autor emplea dos argumentos, uno de carácter teológico, otro de carácter lógico. Comenzando por el primero.

Según del teólogo de Hipona, con base en el libro del *Génesis*, el cual establece que la creación fue una acción que se desarrolló durante siete días, el tiempo comenzó a existir junto con la creación desde el primer día (tiempo y creación son nociones inseparables en tanto que la creación no se formó *en* el tiempo, ni el tiempo *a partir de* la creación). Ahora bien, según el *Génesis*, los astros son cuerpos que fueron creadas en el cuarto día, “dijo Dios: “haya luces en el firmamento celeste, para separar el día de la noche, y sirvan de señales para solemnidades, días y años; sirvan también de luceros en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra.” Y así fue.”³¹ Previa a la existencia de los astros, y puesto que “ningún cuerpo se mueve fuera del tiempo”³² ya habitaban junto con el tiempo: desde el día primero la luz y las tinieblas; desde el día segundo la tierra y los mares; desde el día tercero la vegetación en la tierra. Es por esto que el tiempo no puede ser reducido al movimiento de los astros, pues éstos acontecieron una

²⁷ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 37d.

²⁸ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 38a.

²⁹ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 38a.

³⁰ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 403.

³¹ La Biblia de Jerusalén, *Génesis I*, 14, (Bilbao: Descleé De Brouwer, 2009).

³² Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 404.

vez creado el tiempo y algunos otros seres. Así mismo, para el de Hipona, los astros no son seres privilegiados, poseedores de un alma y una razón, cuyos movimientos conforman lo que es tiempo tal y como lo estipuló Platón, sino que son únicamente cuerpos cuya función se limita a alumbrar la creación.

Sigamos con el segundo argumento en contra del tiempo platónico, uno de tipo lógico. Puesto que los astros no son cuerpos que posean una naturaleza superior a todos los demás seres, éstos al igual que el resto de la creación, fueron creados por el Dios eterno y subordinados a Él, por ello surge el siguiente cuestionamiento, “¿por qué el tiempo no iba a ser, más bien, el movimiento de todos los cuerpos?”³³ Si los astros, no son más que simples cuerpos, cuya función es iluminar a la creación, éstos pueden, si Dios lo desea, cambiar la rapidez con la que se mueven y en caso de ocurrir, los días y las noches seguirían conformándose por el mismo número de horas sin verse afectadas. Así mismo, si los astros llegasen a parar por mandato divino, el tiempo no pararía, ni el resto de los cuerpos existentes dejarían de moverse en el tiempo. Esto lo sabe el autor ya que, según el libro de *Josué*,³⁴ perteneciente al Antiguo Testamento, dicho fenómeno ya aconteció en la historia de salvación, cito: “cuando se detuvo el sol, a requerimiento de un hombre, para dar remate a un combate victorioso, el sol estaba detenido, pero el tiempo corría.”³⁵ Así es como el de Hipona argumenta que el tiempo no puede ser reducido al movimiento de los astros en tanto que éstos, al ser cuerpos de igual importancia que el resto de los demás existentes, pueden variar su velocidad e incluso pararse y no por ello el tiempo se verá afectado ni mucho menos desaparecerá.

Regresando de nuevo al *Timeo*, a partir de la definición cósmica del tiempo entendido como el movimiento eterno de los círculos celestes, a lo largo de los apartados 38c al 39d, Platón explica cómo es que el tiempo es medido, cito, “la decisión divina de crear el tiempo, hizo que surgiera el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas, para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales.”³⁶ Estos astros que giran alrededor del

³³ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 401.

³⁴ Josué narra que debido a que hizo las paces con la ciudad de Gabón, fue perseguido por los reyes de Jerusalén, Hebrón, Yarmut, Laquis y Eglón, por ello se ve en la necesidad de pedir ayuda a Yahvé para sobrevivir durante el combate: “hablo Josué con Yahvé, en presencia de Israel. Dijo: “Detente, sol en Gabaón, y tú luna en el valle de Ayalón.” Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos.” La Biblia de Jerusalén, *Josué 10*, 12-13, (Bilbao: Descleé De Brouwer, 2009).

³⁵ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 403.

³⁶ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 38d.

mundo, fueron situados de la siguiente manera: en la primera órbita la luna, en la segunda el sol y, posteriormente, los cinco planetas. Los dos primeros giran a la misma velocidad pero en direcciones opuestas, el motivo por el cual el segundo cuerpo, el sol, es brillante, se debe a que éste funge como la “medida clara de la lentitud y la rapidez relativa en la que se mueven las ocho revoluciones.”³⁷ Es así como Platón mide la duración del tiempo, tomando como punto fijo de referencia los astros celestes; los meses se miden cuando la luna supera al sol, los años se miden cuando el sol completa su revolución y el año perfecto acontece cuando las ocho órbitas, simultáneamente, regresan a su punto inicial, de modo que “sus caminos errantes de una magnitud enorme y maravillosamente variada, son el tiempo.”³⁸ El teólogo de Hipona estará en contra de la forma en la que Platón mide el tiempo empleando la argumentación mencionada anteriormente, ya que, debido a que los astros son cuerpos que pueden, si Dios lo desea, cambiar la velocidad con la cual transitan su órbita, no pueden tampoco fungir como el punto fijo a partir del cual medimos el tiempo.

Con la crítica que realiza Agustín a las nociones antiguas que definen tanto el tiempo como su medición en función al movimiento de los astros, el autor se enfrentará a una problemática, proponer un nuevo modelo para responder a dichas cuestiones, pero dejó esta reflexión para el siguiente apartado. Basta con saber que la noción del tiempo propuesta por el teólogo de Hipona en el libro XI de *Las confesiones* rompe por completo con la metafísica antigua griega en tanto que ésta lo define en función a los astros y es de carácter eterno mientras que, para el autor, el tiempo es lo opuesto a la eternidad y está situado en el alma de los hombres como se explicará a continuación.

III. LA DISTINCIÓN DEL ALMA, LA PROPUESTA AGUSTINIANA PARA MEDIR EL TIEMPO

Ya quedó claro en el apartado anterior que el de Hipona no concuerda con las explicaciones griegas antiguas que responden a la naturaleza del tiempo, en tanto que lo definen como el movimiento de los astros. A esta objeción, el *qué* del tiempo, le sigue inevitablemente una

³⁷ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 39b.

³⁸ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 39d.

segunda, *cómo* se mide el tiempo. El de Hipona rechaza la creencia de que los astros, en especial el sol, sean el punto referencial empleado para medir la duración del tiempo ya que, éstos, si Dios lo desean, pueden modificar su velocidad o pararse por completo, sin embargo, falta mucho que profundizar. Antes de dar repuesta a *¿cómo* se mide el tiempo?, es necesario introducir el corazón de la discusión a partir del cual se generan nuevas problemáticas en la propuesta del de Hipona, y esto es, la deficiencia del lenguaje para referirnos al tiempo. El lenguaje juega un papel fundamental en la reflexión agustiniana, puesto que afirma el autor, que el hecho de que podamos hablar del tiempo con certeza, es la prueba tanto de su existencia como de su medición, “cuando hablamos de él [el tiempo] sabemos sin duda que es”³⁹, análogamente, sabemos que el tiempo se mide puesto que “nosotros medimos el tiempo mientras pasa.”⁴⁰ Ricoeur en su estudio sobre el tiempo agustiniano, estipuló acertadamente que “hablamos del tiempo y lo hacemos de manera sensata, lo cual sostiene cierta aserción sobre el ser del tiempo. Pero si es verdad que hablamos de manera sensata y en términos positivos (será, fue, es), la impotencia de explicar el *cómo* de este uso, nace precisamente de esta certeza.”⁴¹ Será entonces la certeza fundamentada en la expresión, la que al no contar con un vocabulario exacto de la temporalidad, genere dos nuevas problemáticas: la imposibilidad de hablar propiamente del tiempo y la imposibilidad de medir propiamente el tiempo.

Comencemos por la primera, una problemática de tipo epistémica que surge de la siguiente afirmación, “no podemos hablar propiamente de la existencia del tiempo sino en cuanto tiende a no existir.”⁴² Si sólo podemos hablar del tiempo cuando deja de existir, debe acontecer al menos una de las siguientes dos acciones, o que la acción presente se dé por terminada siendo ahora parte del pasado, o bien, que la acción futura suceda en el presente hasta que al darse por terminada, se convierta en pasado. La imposibilidad de hablar propiamente del tiempo surge cuando empleamos las formas verbales positivas: *fue*, para representar el pasado; *es*, para representar el presente; *será*, para representar el futuro. Si definimos el tiempo a partir de estas formas, nos expresamos de manera absurda pues se viola el principio aristotélico de no contradicción ya que, es inaceptable decir que el tiempo se conforma por el movimiento del futuro que *no es* en tanto que *aún no acontece*, hacia el presente que *es*, culminando en el pasado

³⁹ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 392.

⁴⁰ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 399.

⁴¹ Paul Ricoeur, “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 45.

⁴² Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 392.

que *no es* en tanto que ya *fue*. De ahí que la primera problemática surja de la deficiencia lingüística, ya que es, la inexistencia de conceptos y formas verbales que hagan referencia al movimiento temporal en función a su existencia, lo que nos imposibilita hablar propiamente del tiempo.

La segunda problemática, la imposibilidad de medir correctamente el tiempo, también es producto de la deficiencia del lenguaje. Si aquello que queremos medir acontece bajo las formas verbales positivas, *fue*, *es* y *será*, la medición no puede ser realizada ya que no se puede medir algo inexistente. Por ello “no podemos decir que el tiempo pasado fue largo, pues en él no hallaremos nada que sea largo por la sencilla razón de que el pasado, por el hecho de ser pasado, ya no tiene existencia.”⁴³ Siguiendo esta línea argumentativa, el de Hipona se pregunta: “¿dónde está pues ese tiempo que llamamos largo? ¿Será el futuro? Por supuesto que no podemos decir que es largo porque aún no existe para ser largo.”⁴⁴ De esta forma, ni el pasado ni el futuro son susceptibles a ser medidos en tanto que *no son*, el primero puesto que ya *fue*, el segundo puesto que *aún no es*. Así mismo, si sólo podemos medir el presente pues es lo único que *es*, tampoco tenemos una medición correcta ya que, “si siempre fuera presente, y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad”,⁴⁵ y sabemos que eternidad y tiempo, son conceptos mutuamente excluyentes.

Es la deficiencia lingüística lo que lleva al autor a realizar *su*⁴⁶ gran queja: “¿qué es pues el tiempo?, si nadie me lo pregunta lo sé pero si trato de explicárselo a quien me lo pregunta no lo sé.”⁴⁷ Quiero resaltar que el hecho de que el autor emplee el verbo *explicar* y no *entender*, como la acción que lo lleva a manifestar su lamento, es lo que nos sitúa en el plano lingüístico. La inexplicabilidad del tiempo no se debe a que éste posee una naturaleza incomprensible, la inexplicabilidad se debe a la inexistencia de conceptos temporales adecuados. De ahí que para resolver este doble enigma, el teólogo de Hipona se ve en la necesidad de redefinir lingüísticamente los tres momentos de la temporalidad pasado-presente-futuro,

⁴³ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 393.

⁴⁴ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 395.

⁴⁵ *Ídem*, 392.

⁴⁶ Y digo *su* gran queja ya que, lamentablemente al ser esta cita la que se trae a colación en la mayoría de las discusiones filosóficas, se ha generado la falsa creencia de que Agustín no logró dar respuesta al estudio del tiempo y a su medición el libro XI de *Las confesiones*.

⁴⁷ *Ídem*, 392.

transformándolos en unos que se manifiestan como modalidades del presente. Sólo por medio de la creación conceptual de su “triple presente”, podemos encontrar la forma correcta para hablar propiamente del tiempo sin caer en expresiones absurdas, y con ello, posteriormente, responder a la pregunta *¿qué mide el tiempo?* También, esto hace posible la medición temporal en tanto que aquello que se mide acontece como momentos existentes.

Ahora bien, comenzaré por definir que es el “triple presente” agustiniano para posteriormente vislumbrar que momentos, según el de Hipona, son los que mide el tiempo y cómo es que éstos son medidos. Comenzaré por el presente. Según el autor, éste no puede ser entendido como un momento que acontece en un periodo largo susceptible a divisiones, para explicar su argumento pone como ejemplo la siguiente afirmación coloquial: el presente es aquello que acontece durante el año en el que estamos situados. Un año no puede ser considerado el tiempo presente ya que se divide en doce meses, sus doce meses en cuatro semanas cada uno, las semanas se dividen en días, los días en horas, las horas en minutos, los minutos en segundos, y así sucesivamente. Contraria a esta creencia, el presente agustiniano es un instante “no susceptible de división en partes diminutísimas,”⁴⁸ es aquello que al ser indivisible, carece de extensión y “vuela con tal rapidez del futuro al pasado, que apenas tiene duración.”⁴⁹ Cuando hablamos del presente agustiniano no nos referimos a hechos que transcurren en un periodo largo sino que, nos referimos a la atención que acontece como instante indivisible en el alma humana. Así es como el presente, a partir de la atención, se transforma en “presente del presente” y adquiere una temporalidad cuya duración es inmedible. Siguiendo con el pretérito, según el autor, éste es un momento inexistente puesto que es imposible que los acontecimientos que ya fueron, vuelvan a manifestarse en tiempo presente tal y como sucedieron en su forma real. Lo que sí existe son “las palabras engendradas por sus imágenes, las cuales, al pasar por nuestros sentidos, han dejado en nuestro espíritu una imagen huella”⁵⁰ presente en la memoria. Cuando hablamos del pasado agustiniano, no nos referimos a los hechos reales ni tampoco los actualizamos al ser éstos inexistentes, sino que, nos referimos a las cosas que dejaron huella en el alma y, debido a que existen todavía en la memoria, se pueden recordar en tiempo presente. Es así como el pasado, a partir de las imágenes-huellas existentes en la memoria, se transforma

⁴⁸ *Ídem*, 395.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ídem*, 397.

en un “presente del pasado” y adquiere una temporalidad que, al manifestarse en el presente, es susceptible a ser medida.⁵¹ De forma análoga sucede con el futuro, para el de Hipona éste es un momento inexistente puesto que es imposible que los hechos que aún no suceden acontezcan de forma real. Lo que sí existe son las premeditaciones: “nosotros premeditamos de ordinario nuestras acciones futuras, y esta premeditación está presente aunque la acción que premeditamos no exista aún porque es futura.”⁵² Cuando hablamos del futuro agustiniano, no nos referimos a hechos reales aún inexistentes sino que, nos referimos a las cosas premeditadas, aquellas que acontecen como imágenes-anticipadas en la espera presente en el alma. Es así como el futuro a partir de las imágenes-anticipadas existentes en la espera, se transforma en un “presente del futuro” y adquiere una temporalidad que, al manifestarse en tiempo presente, es susceptible a ser medida.⁵³ Así es como el teólogo de Hipona soluciona, por medio de la redefinición lingüística, la primera problemática, la imposibilidad de hablar propiamente del tiempo, puesto que, ahora el pasado acontece en el presente al ser una imagen-huella existente en la memoria del alma, y, el futuro acontece en el presente, al ser una imagen-anticipada manifiesta en la expectación del alma. El autor al afirmar: “quizá sería más exacto decir que los tiempos son tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro”,⁵⁴ responde, con su triple presente, cuyos momentos son existentes, ¿qué mide el tiempo?

Aunada a la redefinición lingüística, el de Hipona se ve en la necesidad de realizar una redistribución espacial de la temporalidad para poder medir correctamente el tiempo. Tradicionalmente existían dos perspectivas: la griega antigua, aquella que sitúa el tiempo en el movimiento de los astros, y, la coloquial, aquella que sitúa el tiempo en cada objeto existente cuyo movimiento es independiente. Ambas son rechazadas por el autor puesto que al situar el tiempo fuera del hombre, imposibilitan su correcta medición. La primera, al colocarlo en los

⁵¹ Ricoeur, afirma que “en lo que afecta a la memoria, es necesario dotar a ciertas imágenes el poder de hacer referencia a las cosas pasadas, extraño poder, en efecto. Por un lado, la huella existe ahora; por otro, vale para las cosas pasadas, que por esta razón existen “todavía” en la memoria. Esa palabra- “todavía” es la solución a la aporía.” Vid, Paul Ricoeur, “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 51.

⁵² Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 397.

⁵³ Ricoeur, afirma que “la imagen futura, por su parte, plantea una dificultad semejante [a las imágenes-huellas]; se dice que las imágenes signos, “existen ya”. Pero el “ya” significa dos cosas: “lo que ya es, no es futuro sino presente” (18,24); en este sentido no se ven las cosas futuras que “todavía no” son. Pero “ya” señala al tiempo la existencia presente del signo, su carácter de anticipación. Decir que las cosas “ya existen” es afirmar que, por el signo, yo anuncio cosas futuras que puedo predecirlas; así el futuro “se dice anticipadamente” Por lo tanto, la imagen anticipada no es menos enigmática que la imagen huella.” Vid, Paul Ricoeur, “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 51.

⁵⁴ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 399.

astros, entiende su duración como extensión y bajo esta espacialidad el tiempo no puede ser medido de forma correcta puesto que se desconoce el comienzo, el intermedio y el fin del movimiento, y, según el autor, sólo podemos medir aquello que vemos, “si no he visto cuando comenzó a moverse [un cuerpo], y continúa moviéndose, sin que yo vea cuando acaba, me resulta imposible medirlo.”⁵⁵ No profundizaré más sobre las objeciones que tiene el teólogo de Hipona de la perspectiva griega antigua puesto que ya reflexioné sobre ello en el apartado anterior. Continuando con la segunda perspectiva, la coloquial, aquella que sitúa el tiempo en cada objeto existente y le otorga un movimiento propio. Ésta mide el tiempo empleando la comparación y determina que una duración temporal es larga puesto que es más extensa que una duración más breve. Sin embargo, según el autor, ésta también es errónea. Supongamos que tenemos dos poemas, x y $2x$, sabemos que el poema $2x$ se compone por el doble de la longitud del poema x . La longitud de cada poema se mide en función a los versos que cada uno contiene, sus versos según sus pies, sus pies según sus sílabas, y de las sílabas existentes sabemos que unas son más largas puesto que las comparamos con las breves. Bajo esta lógica, ambos poemas poseen una duración temporal propia con base en su longitud, la del poema $2x$ es larga puesto que se compara con la del poema x , sin embargo, este sistema genera una medición incorrecta ya que, si la velocidad con la que se recita el poema $2x$, es mucho más lenta en comparación con la velocidad con la que se recita el poema x , resultará que la duración temporal de ambos es igual. De ahí que el tiempo no pueda estar situado en cada uno de los cuerpos externos al hombre, al esto generar una temporalidad relativa imposible de ser medida correctamente. Para dar solución a este doble enigma, el de Hipona extraerá el tiempo del cosmos y de los cuerpos, situándolo en el alma del hombre, “estas tres clases de tiempo [“presente del pasado”, “presente del presente” y “presente del futuro”] existen en cierto modo en el espíritu, y no veo que existan en otra parte.”⁵⁶ Será este desplazamiento espacial lo que permita medir el tiempo correctamente ya que la duración deja de ser entendida ya sea, como una extensión de periodos externos cuyos movimientos desconocemos en su totalidad, o, como el transcurrir de un momento (x) a otro momento ($2x$), cuyo final aún no acontece. Ahora bien, el tiempo agustiniano conformado por el “triple presente” al estar situado dentro del alma, transforma la duración temporal en

⁵⁵ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 402.

⁵⁶ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 399.

distinción, y puede ser medido de forma correcta ya que quien realiza la medición, conoce todos los momentos y los movimientos que conforman la acción.

Con la redefinición lingüística aunada a la redistribución espacial de la temporalidad, el teólogo de Hipona hace posible que se pueda hablar propiamente del tiempo y que éste pueda ser medido correctamente. Así mismo, torna el concepto del tiempo en uno ontológico en tanto que éste acontece y es medido en el alma de los hombres. Todos estos cambios son los que permiten responder a la pregunta *¿cómo se mide el tiempo?*, uno que será medido mientras pasa, “o sea, mientras viene de aquello que aún no existe, pasa a través de aquello que no tiene extensión, y va camino de aquello que ha dejado de existir.”⁵⁷ La medición agustiniana se caracteriza por ser una acción que invierte el orden tradicional de los momentos temporales, puesto que la duración ya no es comprendida como la extensión de movimientos sucesivos que comenzaron en el pasado, pasan por el presente y se completarán en el futuro; la duración, según el autor, es una distinción cuyo punto de partida se sitúa en una intención futura que, conforme se realiza, pasa por la atención presente hasta que al completarse, se convierte en memoria pasada. Para explicar este sistema, el autor pone de ejemplo la acción de cantar una canción. Antes de comenzar únicamente existe, en el “presente del futuro”, la intención de los versos que deseo cantar; cuando comienzo, las palabras recitadas que originalmente formaban parte de la intención futura, pasan por la atención indivisible del “presente del presente”, y se dirigen hacia el “presente del pasado”, convirtiéndose una vez recitadas, en memoria. Conforme sigo cantando, mi intención disminuye y acrecienta mi memoria, hasta que, finalmente, toda la canción forma parte de la memoria. Creo conveniente citar el ejemplo empleado por el de Hipona para ampliar la explicación:

Cuando me dispongo a cantar una canción que conozco, antes de comenzarla, mi expectación se extiende hacia la canción en su totalidad. Pero una vez comenzada, todo lo que de la canción voy consignando al pasado a medida que la voy cantando, otro tanto se va extendiendo mi memoria, y la vitalidad de esta acción mía va distendiéndose: hacia la memoria, por lo que he cantado, y hacia la expectación, por lo que voy a cantar. Pero mi atención sigue estando presente, y por ella el futuro pasa a convertirse en pasado. A medida que va realizándose esta acción, disminuye la expectación y crece la memoria, hasta que la expectación se agota en su totalidad, cuando la acción ha finalizado ya y ha pasado enteramente a la memoria.⁵⁸

⁵⁷ *Ídem*, 400.

⁵⁸ *Ibidem*.

Así pues, un tiempo es largo cuando la intensión futura estipulada en tiempo presente, tarda mucho en convertirse en memoria, y, un tiempo es breve cuando la intensión futura se torna rápidamente en memoria. De ahí que la medición posea, al igual que el tiempo, un carácter ontológico pues está fundamentada en la experiencia humana individual. ¿Cómo se mide entonces el tiempo? cuando “la intensión presente traslada el futuro al pasado, el pasado crece con la disminución del futuro, hasta que, con la consumación del futuro todo se convierte en pasado”⁵⁹

El gran aporte del libro XI de *Las confesiones*, es que éste no se limita a resolver las problemáticas de la temporalidad, también establece las bases del sistema histórico agustiniano en el cual, se repite la estructura temporal y es elevada a mayor escala, la historia de salvación. Para poder explicar cómo es posible esta conceptualización, debo recurrir al libro XI de *La Ciudad de Dios*, en el cual, el autor establece que todos los hombres existentes forman parte de alguna de las siguientes dos grandes ciudades, unas que surgieron a partir de dos amores,

sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su Fundador mismo [Dios]. A este Fundador de la ciudad santa, anteponen sus dioses los ciudadanos de la terrena, ignorando que Él es el Dios de dioses, no de dioses falsos, esto es, impíos y soberbios.⁶⁰

Ambas, la Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre, cohabitan en la tierra y poseen, al igual que los hombres en su carácter individual, un alma y un cuerpo espiritual. Así es como, análogamente al tiempo, la historia agustiniana no es la narración de hechos pasados inexistentes (aquellos que *no son* en tanto que *ya fueron*), sino que, es la narración de los momentos que aún permanecen como imágenes-huellas, en la memoria del alma de la comunidad de creyentes pertenecientes a la Ciudad de Dios, momentos que adquieren un sentido a partir de la imagen-anticipada futura, aquella que se manifiesta en el alma de dicha comunidad en tiempo presente, siendo ésta, la segunda venida del Salvador. Así pues, la historia de salvación es también una distensión que, mientras avanza, su espera disminuye y acrecienta su memoria,

y lo que acontece en la canción en su totalidad, acontece en cada una de sus partes y en cada una de sus sílabas. Esto ocurre, así mismo, en una acción más larga, de la cual tal vez es una pequeña parte de aquella canción. Así acontece en toda la vida del hombre,

⁵⁹ *Ídem*, 410.

⁶⁰ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 426.

de la cual forman todas las acciones humanas. Así ocurre finalmente en toda la historia de los hijos de los hombres de la cual forman parte todas las vidas humanas.⁶¹

Será entonces, la segunda venida del Salvador, la espera que acontece en el “presente del futuro” situada en el alma de los creyentes, el elemento fundacional que crea, mueve y otorga sentido a la única historia de salvación, de ahí que ésta sea lineal, teleológica y escatológica. Lineal en tanto que los acontecimientos que la conforman son irrepitibles e irreversibles, teleológica puesto que éstos además se encuentran cargados de sentido, escatológica ya que dicho sentido está situado en el fin de los tiempos, uno que acontecerá una vez concluido el juicio final. Dejaré el estudio de los elementos que conforman la historia de salvación agustiniana para el siguiente capítulo de la presente investigación, basta con saber que en el libro XI de *Las confesiones*, encontramos las claves conceptuales para comprender el sistema histórico-escatológico del teólogo de Hipona propuesto a lo largo de su obra *La Ciudad de Dios*.

Por último, a partir de la definición agustiniana de la medición del tiempo como la distensión del alma, cuyo punto de partida está situado en la expectación que acontece en el “presente del futuro”, que pasa por mi atención en el “presente del presente”, hasta convertirse en memoria del “presente del pasado”, puedo ahora comprender como ejemplo, qué es lo que mi abuelita Tita, una católica creyente-practicante, se refería cuando en mi cumpleaños, en vez de felicitarme por ser “un año más de vida”, me felicitó por cumplir “un año menos de vida”. Para los creyentes cristianos, tanto las acciones individuales como los acontecimientos históricos generales, son motivados por una espera futura que acontece en tiempo presente, el retorno con su Dios, el único lugar donde podrán encontrar la verdadera felicidad. La frase “felicidades por cumplir un año menos de vida” en un contexto actual, prueba que el sistema histórico-temporal propuesto por el de Hipona, ha logrado permanecer de forma vigente hasta la actualidad, aun cuando algunos de sus elementos constitutivos hayan sido secularizados, de ahí se deriva la importancia de seguir estudiando la obra de Agustín de Hipona.

⁶¹ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, (Madrid: BAC, 2013), 411.

CAPÍTULO SEGUNDO

¿QUÉ ES LA HISTORIA?

La historia de la filosofía es un concepto secularizado,⁶² que surge por primera vez en el siglo XVIII con Voltaire y tiene sus orígenes en la historia de salvación judeocristiana, que aconteció “de la inversión bíblica del concepto grecorromano del cosmos que llevan a cabo San Pablo y San Juan, y que San Agustín afianza de forma duradera con medios filosóficos,”⁶³ afirma Habermas en su texto, *Perfiles filosófico-político*. Esta forma de comprender la historia la retoma Habermas de la obra *Historia del mundo y salvación*, escrita por Löwith en el año 1949, y la clasifica como una de las grandes obras⁶⁴ de Löwith, no sólo por su escritura estilística y rigurosa, sino, también, por el alcance de su pensamiento puesto que ella abarca catorce siglos del pensamiento filosófico que, a través de diversos autores, han definido y construido el concepto de historia, comenzando con Buckhardt (siglo XIX), terminando con Orosio y Agustín de Hipona (siglo V); es así como Löwith, afirma Habermas, realiza “el montaje de esa secuencia retrospectiva en la que la filosofía de la historia nacida en el siglo XVIII se la reconduce a los antecedentes teológicos, silenciados en parte, y en parte olvidados, que esa filosofía tiene en la

⁶² Tomo la perspectiva de Habermas para definir el concepto de secularización, siendo ésta una etapa de la historia occidental en la cual se generaron nuevos procesos de aprendizaje que acontecieron gracias a que “la revolución nominalista, en el pensamiento medieval, allanó el camino para el nacimiento de las ciencias modernas, del humanismo, y de nuevos enfoques epistemológicos, sobre todo la racionalización de la ley y la mundanización del cristianismo”. Vid, Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, (Madrid: Trotta, 2015), 97.

⁶³ Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-político*, (Madrid: Taurus, 1975), 179.

⁶⁴ Junto con la obra *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, escrita durante el exilio de Löwith en Japón en el año 1939.

historia bíblica de salvación.”⁶⁵ Conuerdo con Habermas que dicha obra es una pieza fundamental para el estudio de la historia; así mismo, considero que la grandeza de la obra de Löwith no sólo recae en el alcance conceptual realizado, sino también en la metodología empleada por el autor para definir el concepto de historia, a partir de la interpretación de los principios trascendentes y supra históricos que conforman el pensamiento de una cultura en un contexto temporal determinado. Es por ello que, para comprender propiamente qué es lo que una cultura entiende por historia, es necesario acudir al sistema de creencias e ideologías que regulan el pensamiento de una comunidad determinada. Dicha metodología queda claramente expuesta en las primeras veinte páginas que conforman la introducción de *Historia del mundo y salvación*, puesto que ahí Löwith contrapone dos cosmovisiones totalmente distintas: la griega y la judeocristiana, y estipula que son los principios metafísicos que fundamentan las cosmovisiones lo que construye un sistema histórico-temporal propio de una cultura que difiere de las demás en tanto que crean modos propios de entender el mundo y formas de pensar los acontecimientos de la humanidad. Ahora bien, según el autor, estas dos cosmovisiones, la griega y la judeocristiana, definen la historia de forma distinta: la primera emplea una estructura circular; la segunda, una estructura lineal. Ambas perspectivas no acontecieron en periodos temporales sucesivos, ni forman parte de distintas etapas del proceso evolutivo del pensamiento, sino que tanto la historia griega y la judía que posteriormente se afianzó con el cristianismo y está orientada hacia la escatología se desarrollaron simultáneamente. Será pues este hecho, la contemporaneidad de dos grandes historias pertenecientes a dos órdenes culturales distintos, lo que pruebe la tesis de Löwith: es el sistema de creencias metafísicas de una comunidad lo que crea la definición particular del concepto de historia.

Traigo a colación el pensamiento de Löwith puesto que el presente capítulo de mi investigación tiene por objetivo emplear su metodología para estudiar y determinar cuáles son los elementos conceptuales que crean la historia de salvación de Agustín de Hipona desarrollada en su obra *La Ciudad de Dios*. Ahora bien, aun cuando la historia de salvación del teólogo de Hipona esté fundamentada en las interpretaciones bíblicas pertenecientes tanto a la visión profética judía del Antiguo Testamento como a las interpretaciones del Nuevo Testamento escritas por los apóstoles San Pablo y San Juan, antes de que Agustín escribiera *La Ciudad de*

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-político*, (Madrid: Taurus, 1975), 175.

Dios no existían textos que emplearan, de forma explícita, argumentos filosóficos que definieran los elementos conceptuales de la historia de salvación; tampoco existía algún texto de gran importancia teológica-política-filosófica que explícitamente atacara la historia circular antigua con el objetivo de derrocarla por medio de la argumentación. Si bien antes de Agustín ya coexistían, como menciona Löwith, la historia griega circular y la judeocristiana lineal, no fue hasta que aquél las confrontó cuando el sistema histórico antiguo fundamentado en el orden cósmico fue derrocado y con ello su sistema histórico único y lineal fue implementado, y dominó el pensamiento de la cultura occidental. Es por esto que Löwith afirma que la historia moderna del mundo (*weltgeschichte*), aquella que se dedica a realizar una interpretación sistemática y atea de los hechos regidos por la voluntad del hombre por medio de la razón, no pudo haber existido sin la previa creación teológica de la historia de salvación (*heilsgeschhehen*) propuesta por Agustín de Hipona. Así mismo, tomando la perspectiva de Habermas quien establece que “la filosofía es lo mismo que el mito, un sistema de interpretación que comprende la naturaleza y al mundo humano, aunque ciertamente no se contenta con narrar historias ingenuamente, sino que pregunta metódicamente por los principios,”⁶⁶ el estudio de la obra agustiniana, *La Ciudad de Dios*, es fundamental en tanto que ahí se encuentran planteados los primeros principios del concepto de historia occidental, así como la génesis de la conciencia histórica moderna, ya que, afirma Löwith, “toda filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, esto es, de la interpretación teológica de la historia en tanto historia de salvación.”⁶⁷

Ahora bien, considero que la contemporaneidad que menciona Löwith, es decir, la coexistencia de dos órdenes culturales distintos, el grecorromano y el judeocristiano, en un mismo espacio geográfico, el Imperio Romano, aunado a la persecución que sufrieron los cristianos de los primeros siglos, encabezada por los romanos, fue lo que detonó la necesidad de Agustín de Hipona por derrocar el pensamiento antiguo de forma explícita e instaurar una historia lineal-escatológica, cuyo sentido último es la salvación. Si bien la tarea que realizó el teólogo de Hipona, de crear una historia de salvación, comenzó a articularse en el Libro XI de las *Confesiones* (escrito en el año 397), a partir del cual logra romper con la noción del tiempo antiguo que lo definía como el movimiento eterno de los astros por medio de la construcción de

⁶⁶ Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-político*, (Madrid: Taurus, 1975), 24.

⁶⁷ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 13.

una nueva concepción temporal puramente ontológica,⁶⁸ que, al final del texto, es elevada a un orden macro-social: la historia de salvación, Agustín deja en suspenso su reflexión histórica, y no es hasta que culmina *La Ciudad de Dios* (obra a la que le dedicó doce años de su vida, empezándola en el año 413 y terminándola en al año 425) cuando logró de forma completa desarrollar conceptual y sistemáticamente su historia de salvación. La labor filosófica que emprendió el teólogo de Hipona fue exitosa, prueba de ello es la sobrevivencia estructural de su sistema al proceso secularizador europeo del siglo XVIII, que sigue regulando la vida de las sociedades contemporáneas occidentales, y digo estructuralmente puesto que el esquema histórico que regula las sociedades occidentales de hoy en día es la linealidad del pensamiento judeocristiano y no la circularidad histórica grecorromana.

Ahora bien, para poder vislumbrar cómo es que Agustín de Hipona logra romper sistemáticamente con la cosmovisión antigua, así como detectar el alcance que su sistema tiene en la filosofía de la historia moderna, recurriré directamente a la obra de Löwith, *Historia del mundo y salvación*, por dos motivos: primeramente, puesto que el autor en la introducción de dicho texto, realiza la labor de concretizar los elementos conceptuales de la historia grecorromana, elementos difíciles de rastrear en los textos filosóficos antiguos en tanto que éstos, no eran descritos explícitamente por los filósofos al ser nociones que pertenecían al conocimiento común del orden social. Así mismo, a lo largo de los primeros ocho capítulos de dicha obra, el autor establece los elementos secularizados de la historia moderna cuya génesis está situada en la historia de salvación agustiniana. De esta forma, *Historia del mundo y salvación*, junto con *El mito del eterno retorno* escrito por Eliade, serán las obras que emplearé para establecer las definiciones que otorgaron a la historia los órdenes culturales no judeocristianos (el grecorromano y el ateo secularizado) que serán contrapuestos a la historia de salvación, cuyo referente bibliográfico será *La Ciudad de Dios* del teólogo de Hipona. Ahora

⁶⁸ *Supra*, 12. Ya quedó claro en el Capítulo Primero “¿Qué es el tiempo?”, que la noción temporal agustiniana rompe por completo con la noción cosmológica antigua planteada por Platón en el dialogo del *Timeo*. Platón define el tiempo como el movimiento eterno de los astros que surge cuando el dios demiurgo, en su acto de ordenar la materia que se movía caóticamente y sin reposo, reacomoda las sustancias en cuerpos celestes que poseen un movimiento propio, racional, perfecto, equilibrado y eterno. En oposición, Agustín define al tiempo como lo no eterno en tanto que tiene un comienzo y un fin; asimismo, fue creado por Dios ex nihilo en día primero del *Génesis* junto con la creatura ya que, para que el tiempo exista, es necesario la presencia de una sustancia a la que se le pueda someter un cambio, una variación, una mutación y un movimiento, y vice versa, para que exista una creatura debe acontecer en el tiempo. El tiempo tiene un fin, dicho momento acontecerá después del juicio final, cuando se cumpla la promesa de salvación y se elimine por completo el mundo tal y cual lo conocemos.

bien, sé que puede parecer extraño el hecho de que introduzca en la reflexión a un autor cuya posición es fatalista frente a la historia que estoy estudiando, en tanto que la define como una “historia de decadencia”, que se desenvuelve en dos momentos; primero, como *Heilsgeschehen*, siendo ésta caracterizada por ser una historia cargada de contenido teológico y sentido divino; después, como la *Weltgeschichte*, siendo la historia secularizada. Habermas afirma que Löwith emplea esta adjetivación fatalista ya que éste tiene la necesidad de retornar al mundo cósmico antiguo quebrantado por los cristianos,⁶⁹ por medio de la desacralización del cosmos realizado por San Juan, San Pablo y San Agustín, quienes hicieron que “la belleza visible del cosmos quedara sacrificada a la escucha del *logos* de Dios, que se ha vuelto invisible; la teoría queda rebajada a curiosidad y la presencia de la *physis*, sacrificada a la certeza de la salvación.”⁷⁰ Subsecuentemente, según Löwith, esta historia se torna aún más fatal, con la versión secularizada que la reduce a una ciencia, proceso que comenzó con Bacon⁷¹, Descartes, Galileo y culminó con la obra de Hegel. Finalmente, el fatalismo de la historia occidental es llevado hacia el extremo por Marx y Kierkegaard a causa del pragmatismo y la filosofía existencial desarrolladas en el pensamiento post-hegeliano. En fin, sea cual sea la postura que toma Löwith frente a la historia occidental, ésta no es de gran importancia para el presente estudio,⁷² lo que

⁶⁹ Habermas niega la popular creencia de que Löwith escribió *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* con el objetivo de tomar una postura en contra de la secularización de la fe judeo-cristiana en la época moderna. Por el contrario, Habermas afirma, con base en los trabajos realizados en los años treinta sobre Nietzsche y Buckhardt, así como, en los seminarios de Marburgo, que el verdadero motivo por el cual Löwith realizó dicho montaje, se debe a que éste quiere rescatar y volver a la visión cosmológica griega. Vid Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-político*, (Madrid: Taurus, 1975), 176.

⁷⁰ Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-político*, (Madrid: Taurus, 1975), 179.

⁷¹ Mientras que la mayoría de los filósofos de la historia sitúan en los autores moderno el desplazamiento de la historia de salvación (*Heilsgeschehen*) a la historia del mundo (*Weltgeschichte*), Catherine Pickstock en su texto, *Más allá de la escritura*, estipula que la génesis del desplazamiento aconteció a finales de la Edad Media con el teólogo escolástico Duns Escoto (1266-1308). Puesto que fue Escoto, quien modificó la definición del tiempo ya que, “mientras para la visión tradicional agustiniana y tomista, el tiempo era inseparable del movimiento de la memoria y del deseo, esto es, de una búsqueda de la posposición, Escoto desliga el tiempo de cualquier movimiento, incluso del movimiento psíquico,” con ello, las acciones del hombre ya “no están situadas dentro de la dimensión escatológica del tiempo, sino dentro de un orden de sucesión temporal abierto, pero vacío e indiferente.” Es probable que esta diferencia genealógica se deba a que Pickstock cuenta con un amplio conocimiento de la teología de la Edad Media y no se limita al conocimiento de los Padres de la Iglesia. Vid, Catherine Pickstock, *Más allá de la escritura*, (Barcelona: Herder, 2005), 192- 194

⁷² Habermas afirma que fueron las vivencias individuales y el contexto histórico lo que motivó a Löwith a re-pensar la historia; esta motivación fue algo muy propio de la filosofía alemana de los últimos cincuenta años del siglo XIX. En la introducción de *Perfiles filosófico-político*, Habermas afirma que dicha corriente se caracterizó por compartir los siguientes cuatro elementos: primero, dan continuidad a las a las escuelas alemanas y planteamientos del principio, propuestos en los años veinte, aun cuando a causa de la segunda Guerra Mundial, la mayor parte de sus filósofos estaban en exilio; segundo, es un pensamiento individualizado asociado a personas “en este aspecto, la filosofía nunca ha sido ciencia. Siempre estuvo vinculada a la persona del maestro (y del escritor) filosófico”; tercero, tienen una fijación por el fascismo y no toman posturas neutrales frente a ello; cuarto, a diferencia de la

sí es importante rescatar es que éste afirma que nuestro sistema histórico-temporal, aquel que emana de la interpretación bíblica judeocristiana y que fuertemente se posicionó por medio de la filosofía sistemática agustiniana, logró romper con el orden cósmico antiguo.

Ahora bien, para poder cumplir con el objetivo de estudiar la historia de salvación propuesta por Agustín de Hipona en *La Ciudad de Dios*, una historia que no sólo rompe sistemáticamente con la antigua circular fundamentada en el orden cósmico; sino que, además, tiene un amplio alcance en tanto que estableció las bases estructurales de la historia moderna, el presente capítulo se dividirá en los siguientes tres apartados. El primer apartado, “La metodología empleada para comprender la historia de salvación”, está centrado en el estudio de *Sobre la Doctrina cristiana*, *De la utilidad de creer*, y el libro XI de *La Ciudad de Dios*, escritos por el teólogo de Hipona, con el objetivo de vislumbrar la epistemología que sustenta la historia de salvación agustiniana. El segundo, “El desarrollo de la historia de salvación en distintas épocas”, está centrado en el estudio de los libros del XI al XVIII, pertenecientes a *La Ciudad de Dios*, a partir de los cuales Agustín establece que su historia de salvación se desenvuelve en etapas cuantificables, que, análogas a la vida de los hombres, representan un periodo distinto de madurez. Por último, “La historia de salvación lineal frente a la historia circular antigua”, está centrado en el estudio del libro XI perteneciente a *La Ciudad de Dios*, en el cual Agustín, establece que la historia es única y lineal y la contrapongo con la historia griega circular.

Ahora bien, antes de comenzar con dicho desarrollo considero pertinente para el lector introducir brevemente *La Ciudad de Dios*. En esta obra Agustín narra el pasado, el presente y el futuro histórico de la humanidad, está conformada por veintidós libros, de los cuales: los libros del I al V fueron escritos en el 413 d.c.; los libros del VI al X en el año 416; los libros del XI al XIII en el año 417; los libros del XIV al XVI en el año 418; el libro XVII en el año 420; y, por último, los libros del XVIII al XXII en el año 425. Es decir, toda la obra fue escrita durante el periodo de la decadencia del Imperio Romano y es de gran importancia teológica en tanto que a partir de ella, el autor continúa con el proyecto de instituir y dar a conocer la verdadera y única religión monoteísta, el cristianismo; una religión que a pesar de tener sus raíces en el judaísmo,

filosofía “pura” academicista, éstos realizan una actividad crítica de los problemas histórico-político-éticos-sociales del momento. Vid, Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-político*, (Madrid: Taurus, 1975), 16-20.

se emancipa de éste en tanto que afirma la existencia de un acontecimiento⁷³ único y fundacional: la primera venida de Cristo, el Salvador. Si bien el proyecto de propagación de la verdadera religión ya había comenzado con los primeros apóstoles cristianos, aunada a la labor predicativa de San Pablo de Tarso, fue Agustín de Hipona quien logró afianzarla de manera sistemática separándola de forma radical de la cosmovisión grecorromana, sirviéndose de argumentos históricos, teológicos, filosóficos y recursos estilísticos. La obra agustiniana narra la historia antagónica de dos ciudades cuya génesis tiene origen en dos amores distintos: La Ciudad de Dios, la conforma los verdaderos creyentes cristianos que viven amando al Dios verdadero hasta el olvido del hombre y por ello son perseguidos; La Ciudad de los Hombres, la conforma los paganos que aman a los dioses falsos y viven de manera soberbia amando siempre su propio cuerpo hasta el olvido de Dios verdadero. Ambas ciudades comenzaron a existir simultáneamente desde el primer día de la creación cuando, según narra el *Génesis*, Dios separó la luz de las tinieblas, y, “entre aquella luz, que es la sociedad santa de los ángeles, fulgiendo inteligiblemente con la ilustración de la verdad y las tinieblas a ella contraria, esto es las mentes horribles de los ángeles malos apartados de la luz de la justicia.”⁷⁴ Así mismo, se han desarrollado paralelamente a lo largo de la historia y han estado en constante lucha, ya que la Ciudad del Hombre busca destruir a la Ciudad de Dios; ejemplo de ello es la persecución y el exterminio de los cristianos que aconteció en la época de Agustín de Hipona al ser éstos culpados de ser los causantes de la decadencia del imperio romano. Por último, afirma Agustín, no será sino hasta la destrucción última que acontece después del juicio final, cuando la Ciudad de Dios logre triunfar eternamente. Roma es el imperio que representa en su totalidad la Ciudad del Hombre, puesto que se ha fundamentado en la avaricia desenfrenada y el deseo de dominación. Fue entonces la institucionalización de la religión verdadera aunada a un motivo político-social,

⁷³ Tomo el concepto de acontecimiento propuesto por Critchley que es a la vez retomado de Badiou. Ambos autores establecen que un acontecimiento no se limita a ser un simple evento histórico, éste tiene un alcance universal ya que “emite máximas duraderas y no relativistas para procesos singulares.” Así mismo, está cargado de sentido ético ya que “convoca a un sujeto a la existencia, a la creación de una verdad, mientras que “el ser”, o aquello que es, pertenece al orden del conocimiento.” Bajo este análisis, todo acontecimiento crea una demanda de bien en términos éticos, y ésta, al ser aceptada por un individuo, lo construye como sujeto ético. Para el cristianismo es la venida de Cristo, el acontecimiento más importante de la historia, puesto que el Salvador instaura una nueva verdad, es decir, “la buena vida, la vida ejemplar, la vida que es un modelo para todos los humanos, la vida a la que todos deberíamos aspirar a ser fieles.” Vid. Simon Critchley, “Dividualismo: Cómo construir un sujeto ético” en *La demanda infinita ética del compromiso, política de la resistencia* (Barcelona: Marbot, 2010). 63-66.

⁷⁴ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 447. XIX, libro XI

el defender a los cristianos perseguidos, lo que llevó a Agustín a escribir su gran obra. Y afirma en *Las Retracciones*:

Roma fue destruida por la irrupción de los godos que actuaban a las órdenes del rey Alarico y quedó arrasada por la violencia de una gran derrota. Los adoradores de una multitud de Dioses falsos, que llamamos originalmente paganos, esforzándose en atribuir su destrucción a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar contra el Dios verdadero más despiadadamente y amargamente de lo acostumbrado. Por eso yo, ardiendo de celo de la casa de Dios, me decidí a escribir contra sus blasfemias y errores los libros de *La Ciudad de Dios*, que tomaron título de la ciudad mejor, y que me ocupó algunos años.⁷⁵

Será pues, en *La Ciudad de Dios*, donde Agustín de Hipona luchará por derrocar el orden grecorromano, atacando los principios metafísicos, ontológicos y éticos que lo conforman, aunada a la defensa y la institucionalización de las creencias judeocristianas, lo que permita al autor desarrollar su nuevo sistema histórico de salvación, que se analizará a continuación.

I. LA METODOLOGÍA EMPLEADA PARA COMPRENDER LA HISTORIA DE SALVACIÓN

Según el teólogo de Hipona, los acontecimientos históricos son únicos e irrepetibles, tienen un punto de partida inicial y un final escatológico concreto. El pasado acontece como una preparación para el futuro, momento cuya especie es distinta de aquello que sucedió y aquello que está sucediendo. Debido a que el futuro no se puede predecir, se torna incierto y sólo el Señor, a través de sus profetas, puede desvelarlo, de ahí que la historia agustiniana sea propia de los profetas y predicadores. La historia agustiniana tiene confianza en lo invisible y se construye sobre la revelación, la fe y la esperanza, por ello significa, ante todo, historia de salvación. “De lo que trata la historia no es de la efímera grandeza de los imperios, sino de la salvación o la condena de un futuro escatológico.”⁷⁶ El mundo agustiniano tiene un principio y un fin, “la historia es un *interín* entre la primera revelación de la historia de salvación y su futuro cumplimiento,”⁷⁷ y se desenvuelve en etapas cuantificables que, análogas a la vida de los

⁷⁵ Agustín de Hipona, *Las Retracciones*, 43, 2, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: <http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm> (consultada el 4 de mayo de 2017).

⁷⁶ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 206.

⁷⁷ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 206.

hombres, representan periodos distintos de maduración. Así mismo, es una historia cognoscible en tanto que ha ya sido revelada y expuesta en las Sagradas Escrituras canónicas por “Dios, hablando por los profetas primero, luego por sí mismo, y después por los apóstoles,”⁷⁸ cuya verdad ha sido corroborada en tanto que las profecías que éstas narran ya han sido cumplidas. También, es una historia que posee un *telos* último, visible y cognoscible por referencia a los procesos supra históricos de la creación (el principio), la encarnación, el juicio final y la redención (el fin último). Por último, su historia de salvación tiene por objetivo implementar el monoteísmo religioso y justificar al Dios verdadero en la historia. Así pues, “Agustín pudo diseñar -por primera vez- una suerte de historia universal con una finalidad desde un comienzo hasta el fin.”⁷⁹ Su historia debe ser anunciada y difundida por los predicadores de la Iglesia y exige de la fe en el Dios verdadero, la esperanza en la promesa de salvación, y la caridad entendida como “el movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por él mismo y a nosotros y al prójimo por Dios.”⁸⁰

La historia de salvación propuesta por Agustín de Hipona en su obra *La Ciudad de Dios*, tiene como fundamento el estudio y la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras en tanto que éstas, afirma el de Hipona, “narran las cosas pasadas, anuncian las venideras y muestran las presentes, pero todo esto se encamina a nutrir y a fortalecer la misma caridad y a vencer a extinguir la codicia”⁸¹, es decir, el movimiento del alma que arrastra al hombre al goce de sí mismo hasta el olvido de Dios verdadero. Ahora bien, debido a que en la época del teólogo de Hipona existía una variedad de textos que se hacían pasar por sagrados, en su obra *Sobre la doctrina cristiana* establece que los textos sagrados que deben ser estudiados son los canónicos, es decir, aquellos que son aceptados por todas las Iglesias católicas. Ahora bien, en caso de enfrentarse con textos que no son aceptados por todas las Iglesias, deben preferirse los que son aceptados por las más y más grandes Iglesias sobre los que son aceptados por las menos Iglesias con menor autoridad. Los textos sagrados fueron escritos en hebreo y griego, y posteriormente

⁷⁸ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 428.

⁷⁹ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 204.

⁸⁰ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, X, 3, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

⁸¹ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, X, 3, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

traducidos al latín. De todas las traducciones de las Escrituras, el teólogo de Hipona afirma que, “por lo que toca al Antiguo Testamento, goza de mayor autoridad la versión de los Setenta, de los cuales es ya tradición de las Iglesias más sabias, que tradujeron, con tan singular asistencia del Espíritu Santo, que tantos hombres aparece solamente un decir.”⁸² Y, para el estudio del Nuevo Testamento es importante recurrir a los especialistas en griego y a los más sabios miembros de la Iglesia.

Para poder comprender cuál es la finalidad de las Sagradas Escrituras, el teólogo de Hipona se enfrena en la necesidad de dividir y clasificar las cosas existentes. Las cosas, afirma el autor, son aquellas que no se emplean para significar algo en tanto que ya son; éstas se dividen en dos categorías, las que se deben gozar y las que se deben usar. Las cosas que se deben gozar son aquellas que nos hacen felices, ya que son, por sí mismas, bienaventuranzas; sólo tres pertenecen a ésta categoría: la Trinidad, el amor propio y el amor al prójimo. Las cosas que se deben usar son aquellas que nos ayudan a conseguir la bienaventuranza, es decir, aquellas por las cuales obtenemos lo que debemos gozar; las Sagradas escrituras pertenecen a esta categoría. Con respecto a las primeras, la Trinidad es “un solo Dios de quien, por quien y en quien son todas las cosas. Así el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son, cada uno de ellos, Dios; los tres, un solo Dios; asimismo, cada uno de ellos es una esencia completa, y los tres juntos una sola esencia”⁸³, el Padre es la unidad, el Hijo es la igualdad y el Espíritu Santo es la armonía. El prójimo es a quien debemos prestar o recibir el misterio de la misericordia, indica relación y no se limita a los hombres, puesto que se extiende a los Santos ángeles, quienes están en constante auxilio en la peregrinación de la vida misma; esto se ha de gozar de forma correcta, es decir, amarlo en tanto que Dios se presenta en su alma. Por último, a uno mismo se debe amar porque Dios se presenta en el alma misma, y es el amor de uno mismo en tanto criatura divina, lo que permite romper con las malas costumbres para entablar una relación de paz entre cuerpo y alma. Ahora bien, al prójimo y a uno mismo se le ama “por Aquel que es el rectísimo fin de tu amor”⁸⁴

⁸² Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, XV, 2, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

⁸³ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, V, 1, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

⁸⁴ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, XXXIV, 1, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

es decir, se le ama por Dios, mientras que al prójimo se le ama igualmente que a uno mismo; a Dios se le ama con un amor superior, pues Él mismo es la fuente del amor y es superior a toda la creación. Con respecto a la segunda categoría de cosas, aquellas que se deben usar y por las cuales obtenemos lo que debemos gozar, forman parte las Sagradas Escrituras. “La esencia y el fin de toda la Divina Escritura es el amor de la cosa que hemos de gozar [Trinidad] y de la cosa que con nosotros puede gozar de ella [el prójimo y uno mismo]”⁸⁵, son una “disposición temporal de la cual debemos usar, no con cierto gozo y amor permanente y final en ella, sino más bien pasajero, es decir, que la amemos como la vía, el vehículo [...] que nos llevan al último fin, por aquel último fin al que vamos.”⁸⁶ Son pues insistencia útil para edificar la doble caridad: el amor a Dios y al prójimo; así mismo, es el medio que tenemos para estudiar la historia en tanto que historia de salvación, puesto que ahí se encuentran los misterios de Dios y la promesa de salvación.

Además de la existencia de las cosas en nuestra realidad, existen también, afirma el teólogo de Hipona, los signos. “El signo es toda cosa que, además de tener la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta.”⁸⁷ Estos signos se dividen en dos categorías: los naturales y los instituidos por el hombre. Los signos naturales son “aquellos que, sin selección ni deseo alguno, hace que se conozca mediante ellos, otra cosa fuera de lo que en sí son”⁸⁸. Ejemplo, el humo es un signo del fuego que podemos comprobar por medio de la observación y la experiencia. Los signos instituidos por el hombre “son aquellos que dan a los seres vivientes para manifestar, en cuanto es posible, los movimientos del alma, como son las sensaciones y los pensamientos”⁸⁹, es decir, se emplean para trasladar información del ánimo de quien se expresa a otro ánimo receptor. Las Sagradas Escrituras son signos del hombre, puesto que “aunque hayan sido dados sobrenaturalmente, se nos comunicaron por los que las escribieron”⁹⁰. Los autores de las divinas Escrituras, emplearon en la narración dos tipos de signos: los propios “se emplean a fin de denotar las cosas para las

⁸⁵ *Ídem*, XXXV, 1.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ídem*, I, 2.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ídem*, II, 2.

⁹⁰ *Ibidem*.

que fueron instituidas”⁹¹; las metáforas “cuando las mismas cosas que denominamos con sus propios nombres, se toman para significar alguna otra cosa.”⁹²

Existen tres certezas ontológicas sobre las cuales descansa la epistemología agustiniana, y estas son que existimos, conocemos y amamos. Frente a los escépticos que se cuestionaban si el conocimiento y la existencia misma eran un engaño, el teólogo de Hipona afirma en *La Ciudad de Dios* que “si me engaño existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto si me engaño existo.”⁹³ Ahora bien, no sólo tenemos la certeza de que existimos, también de que conocemos ya que, en caso de que una persona se engañase sobre su existencia, “como sería yo quién se engañase, aunque se engañase, sin duda en el conocer que me conozco, no me engañaré. Pues conozco que existo, conozco también esto mismo, que me conozco.”⁹⁴ Una última certeza que tiene el hombre es que ama, pues “al amar estas dos cosas [la existencia y el conocimiento], añadido a las cosas que conozco como tercer elemento el mismo amor, que no es de menor importancia.”⁹⁵ Puesto que el hombre existe, puede conocer las cosas del mundo visible, confirmando con ello su existencia; también, puede conocer las cosas del mundo invisible amándolas, ya que el amor es una certeza de la existencia de aquello que se ama. Estos dos tipos de cosas, las visibles, se conocen por medio de los sentidos corporales, y las invisibles se conocen por el ánimo y la mente. “De todas las cosas visibles, la más grande es el mundo, de todas las invisibles lo es Dios. Pero la existencia del mundo la conocemos, la existencia de Dios la creemos.”⁹⁶

Para conocer las cosas visibles es necesario el uso de los sentidos corporales, puesto que “los objetos perceptibles por los sentidos se nos ofrecen desde fuera, y es posible la visión de cosas distintas de los ojos sin que ellas u otras del mismo género estén alojadas dentro de nosotros.”⁹⁷ Pero para poseer dicho conocimiento es necesario que el hombre crea en sus sentidos corporales y en las imágenes que éstos forman de aquéllos, “imágenes muy semejantes

⁹¹ *Ídem*, X, 2.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 456.

⁹⁴ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 456.

⁹⁵ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 456.

⁹⁶ *Ídem*, 429.

⁹⁷ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, XIII, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

a ellas, aunque no corpóreas, considerándolas con el pensamiento y reteniéndolas en la memoria.”⁹⁸ Ahora bien, debido a que no podemos ser testigos y conocedores directos de todos los objetos visibles, es necesario creer en aquellas personas doctas que han conocido con sus propios sentidos distintos objetos visibles de la realidad. Para poder ampliar nuestro conocimiento es útil el estudio balanceado de las ciencias gentiles no supersticiosas que estudian las cosas ya instituidas, es decir, aquellas que tratan de “las cosas que los hombres conocieron y publicaron sin inventarlas ellos, sino que acontecieron en los tiempos pasados o fueron instituidas por Dios”⁹⁹. Estas ciencias describen la realidad tanto pasada como presente y permiten la fabricación de las cosas. A ellas pertenece, primeramente, la historia profana que se dedica al estudio “sobre lo sucedido en los tiempos pasados y ayuda en gran manera para entender los Libros santos, aunque se aprenda fuera de la Iglesia, en la institución escolar de la puericia”¹⁰⁰. Ésta, a diferencia de la Historia de Salvación que narran los acontecimientos que están por suceder, se limita a las acciones pasadas. Subsecuentemente, pertenecen a este grupo las ciencias de las cosas presentes, las cuales estudian la geografía y los cuerpos: humanos, animales y vegetales, siempre de forma descriptiva y purificada de elementos supersticiosos que suelen mezclar las descripciones con narraciones históricas pasadas y futuras. Por último, también incluyen las artes mecánicas que se dedican a la fabricación de las cosas. Aunado a la existencia de las cosas visibles que se conocen en tanto que se perciben, ya sea directamente por los sentidos de quien lo estudia o indirectamente en tanto que apelan al conocimiento de los doctos quienes recolectaron información de aquello que conocieron por medio de sus sentidos; también existen, dentro de este género, unas cosas que debemos creer aun cuando no se puedan comprobar por medio de la evidencia. Los vínculos más sagrados del género humano pertenecen a este tipo de cosas, ejemplo de ello es la aceptación de la madre, del padre y de los hermanos,

⁹⁸ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 455.

⁹⁹ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, XXVII, 2, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

¹⁰⁰ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, XXVIII, 2, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

ya que “de la sociedad humana no quedaría nada firme, si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos.”¹⁰¹

Para conocer las cosas invisibles es necesario que el hombre realice un proceso epistémico distinto de aquel por el cual conoce las cosas visibles, ya que para conocer las cosas invisibles “que están alejadas de nuestro sentido interior, nos es indispensable creer a los que las han conocido, dispuestas en aquella luz incorpórea o las contemplan en su existencia.”¹⁰² Ahora bien, sabemos que éstas existen ya que han sido reveladas por Dios a los autores de las Sagradas Escrituras, quienes, aun cuando ellos no hayan estado presente en la realización de los misterios divinos, son testigos en tanto que la Sabiduría de Dios, que estuvo presente, es quien “transmite a las almas santas, haciéndolas amigas y profetas de Dios, muestra sin estrépito, sus obras interiormente.”¹⁰³ Para obtener el conocimiento de los misterios invisibles es fundamental, primero, creer que éstos existen, puesto que sólo la fe es lo que mueve el ánimo hacia el estudio de las cosas divinas, mientras que la negación de toda creencia que se pretende conocer implica por sí misma la negación de aquello que se quiere conocer. Así pues, para conocer se necesita primero creer, “porque creer sin razones cuando aún no estamos en condición de aprehenderlas y preparar el estudio por medio de la fe misma para recibir la semilla de la verdad, lo tengo no sólo por saludable, sino por necesario para que las almas enfermas puedan recobrar la salud.”¹⁰⁴ Posteriormente se debe purificar el alma de las malas costumbres siguiendo los preceptos que ordena la religión verdadera¹⁰⁵ que “brota en Cristo, y que llega hasta nosotros pasando por los apóstoles y desde nosotros pasará a la posteridad.”¹⁰⁶ Aquellos que nunca han entrado en contacto con la religión verdadera deben acercarse a quienes la profesan, y, debido a que son muchos los que se dicen poseedores de la verdad pero pocos los que en realidad la poseen, debe

¹⁰¹ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, XII, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

¹⁰² Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 428.

¹⁰³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 429.

¹⁰⁴ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, XIV, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

¹⁰⁵ Agustín emplea como argumento para probar que la Iglesia Católica es la verdadera religión el hecho que de que, en su momento histórico, ya son más los cristianos en números que los judíos e idólatras juntos.

¹⁰⁶ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, VIII, Federación Agustiniiana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

preferirse al docto y piadoso que no ofrezca razones para comprender las cosas más oscuras, sino que exija la fe y el cumplimiento de los preceptos divinos a quienes a él se acercan. Una vez que el alma sea purificada y crea en la existencia de las cosas invisibles, ya puede acercarse al estudio de las Sagradas Escrituras para conocer y, por ende, poseer, la verdad.

Las Sagradas Escrituras, afirma el teólogo de Hipona, son los textos buenos por excelencia en tanto que poseen la verdad, que no es el resultado de las conexiones lógicas entre premisas y conclusiones, ya que existen casos en los que una conclusión verdadera es producto de premisas falsas, o premisas verdaderas llevan a una conclusión falsa;¹⁰⁷ por ello, “en la verdad de las premisas, se atiende a las proposiciones en sí mismas y no a su conexión”¹⁰⁸. Ahora bien, la verdad sólo la puede adquirir aquel que estudia las Sagradas Escrituras, pues “todo lo que se encierra en estos libros es grande y divino; ahí está la verdad absoluta y ahí la ciencia más a propósito para el alimento y medicina auténtica de las almas,”¹⁰⁹ y “cuando nuestros sentimientos y pensamientos despertados por la lectura del libro coinciden con los del autor del escrito y se ordenan a mejorar nuestra vida, se logra la verdad completa y no queda reducto ninguno para el error.”¹¹⁰ Así pues, la verdad es definida por el teólogo de Hipona a partir de la correspondencia, puesto que ésta acontece cuando las buenas intenciones del autor corresponden con las buenas intenciones del lector, quien logra, a través de una buena interpretación, mejorar su vida. El gran aporte de la teoría epistemológica del de Hipona es que no se limita a definir la verdad, también estipula los criterios necesarios para que la verdad definida en términos de correspondencia, pueda ser adquirida.

Sabemos que la verdad es aquello que se obtiene cuando el sujeto que cree en los misterios divinos y purifica su alma siguiendo los preceptos establecidos por la religión

¹⁰⁷ El ejemplo que emplea Agustín de Hipona para eliminar la creencia de que la verdad es producto de las conexiones lógicas entre premisas verdaderas y conclusiones verdaderas es la resurrección. Si se emplea la lógica para este concepto, la resurrección sería una falsedad en tanto exigiría que el Cristo, al ser hombre, posea un cuerpo mortal, por ende, una vez muerto su cuerpo no puede resucitar.

¹⁰⁸ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, XXXI, 2, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online:

http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

¹⁰⁹ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, VI, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

¹¹⁰ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, V, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

verdadera, estudia las Sagradas Escrituras y su interpretación corresponde con las intenciones del autor. También sabemos que los textos divinos son ambiguos en tanto que emplean palabras propias y figuradas (metáforas) en sus narraciones, esto se debe a que “las locuciones figuradas ocultan muchísimas cosas, las cuales, cuanto más ocultas aparecen bajo las palabras metafóricas, tanto más agradan ser descubiertas,”¹¹¹ por ello descubrir las intenciones del autor suele ser complicado. Frente a esta dificultad, según lo leído, el teólogo de Hipona establece tres criterios para poder interpretar correctamente las Sagradas Escrituras y así poder poseer la verdad que éstas encierran: primero, se deben de leer y memorizar los textos; posteriormente, se debe investigar los preceptos del bien vivir y las reglas de la fe, establecidos en los pasajes claros que emplean un lenguaje propio y no figurado, hasta familiarizarse con la lengua empleada. En caso de existir una ambigüedad en las palabras propias, el remedio es el conocimiento de la lengua hebrea y griega, y, si no se tiene acceso a la lengua originaria, el lector debe consultar otros pasajes donde está clara la palabra aplicando la prescripción de la fe; en caso de que la ambigüedad persista, se debe consultar el contexto que antecede y sigue al pasaje. Finalmente, se pasa al estudio de los preceptos oscuros “tomando de ejemplo las locuciones claras con el fin de ilustrar las expresiones oscuras.”¹¹² Aquí la memoria es de gran valor puesto que se emplea para detectar a qué pasaje claro hay que acudir para su comprensión. En caso de existir una ambigüedad en las palabras metafóricas, el lector debe “evitar tomar al pie de la letra la sentencia figurada”¹¹³, y buscar en los pasajes claros el modo de entender los ocultos; esto, siempre y cuando dichos caminos no se opongan a la fe. Por último, el de Hipona afirma que “hemos de advertir a los estudiosos de los libros santos que no sólo conozcan los géneros de locuciones de la Escritura, y adviertan con cuidado de qué manera suele hablar y lo retengan en la memoria, sino también, y esto es lo principal y más necesario, que oren para que entiendan”¹¹⁴.

¹¹¹ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, VII, 4, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online:

http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

¹¹² Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, IX, 2, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

¹¹³ Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, V, 3, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (consultada el 17 de noviembre de 2017).

¹¹⁴ *Ídem*, XXXVII, 3.

Así pues, siguiendo los criterios establecidos por el teólogo de Hipona, se puede conocer la verdad que acontece en la percepción de los objetos intelectuales que “están dentro del alma; verlos es en este caso lo mismo que poseerlos.”¹¹⁵ Por ello conocer la verdad y poseer la verdad es, afirma el autor, un solo proceso inseparable. Y, a diferencia del estudio de la historia profana que “sólo exige se le presente un poco de atención y no pide ningún genio agudo, sino una inteligencia infantil”¹¹⁶, la historia de salvación, expuesta en las Sagradas Escrituras, exige se realice todo lo mencionado anteriormente.

II. LA HISTORIA DE SALVACIÓN DESARROLLADA EN SEIS ÉPOCAS

Según quedó expuesto en el apartado anterior, sabemos que para el Teólogo de Hipona la Sagrada Escritura es el texto que contienen las verdades divinas, las cuales pueden ser cognoscibles, cuando los sentimientos despertados por su lectura, productos de una correcta hermenéutica, corresponden con las intenciones de su autor, Dios, y ayudan a mejorar la vida del lector en tanto que son el vehículo que permite edificar la doble caridad: el amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Así mismo, el autor afirma que la Sagrada Escritura nos permite conocer la historia de salvación puesto que ella “se ofrece a los que ponen en diligencia de conocerla, desde cuatro puntos de vista: de la historia, de la etiología, de la analogía y de la alegoría.”¹¹⁷ Es histórica en tanto que narra los acontecimientos que ocurrieron en el pasado; es etiológica en tanto que ofrece una explicación causal de los hechos sucedidos; es alegórica en tanto que emplea un lenguaje figurado; es analógica en tanto que existe una congruencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, éste permite esclarecer las verdades proféticas de aquél. Así pues, empleando los cuatro modos de comprensión, el de Hipona construye, con base en la Sagrada Escritura, una historia de salvación a lo largo de los

¹¹⁵ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, XIII, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

¹¹⁶ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, XVIII, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

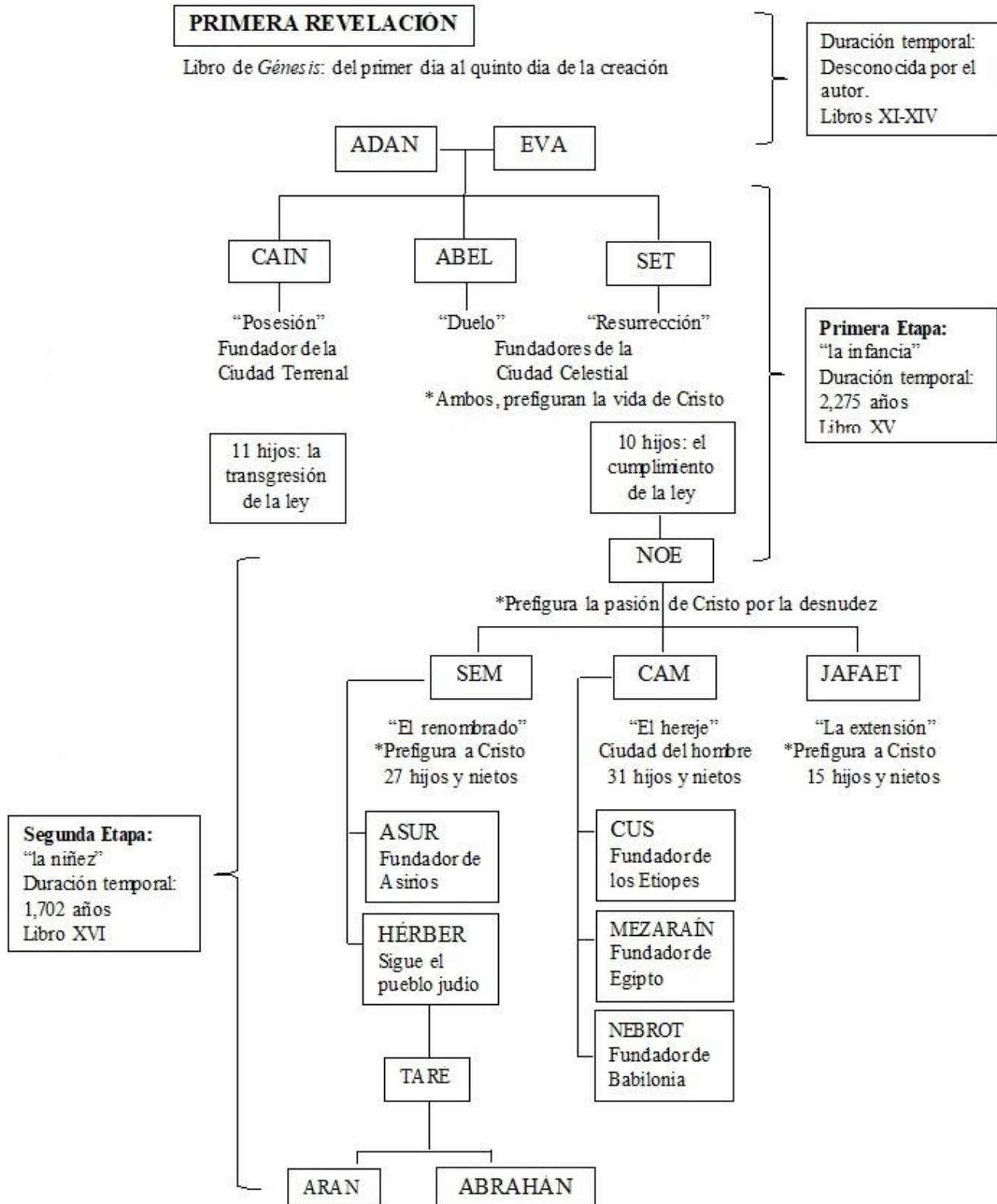
¹¹⁷ Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, III, Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (consultada el 20 de noviembre de 2017).

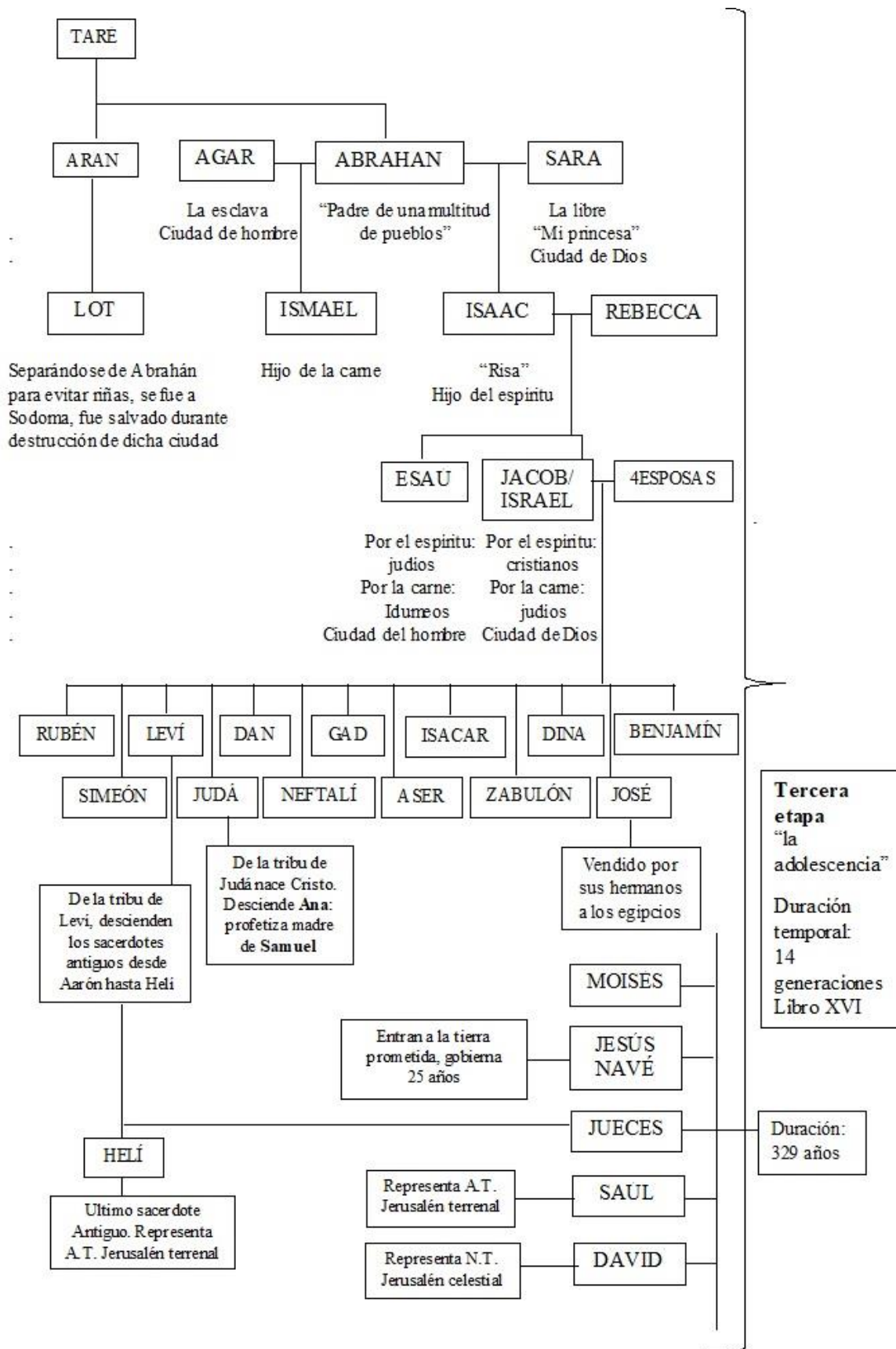
libros XI- XIX pertenecientes a su obra *La Ciudad de Dios*. Su historia se caracteriza por ser el periodo *ínterin* entre la primera revelación, la creación del mundo, y, la última revelación, el juicio final; así mismo, se desenvuelve en seis etapas medibles y cuantificables, que, análogo a la vida del hombre, representan las siguientes etapas de madurez: la infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud, la adultez y la vejez.

Ahora bien, el objetivo del presente apartado de mi investigación, recae en la identificación de los elementos conceptuales que otorga a cada una de las etapas, un periodo concreto de madurez. Puesto que el teólogo de Hipona dedica ocho libros de su gran obra al desarrollo de su historia a partir de las obras realizadas por los personajes bíblicos más significativos, he decidido incorporar una línea cronológica conformada por los personajes mencionados con una breve descripción de lo que éstos simbolizan, así mismo, especifico a cuál de las etapas históricas éstos pertenecen aunado al libro de *La Ciudad de Dios* en el cual el autor reflexiona sobre la significación de sus actos. Adelanto al lector que la siguiente tabla cronológica me permitirá concentrarme en el análisis conceptual de las etapas históricas evitando caer en una narración descriptiva de los acontecimientos bíblicos y servirá como referente para acceder a las fuentes en caso de necesitar ampliar el conocimiento. Así mismo, como se podrá observar ambas ciudades, la celestial y la terrenal, descienden de la primera pareja, Adán y Eva, la humanidad surge de uno sólo y no de muchos para que éstos, estén “entre sí, ligados no sólo por la identidad de la naturaleza, sino por vínculos afectivos de parentesco,”¹¹⁸ afirma el de Hipona.

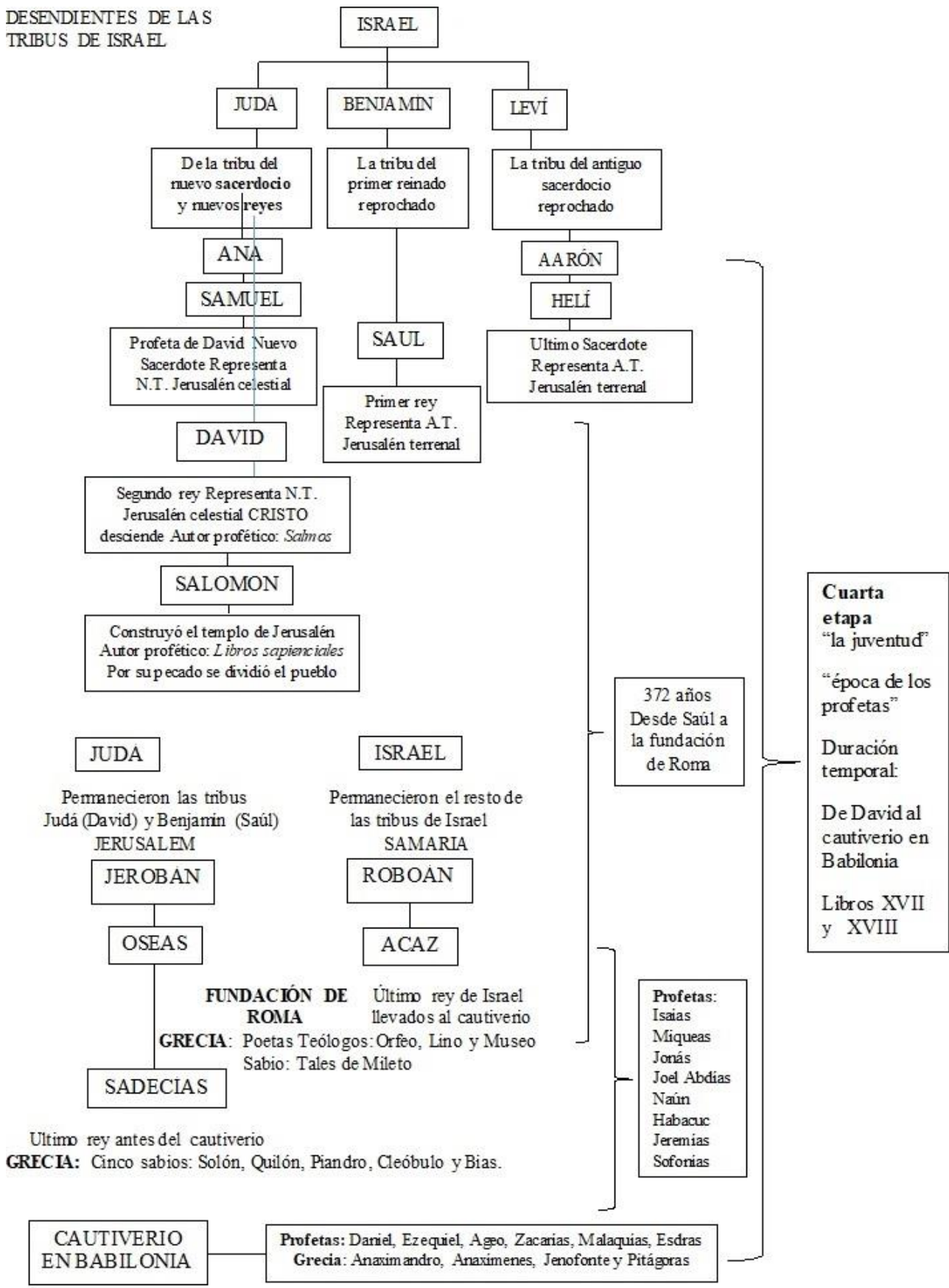
¹¹⁸ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 500.

CRONOLOGÍA DE LA HISTORIA DE SALVACIÓN

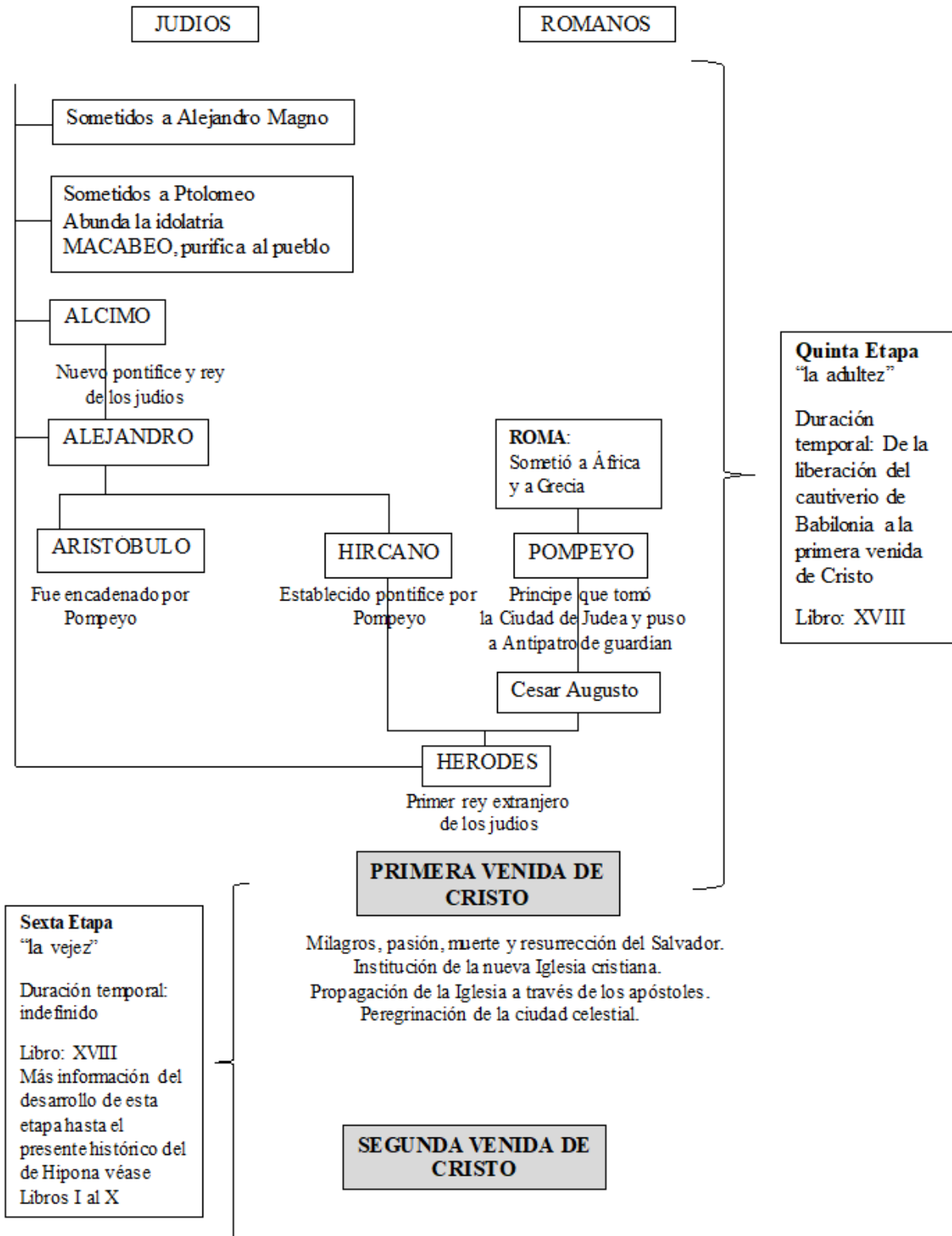




DESENDIENTES DE LAS TRIBUS DE ISRAEL



LIBERADOS DEL CAUTIVERIO



La historia de salvación agustiniana, que es el periodo *ínterin* entre la primera y la última revelación, narra la lucha antagónica entre la ciudad del hombre y la ciudad de Dios, ciudades que se encuentran íntimamente mezcladas, cuyo origen se encuentra narrado en el libro del *Génesis* cuando Dios, en el primer día de la creación, separó la luz de las tinieblas. “Por el nombre de luz se ha significado la ciudad santa, de los santos ángeles y espíritus bienaventurados, del cual dice el apóstol [...] *Todos los que vivís en la luz y en pleno día, no pertenecemos a la noche ni a las tinieblas.*”¹¹⁹ Contrariamente, las tinieblas hacen referencia a aquellos ángeles, que, apartados de la luz, no por haber nacido malos sino por voluntad propia, “no consiguieron la excelencia de una vida sabia y feliz,”¹²⁰ y por ello, forman parte de la oscuridad. Pero al crear Dios al diablo, bueno por naturaleza y malo por voluntad, “no estaba ignorante de su malicia y prevenía ya los bienes que había de sacar de sus males.”¹²¹ Así pues, “los comienzos de estas dos ciudades tuvieron un precedente en la diversidad de ángeles,”¹²² sociedades que acumulan los principios de las ciudades agustinianas: la ciudad de Dios, se origina en la luz, conformada por los ángeles que gozan de su Creador y son partícipes de la luz eterna; la ciudad del hombre, se origina en las tinieblas, conformada por los ángeles soberbios, que, por voluntad propia, se apartaron de la luz eterna.

Así pues, siguiendo su plan divino, nunca dejando su labor al azar, continuó Dios creando el resto del mundo. El segundo día, “lo realiza en el conocimiento del firmamento”;¹²³ el tercer día, “en el conocimiento de la tierra y el mar y de todos los seres que engendran, que se continúan por las raíces de la tierra”;¹²⁴ el cuarto día, “en el conocimiento de las lumbreras mayor y menor de los astros”;¹²⁵ el quinto día, “en el de los animales que nadan en las aguas y vuelan”;¹²⁶ y, el sexto día, “en el de los animales terrestres y el mismo hombre.”¹²⁷ Pero todas estas cosas fueron creadas buenas por naturaleza y jerarquizadas en diversos grados según su utilidad, de tal forma que, aquellos seres dotados de inteligencia, los hombres, anteponen a los seres dotados únicamente de sensibilidad, y, los seres inmortales, los ángeles, anteponen a los

¹¹⁹ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 433.

¹²⁰ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 439.

¹²¹ *Ídem*, 445.

¹²² *Ídem*, 427.

¹²³ *Ídem*, 433.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ídem*, 434.

mortales, los hombres. Sin embargo, existe una excepción a esta última jerarquización, pues, “siguiendo la ley de la justicia, se anteponen los hombres buenos a los ángeles malos,”¹²⁸ ya que, “el vicio es tan contrario a la naturaleza que no puede menos que perjudicarla.”¹²⁹

Así pues, es en el sexto día, cuando comienza la historia de salvación, que, análogo a los días activos de la creación divina, consta de seis etapas de madurez, dejando en suspenso el séptimo día, el cual, afirma el teólogo de Hipona, representa “el reposo de los que descansan en Dios”;¹³⁰ reposo que acontecerá una vez concluido el drama histórico y el juicio final. Ahora bien, aun cuando el origen y el fin de la historia de salvación apelen al conocimiento revelado (el origen, acontece en la primera revelación; el fin, en la última revelación), por ende improbable por la razón humana, esto no debe resultar problemático, ya que, según la epistemología propuesta por el teólogo de Hipona, es necesario creer en las verdades expuestas por las Escrituras Sagradas para poder conocer, verdades sobre las cuales “tenemos nosotros la fe sobre las cosas que no debemos ignorar y que nosotros mismos no seríamos capaces de conocer.”¹³¹ Si bien el teólogo de Hipona confiesa no saber la duración temporal referente a los primeros seis días de la creación del mundo, puesto que nosotros comprendemos el concepto de día con relación a la salida del sol, y, “aquellos tres primeros días tuvieron lugar sin el sol, que se dice fue creado en el cuarto día,”¹³² éste, con base en la Sagrada Escritura, estipula que, “no contamos siquiera seis milenios completos desde la creación del hombre,”¹³³ es decir, desde Adán hasta el presente histórico del de Hipona. Ahora bien, en los tiempos del autor, existían dos cronologías aceptadas por el conocimiento popular. La primera, fue escrita por Alejandro Magno, quién, tomando como punto referencial su presente histórico, estipuló que el Reino Asirio tenía una duración de 5,000 años, y, al Imperio Persa y al macedonio, les asignó más de 8,000 años. La segunda, fue escrita por los griegos, quienes, asignaron al Reino Asirio una duración de 1,300 años desde la aparición de su primer rey, Belo; al Imperio Macedonio, una duración de 485 años, hasta la muerte de Alejandro Magno; y, al Imperio Persa, 233 años hasta su caída. Según el de Hipona, “es la historia griega a la que hay que dar crédito, ya que no excede

¹²⁸ *Ídem*, 449.

¹²⁹ *Ídem*, 445.

¹³⁰ *Ídem*, 434.

¹³¹ *Ídem*, 428.

¹³² *Ídem*, 433.

¹³³ *Ídem*, 481.

el número de años expresado en nuestras escrituras que son las realmente sagradas;”¹³⁴ así pues, el autor presenta la Sagrada Escritura como una tercera cronología histórica que debe tomarse como legítima en tanto que verdadera.

La historia agustiniana que fundamentada en la Sagrada Escritura tuvo comienzo después de la primera revelación, acontece en un primer momento bajo la imagen de la *infancia*, y en términos cuantitativos va “desde Adán hasta el diluvio y se cuentan, según nuestro texto, dos mil doscientos sesenta y cinco años.”¹³⁵ En la primera etapa histórica, tuvo lugar el primer pecado de la humanidad, la desobediencia; acto que queda simbolizado en la ingesta del fruto del árbol prohibido por Dios, que desterró a la primera pareja del paraíso, deteriorando su naturaleza y recibiendo la primera muerte. Así mismo, sucedió el primer fratricidio, acto realizado por Caín, el primogénito de la primera pareja, quién encarna y por quién desciende la ciudad terrenal; éste cometió el asesinato a causa de la envidia producida por los buenos actos de su hermano menor Abel, quien encarna y por quien desciende la ciudad celestial. Así pues, desde el comienzo de la historia, queda expuesta la relación antitética entre las dos ciudades agustinianas, caracterizada por el interminable aniquilamiento de los ciudadanos celestiales, peregrinos de este mundo, por parte de los ciudadanos terrenales, cuya sed de poder es insaciable.

Posteriormente, las ciudades provenientes de distintos linajes, engendradas por un mismo hombre, Adán, continuaron propagándose durante mil seiscientos sesenta y cinco años¹³⁶ hasta el nacimiento de Noé (descendiente del linaje del tercer hijo de la primera pareja, Set, quien continuó realizando los actos bondadosos de su hermano mayor Abel). Debido a que en la primera etapa histórica eran más los ciudadanos terrenales, que, movidos por el amor propio, transgredieron el orden divino, ordenó el Creador al patriarca Noé construir un arca para que

¹³⁴ *Ídem*, 482.

¹³⁵ *Ídem*, 617.

¹³⁶ Se cuentan mil seiscientos sesenta y cinco años antes del nacimiento de Noé, ya que, el teólogo de Hipona afirma que transcurrieron “desde Adán hasta el diluvio, según nuestro texto, dos mil doscientos sesenta y cinco años” y “en el año seiscientos de la vida de Noé, en el mes segundo tuvo lugar el diluvio.” Ahora bien, el autor afirma que los años expuestos en las Escrituras deben tomarse en un sentido literal y no figurado, y, en aquel tiempo, “el día era entonces tan grande como ahora, formado por el curso nocturno dividido en veinticuatro horas; el mes era también un mes como el de ahora, determinado por el comienzo y el fin de la luna; y el año era como el actual, conformado por doce meses lunares, y con el apéndice de cinco días y un cuarto a causa del curso solar. De la misma duración era el año seiscientos de Noé.” Así pues, la resta de los primeros años transcurridos menos los años transcurridos de la vida de Noé hasta el diluvio, dan como resultado, mil seiscientos sesenta y cinco años. *Ídem*, 606, 617, 627.

fuese él y su familia liberados de la destrucción producida como consecuencia del diluvio divino. Así pues, análoga a la *infancia* de los hombres cuya “primera edad queda sepultada en el olvido, la primera época del linaje humano fue barrida en el diluvio.”¹³⁷ También, esta primera etapa de “la *infancia*, es así llamada porque en ella no es capaz el hombre de la palabra,”¹³⁸ puesto que ésta, análogo al desarrollo del hombre quién durante la *niñez* comienza a aprender el lenguaje, fue creada en la segunda etapa de la historia de salvación.

Ahora bien, la segunda etapa acontece bajo la imagen de la *niñez* y ésta va desde el diluvio hasta Abrahán, “así pasan del diluvio a Abrahán, mil setenta y dos años, según la edición de la vulgata, esto es, la de los setenta intérpretes.”¹³⁹ En esta etapa, una vez poblada la tierra de ambos ciudadanos agustinianos provenientes del linaje de Noé, tuvo lugar, a través de su hijo Cam quien encarna la ciudad terrenal, el pecado que condenó a sus descendientes a la esclavitud, el demostramiento de la desnudez de su padre. Así mismo, cuando sus hermanos Sem y Jafet, quienes encarnan la ciudad celestial, se dieron cuenta del mal cometido, cubrieron al patriarca y por ellos fueron bendecidos sus descendientes. Posterior a estas acciones, el linaje de Noé se multiplicó a través de sus hijos y de sus nietos sabemos que existieron “setenta y tres a saber: quince de Jafet, treinta y uno de Cam, veintisiete de Sem.”¹⁴⁰ De la estirpe de Sem, nació Asur, fundador del Imperio Asirio y Hérber, en quien se propaga el pueblo judío. De la estirpe de Cam, nacieron Cus, fundador de los etíopes, Mezarín, fundador de los egipcios y Nebrot, fundador de los babilonios. De la estirpe de Jafet, no se menciona ningún hijo en específico, sin embargo, afirma el de Hipona, de ésta engendraron los griegos.¹⁴¹ Así pues la maldición profética se cumple doblemente en el transcurso del tiempo, primero, de forma literal, cuando, años más tarde el Imperio Babilonio quedó esclavizado y dominado por el Imperio Asirio; segundo, de forma alegórica en tanto que Cam, significa herejía y Sem, el renombrado, y aquélla está al servicio de ésta puesto que, “cuando la agitación frenética de los herejes ataca muchas cuestiones relativas a la fe católica, para defenderlas de sus embestidas, se consideran con más cuidado, se comprenden con más claridad y se predicán con mayor insistencia.”¹⁴²

¹³⁷ *Ídem*, 691.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ídem*, 650.

¹⁴⁰ *Ídem*, 640.

¹⁴¹ Sem y Jafet son “la circuncisión y el prepucio, o como llama el Apóstol, los judíos y los griegos.” *Ídem*, 636.

¹⁴² *Ídem*, 635.

Ahora bien, hasta antes de la fundación de Babilonia por Nebrot, existía una sola lengua que se llamaba “lenguaje humano, y en ella hablaban todas los hombres,”¹⁴³ hasta que los ciudadanos terrenales pecaron de soberbia pretendiendo construir una torre que pudiese llegar hasta el cielo, por ello, Dios los castigó y dividió el lenguaje humano en muchas lenguas distintas. La primera lengua fue conservada por la casa de Hérber, descendiente de Sem, y “recibió por ese motivo el nombre de hebrea, se llama hebrea la lengua que conservó la autoridad de los patriarcas y profetas no sólo en su lenguaje corriente, sino también en las letras sagradas”¹⁴⁴. Es por ello que, según el de Hipona, en la segunda etapa histórica “tuvo lugar la *niñez* de este pueblo de Dios, de Noé hasta el mismo Abrahán. Y por eso se halla en posesión la primera lengua; pues a partir de la *niñez*, comienza a hablar el hombre.”¹⁴⁵

Ahora bien, si según el de Hipona la aparición de las lenguas es lo que otorgó el estatuto de *niñez* a la segunda etapa de la historia de salvación, y, puesto que esta división fue producto del pecado cometido por Cam, quien simboliza la herejía, puedo concluir que esta segunda etapa no sólo representa la aparición del lenguaje, sino que también, representa la génesis de la aparición de los problemas epistemológicos que pretenden definir la verdad. Esta interpretación es producto de una lectura intertextual entre *La Ciudad de Dios* y *Sobre la doctrina cristiana*, en esta última obra, el de Hipona establece que la verdad acontece cuando la interpretación del lector corresponde con la intención del autor sagrado, Dios, sin embargo, la verdad es difícil de ser aprehendida no sólo porque emplea un lenguaje ambiguo que mezcla las figuras alegóricas con las literales, también, es compleja en tanto que el Antiguo Testamento fue originalmente escrito en hebreo y el Nuevo Testamento en griego, ambas lenguas contienen conceptos, que, al no poder ser traducidos en su totalidad a la lengua latina, aumenta la ambigüedad del mensaje revelado en la Escritura Sagrada, por ello, el de Hipona recomienda el estudio de las lenguas originarias para evitar caer o generar herejías, producto de las interpretaciones erróneas que acontecen del uso del lenguaje. De ahí que, la segunda etapa de la historia de salvación construida en torno a la división de las lenguas represente también, el surgimiento de nuevos problemas epistemológicos.

¹⁴³ *Ídem*, 651.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ídem*, 691.

La tercera etapa de la historia de salvación agustiniana acontece bajo la imagen de la *adolescencia* y va desde Abrahán, “padre de la multitud de los pueblos”, proveniente de la estirpe de Hérber cuyo nacimiento queda situado “alrededor del año mil doscientos antes de la fundación de Roma que es como la Babilonia de Occidente,”¹⁴⁶ hasta el mandato del Rey David “quien tras la reprobación de Saúl fue asentado el primero en el reino del pueblo israelita.”¹⁴⁷ En términos cuantitativos la duración de este tercer periodo abarca catorce generaciones, el cambio de medición temporal, se debe, afirma el de Hipona a que “desde la *adolescencia*, comienza la capacidad generativa del hombre; por eso comienzan las generaciones desde Abrahán que precisamente fue constituido padre de los pueblos.”¹⁴⁸ En términos alegóricos la tercera época queda simbolizada “en la novilla, en la cabra y el carnero, todos de tres años, [pues] se impuso el yugo de la ley, y apareció la abundancia de los pecados y tuvo principio el reino terreno, en el cual, no faltaron, por cierto, espirituales, figurados místicamente en la tórtola y en la paloma,”¹⁴⁹ pero de esto hablaré a continuación.

Se encontraba Abrahán en exilio junto con su familia a causa de la persecución realizada por los caldeos, cuando Dios se le apareció al patriarca y le prometió ser “padre no solo del pueblo de Israel, sino de todos los pueblos que siguen las huellas de la fe.”¹⁵⁰ Así mismo, Dios le prometió una tierra donde su descendencia pudiera establecerse, después de vivir “como forastera en tierra ajena y vivir opresión durante cuatrocientos años;”¹⁵¹ y, para que Abrahán pudiese saber cuándo se cumplirán las promesas, Dios le pidió en sueños que ofreciera descuartizadas: una novilla, una cabra y un carnero, todos de tres años, y, que liberara dos aves, una tórtola y un pichón, ya que por ellos, sabría lo que habría de suceder. Ahora bien, el teólogo de Hipona emplea esta profecía para significar la tercera etapa histórica en tanto que “la novilla [significa] al pueblo sometido al yugo de la ley; la cabra, al mismo pueblo que ha de prevaricar; el carnero, al pueblo que llegaría a dominar,”¹⁵² mientras que en “la tórtola y la paloma están significados los hombres espirituales.”¹⁵³ Estos animales prefiguran las tres ciudades

¹⁴⁶ *Ídem*, 661.

¹⁴⁷ *Ídem*, 666.

¹⁴⁸ *Ídem*, 691.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ídem*, 659.

¹⁵¹ *Ídem*, 667.

¹⁵² *Ídem*, 666.

¹⁵³ *Ibidem*.

descendientes de la estirpe de Abrahán, dos de ellas pertenecientes a la ciudad terrenal, una, a la ciudad celestial. La primera ciudad descende de Ismael, hijo de Abrahán por la carne, engendrado de la esclava Agar, por quien se perpetúan todos los pueblos no creyentes en el Dios verdadero. La segunda y la tercera ciudad quedan figuradas en los gemelos descendientes de Isaac, hijo de Abrahán por el espíritu, engendrado de la libre Sara; uno representa al pueblo judío de la carne sometido a la ley aún después de la primera venida de Cristo, y se perpetúa a través de Esaú, quién, a cambio de un plato de lentejas y por el deseo desenfrenado, vendió la primogenitura al menor; el otro representa al pueblo judío espiritual, esto es a los cristianos “futuros hijos invisibles de la promesa y herederos del reino que perseveraría en la felicidad eterna,”¹⁵⁴ y se perpetúa a través de Jacobo el hijo menor. El hecho de que los tres animales se encuentren descuartizados, se debe a que el pueblo terrenal está en constante división a causa de la soberbia; de las aves, encontramos a las roedoras “que buscan como su propio alimento, la división de las carnes”¹⁵⁵ las cuales, son divididas por Abrahán en sus sueños de la paloma y la tórtola, que, aun siendo animales minoritarios se encuentran presentes en la historia de salvación puesto que nunca faltaron ciudadanos espirituales.

Toda la estirpe de Abrahán se propagó a través de sus hijos, y de su nieto Jacobo, nacieron doce hombres y una mujer, conocidos como las “doce tribus de Israel.” Jacobo se enfrentó a la necesidad de entrar a Egipto para liberar a su hijo José quien había sido vendido por sus hermanos. Estando en Egipto, una vez “muerto Jacob y luego también José, creció de modo increíble aquel pueblo durante ciento cuarenta y cuatro años hasta salir de la tierra de Egipto.”¹⁵⁶ Así pues, desde el momento que llegó Jacob a Egipto, se cuentan cuatrocientos años, duración que ya había anticipado Dios proféticamente a Abrahán. La liberación del cautiverio comenzó cuando Dios envió a los egipcios diez plagas: “el agua convertida en sangre, las ranas y los mosquitos, las moscas, la muerte de los ganados, las llagas, el granizo, la langosta, las tinieblas, la muerte de los primogénitos”,¹⁵⁷ que permitió al pueblo judío, liderados por Moisés, salir del imperio, “después de afligirlos con tantas y tan grandes calamidades, los persiguieron en el mar Rojo, y fueron sepultados en él.”¹⁵⁸ Esta narración prefigura aquello que

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ídem*, 667.

¹⁵⁶ *Ídem*, 689.

¹⁵⁷ *Ídem*, 690.

¹⁵⁸ *Ibidem.*

sucedirá el día del juicio final, cuando, después de varios tormentos y destrucciones, serán divididos los ciudadanos terrenales de los celestiales, siendo los últimos los ganadores del drama escatológico en tanto que gozan de Dios. Una vez liberados, los israelitas estuvieron peregrinando durante cuarenta años en el desierto donde recibieron de Dios, por medio de Moisés, los diez mandamientos divinos. “Muerto Moisés, gobernó al pueblo Jesús Nave, lo introdujo en la tierra de la promesa y se la distribuyó al pueblo.”¹⁵⁹ A Jesús Nave le prosiguió el tiempo de los Jueces, a éstos el tiempo de los Reyes, el primero de los cuales fue Saúl, pero, reprochado por sus actos y “muerto en desastrosa batalla, y rechazada su descendencia para que en ella no hubiera más reyes, lo sucedió en el reino, David. De él fue sobre todo, de quien Cristo se llamó hijo.”¹⁶⁰ Con el rey David culminó la tercera etapa de la historia de salvación, la *adolescencia*, época en la cual sobreabundaron los pecados, la división de los imperios (análogo a los animales proféticos) y las persecuciones de la ciudad celestial, hasta antes del establecimiento del reino israelita que tuvo lugar durante la cuarta etapa histórica, la *juventud*.

La cuarta etapa de la historia de salvación agustiniana, la *juventud*, se caracteriza por ser el tiempo de los profetas que abarca “todo el transcurrido desde que Samuel comenzó a profetizar, continuando luego hasta la cautividad de Israel en Babilonia, y según la profecía del Santo Jeremías, desde esa época hasta la reconstrucción de la casa del Señor.”¹⁶¹ El estudio de esta época, difiere del resto, ya que, al ser narrada por los profetas, los textos que la describen esconden el mensaje escatológico de salvación y prefiguran la venida del Mesías, es por ello que, al estudiar estos textos, se debe prestar mayor atención al anuncio profético de las cosas futuras y no tanto al recorrido histórico de los hechos y actos realizados por los reyes y ciudadanos del momento. Así pues, para comprender la *juventud* histórica, el de Hipona emplea una hermenéutica analógica, esto es, una lectura intertextual entre el Antiguo y el Nuevo Testamento para develar el mensaje oculto en las figuras alegóricas proféticas, puesto que afirma, “el Antiguo Testamento, que procede del monte de Sinaí y engendra hijos para la esclavitud, no tiene utilidad alguna sino la de dar testimonio del Nuevo Testamento. Mientras se lee a Moisés, se echa un velo sobre el corazón; y al pasar a Cristo, se quita ese velo.”¹⁶² También, aclara el autor, a lo largo de la Escritura Sagrada existen tres tipos de profecías: las

¹⁵⁹ *Ídem*, 691.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ídem*, 693.

¹⁶² *Ídem*, 712.

primeras, anuncian hechos futuros del pueblo israelita descendientes de Abrahán por la carne, los judíos; las segundas, anuncian hechos futuros del pueblo israelita descendientes de Abrahán por el espíritu, los cristianos; las terceras, anuncian hechos futuros de ambos pueblos.

La idea agustiniana de que el Antiguo Testamento, sirve al Nuevo Testamento, está fundamentada en los cambios que transcurrieron en el desarrollo de esta cuarta etapa. En los comienzos de la *juventud* histórica, "estaba ya en la tierra de la promesa la descendencia de Abrahán, esto es, el pueblo de Israel según la carne; y había ya empezado a dominar allí no sólo el dominio y la posesión de las ciudades de los adversarios, sino también, con la institución de los reyes."¹⁶³ Fue entonces cuando los profetas, iluminados por Dios, comenzaron a anunciar los cambios que sufriría el pueblo a causa de la trasgresión de la ley divina, cambios que si bien se ven realizados durante los acontecimientos de esta etapa, sólo prefiguran aquello que quedó completado con la venida del Mesías. En el inicio de la *juventud*, la descendencia de Abrahán, engendrada en las tribus, había institucionalizado el sacerdocio y el reinado; aquéllos provenían de la tribu de Leví, y fue Aarón el primero y Helí el último sacerdote de su estirpe; el reinado provenía de la tribu de Benjamín, y fue Saúl el primer y último ungido de su estirpe. Fue entonteces cuando los cambios que acontecerían y caracterizan a la cuarta etapa histórica como el momento que prefigura y anuncia la transformación religiosa con la venida del Mesías, fueron profetizados por Ana, madre de Samuel, cuando anunció: "los hartos se contratan por el pan, mientras que los hambrientos engordan; la mujer estéril da luz a siete hijos, mientras que la madre de muchos queda baldía. El Señor da la muerte y la vida."¹⁶⁴ Esta profecía, afirma el de Hipona, es del tercer tipo en tanto que anuncia acontecimientos futuros de ambos pueblos israelitas, el esclavizado por la carne y el libre por el espíritu. Primeramente, los hartos que se contratan por el pan, representan al primer reinado y al primer sacerdocio instituido engendrados en Saúl y Helí, quienes, al no haber cumplido con el mandato divino fueron restituidos por Samuel, nuevo sacerdote juez y David, el nuevo rey, ambos miembros pertenecientes a la estirpe de Judá, por quien desciende por la carne Cristo, y representan a los hambrientos que engordan. Subsecuentemente, esta profecía prefigura el cambio que aconteció con la primera venida del Mesías, ya que, el pueblo israelita por la carne, prefigurado en la madre de muchos que queda baldía, siglos más tarde es derrocado por el pueblo israelita por el espíritu, los cristianos,

¹⁶³ *Ídem*, 694.

¹⁶⁴ *Ídem*, 698.

agrupados en las siete iglesias a quienes Juan dirige el mensaje apocalíptico, engendrados de la mujer estéril. El cambio y el predominio del Nuevo Testamento sobre el Antiguo Testamento tal y como lo profetizó Ana, cuando anuncia que es el Señor quien da la muerte y la vida, es consecuencia de la resurrección del Mesías quien murió por la salvación del pueblo israelita libre y espiritual, edificando e institucionalizando la nueva religión, el cristianismo.

Así pues, el cambio y dominio del Nuevo Testamento sobre el Antiguo Testamento, no sólo queda anunciado en la profecía de Ana y en los cambios institucionales de los descendientes de Abrahán, también fue profetizado por el Rey David en sus *Salmos*, y por su hijo el Rey Salomón autor de los *Libros sapienciales*, textos aceptados y considerados sagrados por los judíos y por el canon cristiano. La *juventud* histórica continuó con la división de las tribus a consecuencia de los actos del Rey Salomón en dos órdenes, Judá e Israel. Judá quedó gobernada por Roboán, hijo de Salomón, y se asentó en Jerusalén; Israel quedó gobernada por Jeroboán, servidor de Salomón y se asentó en Samaria. Habían transcurrido setecientos diez y ocho años desde que los israelitas se asentaron en la tierra prometida guiados por Jesús Nave, sucesor de Moisés, cuando Roma fue fundada y “el soberano de todos los reinos, el de los asirios, llegó al término de su duración.”¹⁶⁵ El imperio Asirio tuvo una duración de tres mil trescientos cinco años, desde su fundación con el reinado de Belo, padre de Nino, quién subyugó a toda Asia menos a India y gobernó cuando nació el padre de la fe, Abrahán. De los años transcurridos desde el asentamiento del pueblo elegido hasta la fundación de Roma, afirma el de Hipona, “veintisiete de ellos pertenecen a Jesús Nave, y los trescientos veintinueve siguientes al periodo de los jueces. Desde el comienzo de reyes habían pasado trescientos setenta y dos. Entonces reinaba en Judá, el rey Acaz [...] y en la parte del pueblo hebreo que se llama Israel había comenzado a reinar Oseas.”¹⁶⁶ Durante el reinado de Rómulo, existió en Grecia, después de los poetas teólogos, Orfeo, Lino y Museo, uno de los siete sabios, Tales de Mileto. En esos tiempos, “las diez tribus que en la división del pueblo se llamaban de Israel, fueron sojuzgadas por los caldeos y llevadas cautivas a su tierra, quedándose sólo en la tierra de Judea las otras dos tribus llamadas de Judá que tenían a Jerusalén como sede de su reino.”¹⁶⁷ Posteriormente, durante el reinado romano de Tarquino Prisco, periodo en el cual florecieron en Grecia el resto de los siete

¹⁶⁵ *Ídem*, 766.

¹⁶⁶ *Ídem*, 768.

¹⁶⁷ *Ídem*, 771.

Sabios: “Solón, de Atenas; Quilón, de Lacedemonia; Piandro, de Corintio; Cleóbulo, de Lindos; Bias, de Priene,”¹⁶⁸ fueron conquistados por lo caldeos las dos tribus restantes y fue destruido el templo de Jerusalén, todo esto bajo el reinado hebreo de Sadecías. Ahora bien, después de Salomón y antes del cautiverio, afirma el de Hipona, abundó la aparición de figuras proféticas, tales como: Oseas, Isaías, Miqueas, Jonás, Joel, Abdías, Naún, Habacuc, Jeremías y Sofonías, todos ellos anunciaron previamente la venida del Mesías. Durante el periodo de cautividad de los judíos, Daniel “llegó a determinar las fechas en las que había de vivir y padecer Cristo;”¹⁶⁹ y Ezequiel, expresó que Cristo habría de tomar “carne de la estirpe de David y por su forma de siervo, que le hizo hombre, ser llama también siervo de Dios, el mismo hijo de Dios.”¹⁷⁰ Mientras tanto, en Grecia, “florecieron los físicos Anaximandro, Anaxímenes y Jenofonte. Así como brilló igualmente Pitágoras, a partir de quien comenzaron los sabios a llamarse filósofos.”¹⁷¹ Por último, al final del cautiverio, siguieron profetizando Ageo, Zacarías, Malaquías y Esdras; este último vivió, afirma el de Hipona, antes del nacimiento de Sócrates en Grecia.

Con la liberación del pueblo judío del cautiverio bajo el reinado de Darío, rey persa, concluyó la cuarta etapa histórica agustiniana, la *juventud*, que se caracteriza por ser la época de los profetas; éstos anunciaron el cambio del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento y la primera venida de Cristo, el Mesías. Por esta razón, juzgo pertinente retomar la tesis planteada en la introducción del presente capítulo, que se refiere a los dos órdenes histórico-temporales: tanto el sistema judeo-cristiano como el greco-romano, comenzaron a existir de manera simultánea. Por ello, es conveniente recordar que el tiempo circular y el lineal, fueron nociones gestadas en un mismo periodo histórico; si bien fue Platón el máximo expositor de la circularidad temporal, éste fue claramente influenciado por el pensamiento pitagórico que se articuló durante el cautiverio judío en Babilonia; así mismo, la linealidad temporal articulada en términos filosóficos por el teólogo de Hipona, está sustentada en los textos proféticos, los cuales fueron gestados en la misma cuarta etapa histórica, la *juventud*, que va desde David, el segundo ungido, hasta la cautividad en Babilonia. Es por ello que, ambos órdenes histórico-temporales, no deben ser comprendidos bajo el sistema moderno hegeliano en tanto que no pertenecen a

¹⁶⁸ *Ídem*, 773.

¹⁶⁹ *Ídem*, 785.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ídem*, 773.

distintas etapas del desarrollo fenomenológico del Espíritu. Con ello se comprueba que fue a través de la argumentación teológica-filosófica del de Hipona, que el orden histórico-temporal lineal derrocó al orden circular y se posicionó fuertemente en el pensamiento Occidental desde la propagación del cristianismo hasta nuestros días.

La quinta etapa histórica agustiniana de salvación, la *adulthood*, va desde la liberación de Babilonia hasta la primera venida de Cristo el Salvador. Ésta se caracteriza por ser el momento que construye y aumenta la expectación del pueblo judío por la llegada de su liberador, el mesías. Después de la *juventud*, periodo en el cual abundaron los profetas y el anuncio del mensaje mesiánico de salvación, durante la *adulthood*, “aquel pueblo no tuvo ya profetas desde entonces, y sufrió muchas calamidades por parte de los reyes extranjeros y de los mismos romanos.”¹⁷² El pueblo judío, liberado del cautiverio por el rey persa Darío I, había retornado a Judea y reconstruido el templo de Jerusalén cuando fueron sometidos por Alejandro Magno; posteriormente, fueron esclavizados por Ptolomeo. Durante este periodo los judíos comenzaron a idolatrar a nuevos dioses, por ello, Dios mandó a Macabeo para purificar a su pueblo. Una vez liberados de los macedonios, afirma el de Hipona, Alcimo accedió de forma ilícita al pontificado y después se coronó rey. A éste le sucedió el rey Alejandro quien dio a luz a dos hijos, Aristóbulo e Hircano. En esta época Roma ya había dominado África y Grecia, por ello, Hircano para acceder al trono, pidió apoyo al poderío romano para derrocar a su hermano Aristóbulo. “Pompeyo, el príncipe más ilustre entonces entre los romanos, entrando en son de guerra en Judea, tomó la ciudad [...] confirmó a Hircano en pontificado e impuso como guardián de la nación a Antípatro; a Aristóbulo lo llevó consigo encadenado.”¹⁷³ Debido a este acontecimiento, el pueblo judío comenzó a dar tributo a Roma; posteriormente, Casio saqueó el templo de Jerusalén; y, por mandato del emperador romano César Augusto, el pueblo de Judea “merecieron tener como rey al extranjero Herodes, en cuyo tiempo nació Cristo.”¹⁷⁴ Fueron todas estas desgracias, aunadas a la falta de profetas, lo que otorgó a la quinta etapa histórica, la *adulthood*, su carácter propio, esto es, el momento en el cual aumentó la esperanza en la venida del Mesías, el libertador que pudiese retornar el poderío al pueblo judío.

¹⁷² Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 801.

¹⁷³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 803.

¹⁷⁴ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 803.

La sexta y última etapa de la historia de salvación agustiniana, la *vejez*, va desde el nacimiento de Cristo, el hijo de Dios encarnado, por medio de una virgen humana llamada María, en Belén de Judea durante el reinado de Herodes, seguida por la narración de los milagros realizados por el Mesías que demostraron su divinidad al pueblo judío. Aunado a ello, durante la *adulthood* histórica, tuvo lugar la pasión y muerte del Salvador por los pecados cometidos por los hombres, así como la instauración del nuevo orden religioso, que, por medio de la resurrección, comenzó a regirse por la gracia tal y como lo estipulan los evangelios del Nuevo Testamento, dejando de lado la ley del Antiguo Testamento instituida por Moisés. El de Hipona afirma,

murió Cristo [...] el veinticinco de marzo. Resucitó al tercer día, como lo experimentaron sus apóstoles con sus propios sentidos. Luego a los cuarenta días subió al cielo, y después de diez, es decir, al quincuagésimo de su resurrección, envió al Espíritu Santo. Entonces, ante la predicación de los apóstoles creyeron en Él tres mil hombres.¹⁷⁵

Posterior a la resurrección, quedó restaurada en Cristo la nueva Iglesia, la cual fue institucionalizada y propagada a través de sus apóstoles, hombres humildes, que, iluminados por el Espíritu Santo, hablaron “en lenguas de todos los gentiles, significando de esta manera la unidad de la Iglesia Católica que había de extenderse por todas las gentes y hablar en todas las lenguas.”¹⁷⁶ Mientras que los judíos, afirma el de Hipona, por no haber creído en el Mesías comenzaron a sufrir interminables opresiones, los cristianos comenzaron a propagarse, y, “peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, avanza la Iglesia por este mundo en estos días malos.”¹⁷⁷ Fue tal la multiplicación de los cristianos que comenzaron a existir ciertos grupos herejes entre los creyentes, sin embargo, aun cuando “se encuentran muchos reprobados mezclados entre los buenos,”¹⁷⁸ no será hasta la segunda venida del Salvador cuando, después del juicio final, los verdaderos ciudadanos celestiales triunfarán sobre los herejes y sus perseguidores terrenales. Por último, el de Hipona acepta no tener conocimiento de la duración temporal de la sexta y última etapa histórica de salvación y afirma que “es inútil que nosotros intentemos calcular o limitar los años que le quedan a este mundo, ya que

¹⁷⁵ *Ídem*, 818.

¹⁷⁶ *Ídem*, 809.

¹⁷⁷ *Ídem*, 812.

¹⁷⁸ *Ídem*, 808.

escuchamos de la boca de la Verdad que no nos importa a nosotros.”¹⁷⁹ Así pues, lo que caracteriza la *vejez* histórica agustiniana, es la institucionalización y propagación de la nueva religión cristiana a través de la encarnación de Cristo el salvador, así mismo, es una etapa en la cual los ciudadanos celestiales se encuentran íntimamente mezclados y perseguidos por los ciudadanos terrenales, y permanecerán peregrinos en este mundo hasta el retorno de su Mesías.¹⁸⁰

Después del recorrido histórico del origen y el desarrollo de las dos ciudades agustinianas, expuesto a lo largo de los libros XI al XVIII, de *La Ciudad de Dios*, puedo concluir que la historia de salvación propuesta por el teólogo de Hipona, se desarrolla en seis etapas cuantificables, que, análogo a la vida de los hombres, se desenvuelven en distintas etapas de madurez. Así mismo, existen ciertos principios filosófico-teológicos que otorgan un estatuto propio a las distintas etapas y pueden ser resumidas de la siguiente manera. La *infancia*, va desde Adán hasta el diluvio y se caracteriza por ser la época que quedó en el olvido y aún no existía la palabra. La *niñez*, va desde el diluvio hasta Abrahán y se caracteriza por ser la época en la cual, como consecuencia de la división de las lenguas, surgió la palabra y los conflictos que esto conlleva. La *adolescencia*, va desde Abrahán a David y se caracteriza por ser la época en la cual sobreabundaron los pecados y por ello se dividieron las naciones. La *juventud*, va desde la institución del reinado de David hasta la liberación del exilio en Babilonia y se caracteriza por ser la época de los profetas que anunciaron el mensaje mesiánico de salvación y el cambio del orden Antiguo regido por la ley, al Nuevo orden regido por la gracia. La *adultez*, va desde la liberación del exilio en Babilonia hasta la primera venida de Cristo, es caracterizada por ser la época en la cual, debido a la inexistencia de nuevos profetas y la abundancia de guerras

¹⁷⁹ *Ídem*, 815.

¹⁸⁰ Tradicionalmente la obra agustiniana, *La Ciudad de Dios*, ha sido clasificada en dos partes: la primera, contra el paganismo, va de los libros I al X; la segunda, la exposición de la doctrina cristiana, va de los libros XI al XX. *Vid.* Introducción escrita por San Posidio, *Ídem*, 5-10. Después de haber leído *La Ciudad de Dios*, propongo al lector una nueva clasificación tripartita siguiendo un orden histórico cronológico: la primera, de los orígenes de las dos ciudades agustinianas hasta el presente histórico del de Hipona, va del libro XI al XVIII; la segunda, sobre el presente histórico del de Hipona, va desde el libro I al X; la tercera, sobre el futuro escatológico, va desde el libro XIX al XX. Considero que una lectura siguiendo el orden que he propuesto ayuda a esclarecer el mensaje del autor, ya que, varios capítulos pertenecientes a los primeros diez libros sólo pueden ser comprendidos con los hechos expuestos en los siguientes ocho libros de la obra. Asimismo, los últimos cuatro libros de la obra difieren del resto en tanto que éstos no pueden ser cuantificados al no haber aún acontecido. Si bien el desarrollo de la sexta y última etapa histórica, la *vejez*, queda brevemente explícita por el autor al término del libro XVIII de su obra, en caso de que el lector quiera incrementar el conocimiento de los hechos históricos que acontecieron desde la primera venida de Cristo hasta el presente histórico del de Hipona, lea los libros I al X, puesto que es ahí donde el autor expone los acontecimientos que, según su opinión detonaron la caída del Imperio Romano.

extranjeras, se comenzó a esperar con mayor urgencia la venida del Salvador. Por último, la *vejez*, va desde la primera venida de Cristo hasta su retorno que dará lugar al Juicio Final que institucionalizará un nuevo orden temporal seguido de la destrucción de éste mundo, se caracteriza, primeramente, por ser la época en la cual Cristo instauró su nueva Iglesia, la cristiana, que fue propagada por sus apóstoles a todas las ciudades existentes, subsecuentemente, por ser la época en la cual se encuentran peregrinos en este mundo los ciudadanos celestiales y mezclados con los ciudadanos terrenales son perseguidos por éstos.

III. LA HISTORIA DE SALVACIÓN LINEAL FRENTE A LA HISTORIA CIRCULAR ANTIGUA

Según quedo establecido en los apartados anteriores del presente capítulo, la historia de salvación agustiniana se caracteriza, primeramente, por narrar los hechos, los acontecimientos y el mensaje mesiánico oculto, expuestos en los libros pertenecientes al Antiguo y Nuevo Testamento de la Escritura Sagrada; subsecuente, dicha historia se caracteriza por desenvolverse en seis épocas cuantificables, que, análogo a la vida del hombre, representan distintas etapas evolutivas de madurez. Así mismo, retomando la tesis propuesta por Löwith en su texto, *Historia del mundo y salvación*, mencioné que la historia agustiniana cuya génesis se remonta a la “época de los profetas”, se articuló paralelamente a la historia circular griega, prueba de ello fue la contemporaneidad del segundo Isaías, profeta judío, y Herodoto, historiador griego. Siguiendo esta línea argumentativa, este tercer apartado tiene un doble objetivo: primeramente, exponer los rasgos generales de la historia circular grecorromana, también desarrollada en la *juventud* histórica por los filósofos del cosmos, retomada por Platón y sus seguidores, los neo-platónicos Plotino, Virgilio y Porfirio; aunado a ello, introduciré el análisis de los argumentos filosóficos-teológicos expuestos por el de Hipona en los libros del X al XII de *La Ciudad de Dios*, a partir de los cuales logró derrocar la cosmovisión griega e imponer su orden histórico-temporal lineal.

Los filósofos del cosmos admitieron periodos cíclicos de tiempo, en los que la naturaleza quedaría constantemente renovada y repetida en todos sus seres. De esta manera, los siglos tendría un fluir incesante y circular de ida y vuelta, sea que estos ciclos tienen lugar en un mundo permanente, sea que a intervalos fijos, desde el nacimiento hasta la

muerte, el mundo presenta las mismas cosas como si fueran nuevas, a veces pasadas, a veces futuras.¹⁸¹

Con esta cita, el teólogo de Hipona introduce el fundamento y los principios metafísicos presentes en la cultura grecorromana que construyeron la cosmovisión cíclica, según la cual, la realidad terrenal es la repetición arquetípica de aquello que sucedió *in illo tempore ab origine*, repeticiones que siguen un movimiento circular en tanto que son un eterno retorno al punto de origen. Esta concepción histórica, tomó como punto de partida, afirma Löwith, el estudio del orden visible y la ley del *cosmos* para explicar la realidad. “La ley cósmica del devenir, y el perecer, fue para ellos el prototipo de su comprensión de la historia,”¹⁸² es por ello que, todo se movía en un eterno retorno de lo mismo, donde el comienzo y el fin se explicaban recíprocamente, y “la “revolución” es originaria a un movimiento natural, circular, no a una ruptura con la tradición histórica.”¹⁸³ Así mismo, en su texto *El mito del eterno retorno*, Eliade afirma que el tiempo cíclico que se regenera periódicamente *ad infinitum* es evidente en la filosofía griega pre-socrática que buscaban encontrar el *arché* (ἀρχή, materia que es el principio originario de la realidad, a partir de la cual todo acontece y todo retornará eternamente). Para Anaximandro, la materia a partir de la cual todas las cosas nacieron y volverán, es el *apeirón*.¹⁸⁴ Para Empédocles, existen eternas creaciones que acontecen del principio de *philia* y se alternan con las eternas destrucciones provenientes del *neikos*. “En cuanto al eterno retorno, la recuperación periódica de la existencia anterior por todos los seres, es uno de los pocos dogmas que sabemos con certeza que pertenecen al pitagorismo.”¹⁸⁵ Así mismo, Platón en la *República* identifica un doble movimientos del universo, en el cual, cuando termina la duración de la revolución de los astros en el “Año Magno”, empieza un nuevo movimiento pero en sentido opuesto.

Pero para los griegos, el movimiento circular, ese eterno retorno que se produce a partir de las repeticiones cíclicas, no estaba limitado exclusivamente al ámbito *cósmico*; también cobró significación y explicó la existencia de los objetos pertenecientes a la realidad terrenal, los actos

¹⁸¹ *Ídem*, 485.

¹⁸² Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 16.

¹⁸³ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 17.

¹⁸⁴ *Cfr.* Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, (Buenos Aires: Emencé, 2001), 76.

¹⁸⁵ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, (Buenos Aires: Emencé, 2001), 76.

humanos individuales y la vida de las civilizaciones. Esto se debió, afirma Eliade, a que en las culturas primitivas y la grecorromana, se tenía la creencia de que existió, *in illo tempore ab origine*, una realidad supra celestial en la cual acontecieron todos los elementos y las acciones arquetípicas, y nuestra realidad terrestre emanó de aquélla, por ello “nada nuevo se produce en el mundo, pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales.”¹⁸⁶ Los objetos del mundo existían en tanto que participaban en los símbolos que conmemoraban a un acto mítico, y los actos humanos existían en tanto que repetían los actos realizados por un “otro” sobrenatural. Y fue así como “la realidad se adquiere exclusivamente por la repetición o participación, y todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de realidad.”¹⁸⁷ Para Eliade, fue Platón quien logró presentar la versión más elaborada de dicho esquema por medio del mundo de las formas, situado en un plano supra celestial, a partir del cual emana la realidad terrestre en tanto que ésta participa de aquélla, y su ciudad ideal es la que logra, en sus actos, realizar una repetición arquetípica de las formas.

En la cultura grecorromana no se creía que un acontecimiento humano pudiese tener una significación excepcional con la capacidad de irrumpir el orden perfecto. Debido a que se tenía la creencia de que un hombre se tornaba real en la medida en la que repetía las acciones arquetípicas sobrenaturales, su ontología hacía mayor énfasis en la repetición y excluía el acontecimiento individual que irrumpe el orden social. Así mismo, su ontología estaba desprovista de individualidad, pues, para los griegos, los hombres, una vez muertos, perdían su memoria individual y sólo los héroes (los guerreros que lograron repetir las acciones arquetípicas de los héroes) lograban conservar su personalidad, “el héroe conserva el recuerdo de los actos ejemplares, puesto que, desde cierto punto de vista, esos actos fueron impersonales.”¹⁸⁸ Pero no sólo el guerrero repetía arquetipos, también el político lo hacía. La toma de posesión de nuevas ciudades y la edificación de las existentes, por medio de la instauración de nuevas formas y leyes, era para los antiguos, en el plano profano, la repetición del acto cosmológico del dios demiurgo,¹⁸⁹ quien, como describe Platón en el *Timeo*, *in illo tempore*, tomó la materia que se movía de forma caótica y la ordenó. Fue así como la repetición de lo sobrenatural, por medio de las acciones profanas, implícitamente apelaba a la abolición

¹⁸⁶ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, (Buenos Aires: Emencé, 2001), 56.

¹⁸⁷ *Ídem*, 25.

¹⁸⁸ *Ídem*, 33.

¹⁸⁹ *Supra*, 16.

del tiempo profano en tanto que constantemente se retornaba al tiempo mítico sagrado. Y la regeneración que acontecía de los rituales (políticos, militares, sociales etc.) pretendía eliminar el tiempo transcurrido para retornar al inicio. De ahí que para las culturas antiguas existiera un predominio del orden atemporal y la memoria histórica lejos de ser una construcción individual, era un retorno de lo colectivo hacia lo original:

la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos individuales y figuras auténticas. Funciona por medio de estructuras diferentes; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe etc.) mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas.¹⁹⁰

“Los griegos se preguntaron por el *logos* del *cosmos*, no por el señor de la historia,”¹⁹¹ pues éste era el medio que tenían los historiadores para predecir el futuro de las civilizaciones que se caracterizaban por ser una repetición *ad infinitum* del pasado. Para los pensadores griegos una “filosofía de la historia” hubiera sido un contra sentido. “La historia es historia política y por ende menester de los hombres del Estado y los historiadores políticos.”¹⁹² Para Herodoto, la historia se encargaba de narrar hechos, pero éstos no tenían una significación especial que fuera más allá de lo ocurrido. Su historia se desenvolvía en “un movimiento circular periódico, en cuyo interior las idas y las vueltas del cambiante destino están reguladas por un equilibrio de *húbris* y *némesis*.”¹⁹³ Para Tucídides, ningún acontecimiento histórico es nuevo, y, al igual que la naturaleza, los hombres y las civilizaciones crecerán y desaparecerán. Es por ello que, “la historia es, la historia de las luchas políticas que son propias de la naturaleza, y dado que la naturaleza humana no cambia, lo que ocurrió en el pasado ocurrirá una y otra vez en el futuro.”¹⁹⁴ Para Polibio, “la historia se mueve en círculos de sucesos políticos, cambian constituciones, desaparecen y reaparecen, conforme a un cambio predeterminado en la naturaleza de las cosas.”¹⁹⁵ Es por ello que el historiador que no se encuentre perturbado por sus pasiones puede

¹⁹⁰ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, (Buenos Aires: Emencé, 2001), 31.

¹⁹¹ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 17. El “señor de la historia” es un concepto que acontece en la historia judeocristiana y hace referencia a Dios, quien no sólo se limita al acto de la creación, también está presente a lo largo de la historia otorgándola de sentido. El sentido es transmitido por Dios a los profetas para que éstos den a conocer el mensaje de salvación.

¹⁹² Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 17.

¹⁹³ *Ídem*, 19.

¹⁹⁴ *Ídem*, 20.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

pronosticar cualquier situación política determinada. Mientras que “el historiador clásico pregunta: ¿cómo se llegó a esto?, el moderno pregunta: ¿cómo seguirá esto?”¹⁹⁶

Fue así como la historia, para los griegos, fundamentada en movimiento perfecto del *cosmos*, era transparente en tanto que era posible conocer el futuro por medio del estudio del pasado. Ningún acontecimiento profano era considerado único e irreversible, ya que, para que esto suceda, es necesaria la existencia de un tiempo que pueda registrar la irreversibilidad, y como el tiempo también retornaba eternamente a su punto inicial, no había lugar para la existencia de una conciencia histórica de los acontecimientos individuales. Fue Platón en el *Timeo* quien dejó en claro que el tiempo también era generado por un movimiento circular eterno ya que éste fue definido como “una cierta imagen móvil de la eternidad [...] una imagen eterna que marchaba, según el número.”¹⁹⁷ Y el tiempo, entendido como la imagen móvil de la eternidad, es movimiento exclusivo de los ocho círculos celestiales, en tanto que sólo éstos existían en ese momento del ordenamiento del demiurgo. Ahora bien, este movimiento retorna siempre a su origen ya que, afirma Platón, “cuando las velocidades relativas de las ocho órbitas, medidas por el círculo de lo mismo en progresión uniforme, se completan simultáneamente y alcanzan el punto inicial, entonces el número perfecto de tiempo, culmina en el año perfecto.”¹⁹⁸

Polibio tenía la firme creencia de que, al igual que Troya, el Imperio Romano, iba a sufrir el mismo destino de decadencia, ya que “todos los pueblos, las ciudades y las autoridades debían perecer, al igual que los individuos.”¹⁹⁹ Esta creencia junto con la habilidad que tenían los historiadores para pronosticar el futuro de las ciudades, fue compartida por el pensamiento romano. “En las mitologías y las genealogías griegas y romanas se hace presente el pasado en tanto origen eterno.”²⁰⁰ Eliade afirma que la presencia del orden cíclico durante el Imperio Romano generó un terror en la ciudad, ya que,

¹⁹⁶ *Ídem*, 31. Si bien la pregunta sobre el futuro de la historia es una característica fundamental de la filosofía de la historia moderna (*weltgeschichte*), ésta aconteció por primera vez en la historia de salvación (*heilsgeschehen*) de Agustín de Hipona en tanto que es, el futuro y no el pasado, aquello que otorga el sentido a la historia. Pero de ello se hablará en el último capítulo. *Infra*, 80.

¹⁹⁷ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 37d.

¹⁹⁸ Platón, *Timeo*, (Madrid: Gredos, 2011), 39d.

¹⁹⁹ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 21.

²⁰⁰ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 19.

en todas las crisis históricas, dos mitos crepusculares asediaron al pueblo romano: 1º la vida de la ciudad llegó a su término pues la duración se limitaba a cierto número de años (el “número místico” revelado por las doce águilas vistas por Rómulo); y 2º, el “Año Magno”, pondría fin a toda la historia, por consiguiente a la de Roma, por una *ekpyrosis* (ἐκπύρωσις) universal.²⁰¹

La creencia de una inevitable regeneración cíclica que desembocaría en el fin del Imperio Romano obligó a los pensadores a reinterpretar el “Año Magno” y las águilas vistas por Rómulo, con el fin de mantener la esperanza de que aún no era el momento de la destrucción cósmica. Ejemplo de ello, afirma Eliade, se puede vislumbrar en la *Eneida* de Virgilio quien “reemplazó el último *saeculum* que debía provocar la combustión universal, por el siglo de Apolo, evitando la *ekpyrosis* (ἐκπύρωσις) y suponiendo que las guerras fueron los propios signos del pasado de la Edad de Hierro a la Edad de Oro.”²⁰² Así pues, para los grecorromanos, la historia era menester de los hombres del Estado quienes, si no estaban inspirados por sus pasiones, podían determinar el futuro de sus civilizaciones a través del estudio de los hechos pasados.

Si bien, la historia es un concepto que hace referencia a aquellos sucesos tanto sagrados como profanos, que acontecen en una escala social y son compartidos por los individuos pertenecientes a una comunidad, la noción que se tiene de ésta, está estrechamente vinculada con la doctrina ontológica de una cultura y/o corriente de pensamiento, puesto que, son los hombres los que crean la historia. Es por ello que, para poder comprender cómo se estructura un sistema histórico, es necesario partir de una pregunta ontológica ¿cuáles son las características que conforman al hombre histórico? El teólogo de Hipona en, *La Ciudad de Dios*, afirma que la noción cíclica está fundamentada sobre una ontología que erróneamente recurre al “mito del alma exiliada” en tanto que establece que el alma inmortal del hombre se encuentra prisionera, eternamente transmigrando, en distintos cuerpos mortales. El de Hipona establece que fue Platón en el *Timeo*, quien logró sustentar la ontología cíclica atribuyendo la existencia del hombre al acto realizado por los dioses inferiores, quienes, “creados ellos, a su vez por el Dios supremo, [llevaron a cabo] la formación del resto de los seres vivientes, pero con esta modalidad: la parte inmortal les venía de Dios y ellos dotaban la parte mortal. No quiso, pues, hacerlos creadores de nuestras almas sino de nuestros cuerpos.”²⁰³ Así pues, la idea platónica de

²⁰¹ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, (Buenos Aires: Emencé, 2001), 85.

²⁰² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, (Buenos Aires: Emencé, 2001), 86.

²⁰³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 504.

que en el hombre, el alma fue dotada por el Dios supremo, y el cuerpo por los dioses inferiores “nuestros carceleros, que nos cargan de pesadas cadenas y nos encierran en duros calabozos,”²⁰⁴ articuló la creencia de que “no hay otra razón de vivir en este cuerpo más que la de cumplir con un castigo;”²⁰⁵ y,²⁰⁶ “Platón escribió que las almas de los hombres después de la muerte volvían a los cuerpos de las bestias,”²⁰⁷ articulando de esta forma una visión cíclica de la realidad. Esta ideología fue compartida por los neoplatónicos Virgilio, Plotino y Porfirio, sin embargo, éste último difiere del resto en tanto que afirma que las almas humanas solo tornan a cuerpos de hombres y no al de bestias, con ello, afirma el de Hipona, Porfirio

suprimó ciertamente lo que parece ser el meollo de la doctrina platónica, es decir, que como los muertos proceden siempre de los vivos, así los vivos proceden de los muertos. Y demostró que es falso lo que con sabor platónico parece dijo Virgilio: que las almas purificadas enviadas a los Campos Elíseos (nombre que, según la leyenda, parece significar los gozos de los bienaventurados) son llevadas al río Leteo, esto es, al olvido de todo lo pasado: “Tornen a las tierras olvidadas de lo pasado y renazca en ellas el deseo de volver a habitar en cuerpos humanos.” (Virg., *En.* 6,750-751.)²⁰⁸

Una vez expuesta la cosmovisión cíclica creada por los filósofos del cosmos y desarrollada por Platón y sus seguidores, el de Hipona la rechaza abiertamente, la toma por falsa y afirma que el error cometido por estos pensadores se debe a que quisieron “medir con las dimensiones de la inteligencia humana cambiante y angosta, la inteligencia divina, absolutamente inmutable, capaz de abarcar cualquier infinitud, y de contar todo lo incontable sin cambiar de pensamiento,”²⁰⁹ es por ello que, dicha cosmovisión, más que exponer el conocimiento verdadero, es un modo de acercarse y comprender la realidad bajo la razón limitada humana.

El de Hipona comenzará a derrocar la cosmovisión cíclica, sirviéndose de una argumentación teológica-filosófica que gira en torno al concepto de la felicidad y con ello proponer un nuevo esquema lineal fundamentado en la irreversibilidad de los hechos tomando como ejemplo, la vida de Jesucristo, un suceso único e irrepetible. Primeramente, frente a la metafísica platónica que estipula la pertenencia del alma del hombre al Dios supremo y del cuerpo a los dioses inferiores, el de Hipona, apelando a la autoridad de la Escritura Sagrada,

²⁰⁴ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 504.

²⁰⁵ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 504.

²⁰⁶ *Fedro* 248 c, *Fedón* 81 b y *Timeo* 41d.

²⁰⁷ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 417.

²⁰⁸ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 418.

²⁰⁹ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 492.

establece que, “con plena justicia, la religión verdadera reconoce y se proclama creador de todos los seres animados, tanto cuerpos como almas, al mismo que creó al mundo entero. El principalmente de ellos sobre la tierra, y hecho por Dios a su imagen, es el hombre.”²¹⁰ Es por ello que, debido a que toda la creación fue realizada por Dios, nada de lo que acontece en ella, ni siquiera el cuerpo, puede denominarse mala por naturaleza. Con respecto a la naturaleza del alma, el de Hipona afirma:

¡No! ¡Lejos de nosotros tales creencias! Cristo solo ha muerto una sola vez, por nuestros pecados, y resucitado de entre los muertos, ya no muere más la muerte no tiene ya dominio sobre él. Y nosotros después de la resurrección estaremos siempre con Él [...] los malvados andan dando vueltas; y no porque en esos ciclos de su invención vayan a vivir de nuevo su vida, sino por el Laberinto de errores en los que están metidos, es decir, por sus falsos conocimientos.²¹¹

Con ello, el autor afirma que la historia es lineal y no circular puesto que ésta se conforma por sucesos únicos e irrepetibles en tanto que, los hombres, al igual que el Salvador, una vez muertos no regresarán jamás a esta vida. Será la vida de Jesucristo aquello que establece que los hombres sólo vienen a este mundo una sola vez, puesto que, al igual que Él, los hombres cuando mueren, es decir, cuando su alma se desprende del cuerpo, vivirán eternamente según sus obras ya sea contemplando a Dios su Creador, o, alejados de Éste en un estado de sufrimiento.

El de Hipona complementa la argumentación teológica con una de tipo filosófica para refutar el orden circular con base en la reflexión sobre el concepto de felicidad. El autor establece que la felicidad no puede acontecer bajo el orden circular temporal, sino que, éste ofrece una alternativa permanente en la cual: la felicidad suprema genera infelicidad, la sabiduría perfecta requiere de la necedad y la purificación genera inmundicia. Esto se debe a que, bajo el esquema cíclico, el alma, mientras vive en este mundo es infeliz en tanto que se encuentra prisionera de un cuerpo generador de sufrimientos, del cual debe en esta vida purificarse, si es que quiere gozar de la felicidad que ofrece su liberación. Sin embargo, en caso de ir a un mejor lugar después de muerto y por medio de la realización de los ritos de purificación, el alma también será infeliz en tanto que sabe que ese estado es temporal y eventualmente deberá retornar al mundo infeliz. Por ello, para que pueda el alma gozar de felicidad en el esquema circular, “o una de dos, o el alma desconoce su miseria futura y entonces vive en una lastimosa ignorancia

²¹⁰ *Ídem*, 505.

²¹¹ *Ídem*, 486.

en medio de la verdad, o si la conoce, vive roída por su temor en medio de la felicidad.”²¹² Sin embargo, ninguna de estas dos alternativas puede ofrecer la verdadera felicidad, ya que, el de Hipona afirma que, ni aquel que es ignorante puede ser feliz, ni aquel que sabe que tendrá que bajar de nuevo a una vida con sufrimientos lo puede ser. De ahí que la imposibilidad por otorgar la felicidad bajo el esquema circular, sea una característica que pruebe la falsedad del eterno retorno y promueva la veracidad del esquema judeo-cristiano lineal. Y, puesto que la felicidad solo se puede obtener en “el gozo sin molestia del Bien inmutable, que es Dios, y la seguridad sin sombra de duda o error sobre su perseverancia para siempre en ese gozo,”²¹³ y únicamente “en Cristo se nos promete seriamente la auténtica felicidad, cuya seguridad nos certifica dos cosas la eterna permanencia y la no interrupción por desgracia alguna,”²¹⁴ es fundamental desechar “los famosos periodos circulares que necesariamente llevarían el alma a sus miserias de siempre,”²¹⁵ justificando con ello a Cristo en la historia como fuente única de la verdad y parámetro que hay que imitar si es que se quiere gozar de la felicidad eterna, una vez muerto el cuerpo.

Así pues, el teólogo de Hipona estipula que la historia de salvación, cuyos acontecimientos se encuentran narrados en la Escritura Sagrada, historia que se desenvuelve en seis etapas cuantificables que representan distintas etapas de madurez, es también lineal. Es lineal, ya que, fue escrita por hombres históricos, que, al igual que Cristo encarnado, viven, mueren y resucitan una sola vez; así mismo, el hecho de que la verdadera felicidad solo pueda acontecer bajo un orden histórico lineal en tanto que sólo éste asegura su eterna permanencia y la no interrupción por desgracias, es la prueba última que derroca al sistema circular y valida como rector el sistema agustiniano histórico-temporal. Por último, concuerdo con Löwith que la visión agustiniana de la historia “es por principio futurista, pues invierte la significación griega de *historien*”²¹⁶ (verbo que se refiere a acontecimientos presentes y pasados) en tanto que centra su estudio en el final escatológico cuya meta futura supramundana, la salvación, es lo que otorga sentido a toda la historia, pero de ello hablaré en tercer y último capítulo de la presente tesis. Concluyo con una cita del teólogo de Hipona a partir de la cual se puede vislumbrar que

²¹² *Ídem*, 485.

²¹³ *Ídem*, 441.

²¹⁴ *Ídem*, 497.

²¹⁵ *Ídem*, 498.

²¹⁶ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 19.

tanto el tiempo (noción tratada en el capítulo primero) como la historia (noción tratada en el presente capítulo), son construidas sobre la base escatológica en tanto que ésta les da sentido:

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 nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud al mismo compás.²¹⁷

²¹⁷ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 514.

CAPÍTULO TERCERO

¿QUÉ ES LA ESCATOLOGÍA?

Jacob Taubes afirma que cuando nos enfrentamos al estudio de la historia, la pregunta que debemos realizar para comprender su esencia es la siguiente: “¿Cuál es la razón suficiente sobre la que descansa la historia como posibilidad?”²¹⁸ El autor afirma que la esencia de la historia no se ocupa de acontecimientos individuales, pactos, derrotas etc. sino que, la esencia de la historia debe de determinar que es aquello que la posibilita, y solo puede conocerse, “si se interroga a partir de un escatón. Pues en el escatón, la historia rebaza sus límites y se vuelve ella más visible.”²¹⁹ En la discusión contemporánea que gira en torno al estudio de la filosofía de la historia, existen, afirma Fabián Ludeña Romandini “varios adversarios que coinciden en considerar a la herencia judeo-cristiana o bien como una carga de la cual la modernidad ya se deshizo, como gesto fundante, para construirse legítimamente como tal, o bien como un lastre que aún arrastra oscura e ilegítimamente, por sus derroteros hipermodernos.”²²⁰ Dentro del segundo grupo de pensadores encontramos a los alemanes Karl Löwith y Jacob Taubes. Tal y como lo estipulé en el segundo capítulo de la presente investigación, Löwith, en su texto, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, realiza, de forma retrospectiva, el montaje de los más importantes pensadores de la filosofía de la

²¹⁸ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 21.

²¹⁹ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 21.

²²⁰ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 12.

historia desde Burkhardt (Siglo XIX), hasta Osorio y Agustín de Hipona (Siglo V), con el objetivo de demostrar que la historia moderna del mundo (*weltgeschichte*), aquella que se dedica a realizar una interpretación sistemática y atea de los hechos regidos por la voluntad del hombre por medio de la razón, no pudo haber existido sin la previa creación teológica de la historia de salvación (*heilsgeschehen*) propuesta por Agustín de Hipona. También, retomando el estudio de Habermas, *Perfiles filosófico políticos*, mencioné que la motivación que impulsó a Löwith a realizar su obra, fue retornar a la concepción cósmica grecorromana en tanto que considera fatalista la historia lineal; análogamente, Ludeña afirma que “Löwith construye una hermenéutica de la filosofía de la historia con la intención de despotenciar su contenido escatológico.”²²¹ Ahora bien, el segundo pensador que comparte la teoría sobre la permanencia de la herencia judeocristiana en la modernidad es Jacob Taubes, quien, opuesto a los modernos que aceptan y festejan la secularización de sus principios con respecto de la tradición judeocristiana, estipula que “la única vía posible que tiene la política Occidental es reconducirse enteramente sobre una apocalíptica,”²²² es por ello que, él mismo, en su texto, *Escatología Occidental*, a diferencia de Löwith, afirma Ludeña, “reactiva la presencia de las potencias escatológicas de la historia, desde el Antiguo Testamento, hasta Marx y Kierkegaard.”²²³ Así pues, menciona el autor en su introducción, “quizás no sea entonces exagerado afirmar que, si Löwith añora una auténtica purificación del tiempo de toda forma de historicismo (o lo que es lo mismo, de toda forma de escatología) Taubes, persigue, por el contrario, la búsqueda constante de una sacralización de la historia política.”²²⁴ Es la búsqueda de la sacralización de la modernidad lo que motiva a Taubes a realizar el estudio exhaustivo de la escatología tanto en los textos judíos como en los cristianos y en los modernos.

El tercer y último capítulo de mi investigación, tiene por objetivo estudiar la escatología como elemento fundacional del sistema histórico temporal lineal propuesto por el teólogo de Hipona en su gran obra *La Ciudad de Dios*. Para cumplir dicho objetivo este capítulo lo divido en los dos siguientes apartados. El primero, “Los elementos de los textos apocalípticos que construyen una doctrina escatológica”, está fundamentado en el estudio de la obra escrita por Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, que me permitirá establecer las características que

²²¹ *Ídem*, 15.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ídem*.

²²⁴ *Ídem*.

comparte todo texto apocalíptico escatológico. El segundo, “La doctrina escatológica propuesta por el teólogo de Hipona”, se centra en el estudio de los libros XIX y XX pertenecientes a la obra agustiniana, *La Ciudad de Dios*, en los cuales el de Hipona desarrolla, a partir del estudio de los textos Sagrados proféticos que anuncian el fin último de los tiempos, su doctrina escatológica que se desenvuelve en la última etapa de su historia de salvación, la *vejez*, y otorga sentido a todos los acontecimientos ya ocurridos. Así es como, entablando una dialogo entre ambos autores, podré probar que es la escatología el elemento que permitió al teólogo de Hipona la construcción de un sistema histórico temporal lineal, cuyos acontecimientos lejos de ser arbitrarios, poseen un *telos* que transforma su historia en historia de salvación.

I. LOS ELEMENTOS DE LOS TEXTOS APOCALÍPTICOS QUE CONSTRUYEN UNA DOCTRINA ESCATOLÓGICA

Taubes afirma que “la esencia de la historia es la libertad,”²²⁵ y, “la libertad es la consumación de la revelación del misterio.”²²⁶ La libertad siempre se revela como caída en “el laberinto del mundo que es el lugar de extravío;”²²⁷ es por ello que, tanto la libertad como la historia, sitúan su génesis en la separación entre Dios y el hombre a causa del pecado original. Taubes establece que la historia se caracteriza por ser el movimiento que se desarrolla en el tiempo, “la esencia del tiempo está comprometida en su unidireccionalidad,”²²⁸ y, el sentido de la unidireccionalidad, radica en la dirección. Puesto que “su dirección es irreversible,”²²⁹ el tiempo forzosamente se dirige al fin, y, “el fin es esencialmente escatón.”²³⁰ Así pues, el tiempo escatológico que responde a la libertad, se pregunta: ¿para qué? “El para qué es la pregunta del espíritu que no está encerrado dentro de los límites del origen,”²³¹ por ello, el tiempo de la escatología lejos de ser un eterno retorno al punto de origen, aspira, irreversiblemente, a algo nuevo. Así mismo, bajo el esquema escatológico de Taubes, la vida humana es aquello que se desenvuelve en el tiempo y comparte con la historia la unidireccionalidad y la irreversibilidad;

²²⁵ *Ídem*, 24.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ídem*, 21.

²²⁹ *Ídem*, 22.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ídem*, 31.

pero también, “el hombre comparte el estado de yecto del origen con la naturaleza necesariamente cíclica. Pero al estado de yecto del origen el hombre contrapone el pro-yecto del espíritu. El espíritu está en esencia, en el elemento de la libertad.”²³² Así pues, “solo la libertad eleva una humanidad del círculo de la naturaleza al reino de la historia, pues, tan solo el hombre que es en libertad es histórico.”²³³ Bajo la doctrina judeo-cristiana, tiempo, historia y libertad humana, son conceptos que se encuentran fuertemente afianzados entre sí, y esta unión es posible en tanto que comparten un mismo origen y un mismo escatón.

El tiempo y la historia judeo-cristiana, son dos conceptos cuya interconexión es recíproca en tanto que no pueden existir de forma aislada ya que, si bien, la historia no puede existir sin el tiempo en tanto que es definida como aquello que transcurre en el tiempo, tampoco el tiempo puede existir sin la historia, ya que, “el tiempo surge cuando la eternidad del origen está perdida y el orden del mundo que está agonizando.”²³⁴ Taubes afirma que ambos conceptos comparten un mismo punto de origen, ya que, “el origen del tiempo y la historia es la eternidad;”²³⁵ lo mismo acontece con el hombre que se encuentra en libertad. Ahora bien, recuerdo al lector, que el concepto de eternidad para la tradición judeo-cristiana, tiene un significado muy específico, pues, tal y como mencioné en el primer capítulo,²³⁶ la eternidad es el ser de Dios, es por ello que acontece como “lo otro” del tiempo, es su negación no por no suceder, es su negación puesto que, a diferencia del tiempo, la eternidad es permanente, siempre estable, no sufre cambios, variaciones, mutaciones ni movimientos. Así mismo, la eternidad precede al tiempo, ya que, antes de que éste existiese, sólo estaba presente Dios eterno, es por ello que la eternidad crea al tiempo junto con las creaturas (incluyendo al hombre) de forma *ex nihilo* por medio del *Verbum* coeterno a Dios. Al ser este *Verbum* siempre presente, no se limita al acto de crear, sino que también, con su inmanencia, otorga el *telos* a la historia de salvación. Ahora bien, puesto que el tiempo es lo que no es eterno, y, fue creado por lo eterno, concuerdo con Taubes que “el tiempo es el príncipe de la muerte, así como la eternidad es el príncipe de la vida.”²³⁷ El tiempo es el príncipe de la muerte ya que, en términos agustinianos, para que éste pueda existir, necesita de la mutación, la variación o del movimiento, cuya dirección es irreversible y decadente en tanto

²³² *Ídem*, 32.

²³³ *Ídem*, 24.

²³⁴ *Ídem*, 22.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Supra*, 13-19.

²³⁷ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 22.

que se encamina a la destrucción; opuesto a éste, la eternidad es el príncipe de la vida ya que, en ella no acontece ningún tipo de movimiento, y, “en el orden de la eternidad, el ser como tiempo está abolido,”²³⁸ pero el ser que no deviene más en tanto que es eterno presente, sólo puede acontecer una vez concluido el juicio final.

Ahora bien, es importante mencionar, que si bien, la historia y la creación no son coeternos a Dios ya que fueron creados por Él, éstos en palabras del de Hipona, sólo podrán recibir el estatuto de eternidad una vez muertos en esta vida temporal, es por ello que, la historia y la creación temporal, culminan “cuando, al final de la historia, el tiempo, el príncipe de la muerte, está doblegado, y entra en escena el tiempo final. El tiempo final es el fin del tiempo,”²³⁹ y el fin de la creación mortal, temporal e irreversible. Taubes afirma que “visto desde el curso de la historia, el final es un final temporal. Visto desde la plenitud de la consumación, este final temporal es la eternidad.”²⁴⁰ Así pues, tanto el tiempo, como la historia y la creación, no sólo comparten un mismo origen, la eternidad; también, comparten un mismo final, el triunfo de la eternidad. Análogo a la historia de salvación agustiniana, que se caracteriza por ser el periodo *interin* entre la primera y la última revelación, que narra la lucha antagónica entre la ciudad del hombre y la ciudad de Dios, para Taubes, “la historia es aquel entre, de eternidad en eternidad [y narra] la tragedia entre Dios y el mundo.”²⁴¹

Así como la primera revelación que trata del origen del tiempo, la historia y la creación, se encuentra narrada en el libro del *Génesis*, la última revelación que trata de su fin, se encuentra narrada en los textos proféticos apocalípticos. El “apocalipsis alude lo aún no cumplido de forma anticipada, y es conforme a la palabra y al sentido, revelación. Todo apocalipsis habla de la victoria de la eternidad,”²⁴² por ello, todo texto apocalíptico pertenece a la escatología definida como la “doctrina sobre las últimas cosas.”²⁴³ Puesto que lo que éstos revelan es el mensaje de salvación que acontecerá en el final de los tiempos, son un fundamento importante de la religión tanto judía como cristiana. Y, debido a que poseen características propias que los distinguen del resto de las narraciones pertenecientes a la Santa Escritura, en éste, estudio los elementos que

²³⁸ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 23.

²³⁹ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 23.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ídem*, 22.

²⁴² *Ídem*, 23.

²⁴³ Franz Kogler, Renate Egger-Wenzel, *Diccionario de la biblia*, (Santander: Sal Tarrae, 2012), 250.

conforman un texto apocalíptico, a través de la exposición tanto de las características compartidas por la escatología judía y la cristiana, como sus diferencias. Ahora bien, con base en el estudio del texto *Escatología Occidental* de Taubes, analizo las siguientes características de los textos apocalípticos: el elemento revolucionario; el lenguaje alegórico; la temporalidad del futuro próximo; y el contexto de persecución que vivieron los autores. Será este estudio lo que me posibilite probar que es la escatología, lo que permitió al Teólogo de Hipona construir en *La Ciudad de Dios*, su historia de salvación.

Los textos apocalípticos, afirma Taubes, son revolucionarios puesto que, “revolución significa contraponer a la totalidad del mundo una nueva totalidad, que, siendo igualmente abarcativa a saber, en los fundamentos, los vuelve a fundar y los niega.”²⁴⁴ Pero para comprender contra qué totalidad del mundo se vuelca la apocalíptica revelada por los profetas, es fundamental retornar a los orígenes históricos. Si bien los textos apocalípticos acontecieron en su mayor esplendor durante la cuarta etapa de la historia de salvación agustiniana, la *juventud*, en la cual, debido a que los imperios terrenales se encontraban fuertemente dominando éste mundo, Dios envió a sus profetas con el objetivo de recordar el mensaje de salvación para que los creyentes conservaran la verdadera fe. Así pues, la visión totalitaria contra la cual luchan los profetas, tuvo origen durante la segunda etapa de la historia de salvación agustiniana que acontece bajo la imagen de la *niñez*, que va desde el diluvio hasta Abrahán. En ella tuvo origen la división de las lenguas como consecuencia de la soberbia de los ciudadanos terrenales, y, Taubes afirma que “la confusión de los lenguajes se establece como la causa cuyo efecto fue la formación de los pueblos”²⁴⁵ arraigados a un espacio concreto a partir del cual se otorga el estatuto de ciudadano y se construye una religión propia. Una vez divididas las naciones, el Imperio Asirio empezó a dominar y expandirse, “fue el primero en emplear sistemáticamente el medio de la deportación para desarraigar a los pueblos y las tribus vencidas.”²⁴⁶ Así pues, tanto el pueblo judío como el arameo, al sufrir las deportaciones de los imperios dominantes, comenzaron a construir su identidad arraigada en el exilio, por ello, “las naciones que no pudieron echar raíces en la tierra, tuvieron que intentar echar anclas en el espíritu.”²⁴⁷ Estas comunidades unidas por la fe, adoptaron una cosmovisión religiosa a partir de la cual, a

²⁴⁴ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 29.

²⁴⁵ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 37.

²⁴⁶ *Ídem*, 46.

²⁴⁷ *Ibidem*, 46.

diferencia de los pueblos dominantes que vinculaban a sus dioses con el territorio, el “Dios monoteísta ya no es adorado como Baal de un lugar, sino que en cualquier lugar en donde los creyentes se reúnen en *sinagoga*, es decir, en asamblea, está la patria.”²⁴⁸ Así pues, el Dios de Israel, a diferencia del dios Baal²⁴⁹ quien es el amo y señor de un lugar determinado, se caracteriza por ser “el Dios que camina al lado, el guía en el camino que peregrina por el desierto con las tribus.”²⁵⁰

La época del exilio otorgó a los judíos el estatuto de no-pueblo, y, siguiendo al padre de la fe, “Abrahán, un forastero, ajeno a las tierras, países y pueblos que encuentran,”²⁵¹ constituyeron “Israel como un *pueblo sin espacio*, sin extinguirse pues se sabe *pueblo del tiempo* que fue extirpado del arraigo del territorio.”²⁵² Así pues, según Taubes, el exilio del no-pueblo se encuentra unificado por la fe, a través de la profecía “la apocalíptica que tensa fragmentos de motivos desagradados, narraciones autónomas, partes aisladas de mitos en una tragedia del destino universal que lo abarca todo, Dios, el hombre y el mundo,”²⁵³ cuyo objetivo es recordar contantemente el mensaje de salvación. También las profecías anuncian los males que serán realizados a los que se alejen de la vida justa, así es como la profecía “transforma la escatología en un esquema de la historia, en tanto que hace que mal y salvación sucedan el uno a la otra.”²⁵⁴ Los textos apocalípticos son revolucionarios en tanto que se vuelcan contra la totalidad del mundo que construye la ciudadanía y la religión a partir del arraigo de un territorio, éstos recuerdan la época del desierto, “en la que Israel era una comunidad sin autoridad,”²⁵⁵ por lo que construyen un sistema político, teocrático que se revela a los sistemas construidos por los imperios dominantes. “En la teocracia, se expresa el impulso del hombre de estar libre de todo vínculo humanamente terrenal y de colocarse en unión con Dios;”²⁵⁶ ésta se construye sobre los cimientos de la escatología en tanto que la controversia entre el dominio divino y el terrenal está

²⁴⁸ *Ídem*, 47.

²⁴⁹ “Baal es un término semita muy extendido en el Antiguo Oriente. Desde finales del tercer milenio a.c., Baal es una de las divinidades más importantes del Antiguo Oriente. Es el dios del clima y de la lluvia, y vela por el florecimiento de la vegetación.” *Vid.* Franz Kogler, Renate Egger-Wenzel, *Diccionario de la biblia*, (Santander: Sal Tarrae, 2012), 78.

²⁵⁰ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 40.

²⁵¹ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 38.

²⁵² Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 32.

²⁵³ *Ídem*, 37.

²⁵⁴ *Ídem*, 43.

²⁵⁵ *Ídem*, 41.

²⁵⁶ *Ídem*, 40.

presente en su organización política. En esta lucha revolucionaria impulsada por los textos apocalípticos, los ciudadanos pertenecientes al pueblo de Israel toman una postura activa, puesto que, afirma Taubes, éstos “esperan cambiar el mundo a través del dominio del Todo Poderoso. La voz de Dios resuena como llamada de acción, a preparar el desierto del mundo para el Reino.”²⁵⁷ Así pues, “el comportamiento esencial de Israel hacia la vida se determina por el *pathos* de la revolución; la esperanza de Israel culmina en el dominio absoluto de Dios”²⁵⁸ que tendrá lugar en el fin de la historia.

Pero la lucha de la doctrina escatológica del pueblo judío configurado en un sistema teocrático, no culmina en la época de exilio, sino que se extiende en el desarrollo de toda la historia de salvación. Posterior al dominio del imperio asirio, los pertenecientes al pueblo de Israel, también adoptaron una postura revolucionaria, frente al mundo mitológico de la antigüedad, mejor conocido como la cultura helena, que se caracterizó por implementar una realidad gobernada por la necesidad de la naturaleza, cuya temporalidad era circular al ser un eterno retorno de lo mismo. En estas culturas, análogo a las pertenecientes al imperio Asirio, el hombre, afirma Taubes, era definido como “*zoon politikón* y su organización social se basaba en la sangre y en el suelo,”²⁵⁹ es por ello que, el espacio, era un elemento fundamental para la construcción de la ciudadanía y el ciudadano se encontraba ligado a un territorio específico, esto es a una polis. Ahora bien, el hecho de que el desarrollo de la cultura helénica aconteciera en una temporalidad simultánea a la época de los profetas, prueba de ello fue la contemporaneidad del segundo Isaías, profeta judío, y Herodoto, historiador griego,²⁶⁰ impactó de forma directa en el lenguaje que emplearon los profetas para revelar en mensaje de salvación. Taubes afirma que los textos apocalípticos se caracterizan por poseer una simbología propia, y, puesto que “el barniz helenístico que está asentado sobre el mundo arameo hace peligrar el despliegue del logos apocalíptico,”²⁶¹ “el lenguaje de la apocalíptica está lo más lejos posible de las fuerzas del helenismo.”²⁶² Así pues, es en los textos proféticos dónde resuena por primera vez en la historia,

²⁵⁷ *Ídem*, 36.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ídem*, 31.

²⁶⁰ *Supra*, 70. En el capítulo segundo quedó claro cómo es que dicha contemporaneidad afecta en la construcción de un sistema histórico temporal. En el presente quedará claro cuál es la influencia que este hecho tiene en la construcción simbólica de los textos proféticos.

²⁶¹ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 43.

²⁶² Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 48.

símbolos tales como: alienación, tierra extranjera, hombre extranjero, Dios extranjero, este mundo y el otro mundo.

Debido a que el pueblo de Israel durante la época de los profetas se encontraba en un constante exilio, la apocalíptica, a diferencia de los textos pertenecientes a la cultura helénica, emplea símbolos que forjan el ideal nómada, llevándolo no sólo al ámbito ontológico, sino también al metafísico, y otorga una explicación trascendente a la realidad. Este género literario parte de un dualismo trascendente puesto que afirma la existencia de dos mundos: el mundo de Dios, que representa la bondad y la luz y el mundo terrenal, que representa la malicia y las tinieblas. Ahora bien, debido a que el mundo de Dios es eterno, bueno, lleno de luz y creador, se le denomina simbólicamente como “el otro mundo”; mientras que, al mundo terrenal que se origina con la caída a las tinieblas, se le denomina simbólicamente como “este mundo”. Es por ello que “la luz y las tinieblas son las sustancias a partir de las cuales se construye “éste mundo” y “aquel mundo” [...] la verdadera sustancia de “este mundo” son las tinieblas y la luz es tan sólo una incrustación extraña”²⁶³ que se revela de forma auditiva, a través de las profecías. Para poder comprender propiamente la ontología escatológica es fundamental hacer hincapié en que fue la caída, el acontecimiento que fundó “éste mundo” en el cual se desenvuelve el drama histórico. El hecho de que el hombre haya sido originalmente creado en el paraíso, pero arrojado a “este mundo” como consecuencia del pecado de uno sólo, forzosamente torna al hombre en un extranjero, que, debido a que se encuentra peregrinando alejado de su Creador, es un extranjero alienado. Es la apocalíptica el género que introduce por primera vez el concepto de alienación al establecer que, en un primer momento, el hombre se encuentra en un estado yecto. Para Taubes “el estado yecto, es uno de los símbolos más conmovedores de la apocalíptica y significa que el hombre está puesto en una situación en la que está privado de elección,”²⁶⁴ el hombre no decide nacer en condición de pecado, alejado de su Creador, por ende naturalmente alienado; tampoco eligió padecer el destino de un forastero, puesto que “ser extranjero significa provenir de otro lado, no estar en casa en el aquí.”²⁶⁵ La idea de que el hombre en su estado yecto se encuentre alineado de Dios, por lo que es un extranjero en “este mundo”, construye la creencia de que la vida, en el ámbito individual, es un “peregrinar por la tierra extranjera del

²⁶³ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 51.

²⁶⁴ *Ídem*, 52.

²⁶⁵ *Ídem*, 48.

mundo, para liberarse de la cárcel de la tierra”;²⁶⁶ y, en términos sociales, la noción de que “la historia es el camino de la luz, entrando al mundo, atravesándolo y saliendo de él.”²⁶⁷ Además, afirma Taubes que el estado yecto, es lo que permitió la construcción de la comunidad judía de manera, que al ser “arrojado al mundo el hombre originario teme ser abandonado y dejado solo en este mundo del mal,”²⁶⁸ por ello el miedo al olvido, hizo que se fundaran comunidades que comparten, por medio de la fe, la esperanza de la redención. El hecho de que el hombre sea producto de la caída, por ende, extranjero en este mundo, es lo que permite la permanencia del estatuto revolucionario de la apocalíptica en tanto que sigue negando los sistemas totalitarios de las culturas dominantes, y, frente a los ideales helénicos que construyen una realidad a partir del cosmos, aquella realiza una inversión de ésta, puesto que, para las culturas helénicas, “cosmos significa siempre estructura armónica. Pero como en el cosmos imperan orden y ley, justamente por eso –la apocalíptica desemboca en una monstruosa reversión- el cosmos es la plenitud de lo malo.”²⁶⁹

El elemento revolucionario de la apocalíptica no culmina con la lucha entre el orden helénico y el judío, de hecho, fue un ideal adoptado fuertemente por el cristianismo y llevado a sus últimas consecuencias por Pablo cuando configuró la Iglesia y la universalizó. La Iglesia cristiana lejos de afianzarse en un espacio geográfico concreto, echa anclas sobre una temporalidad escatológica, pues es la espera paciente del cumplimiento de la promesa de salvación lo que une a los creyentes, peregrinos en la tierra, en un solo cuerpo. Para Pablo, la Iglesia es universal puesto que es el bautismo y no la procedencia territorial ni la raza, lo que permite unificar a la humanidad en un solo cuerpo espiritual. “Para Pablo ya no hay ninguna diferencia entre judíos y griegos, entre esclavos y hombres libres, pues, a través del bautismo, todos son acogidos en la *ecclesia* del Mesías y todos tienen derechos de la descendencia de Abrahán.”²⁷⁰ Por ello, fue esta inclusión lo que permitió la expansión del cristianismo fuera del mundo oriental. Durante el proceso de la evangelización paulina, “dado que en griego no había una palabra para humanidad, Pablo utiliza para ello la palabra “Adán”.”²⁷¹ La adopción de éste símbolo fue lo que permitió que la historia paulina se tornara aún más escatológica, pues ésta

²⁶⁶ *Ídem*, 54.

²⁶⁷ *Ídem*, 49.

²⁶⁸ *Ídem*, 53.

²⁶⁹ *Ídem*, 29.

²⁷⁰ *Ídem*, 88.

²⁷¹ *Ibidem*.

forzosamente “gira en torno de los siguientes focos: Adán y Cristo o el *prótos* Adán y el *éschatos* Adán.”²⁷² Para Pablo, toda la historia de salvación se encuentra en tensión entre el *prótos* Adán, quien representa la *psique*, el cuerpo puramente natural, por quien entró el pecado al mundo; y el *éschatos* Adán, quien representa el *pneuma*, el cuerpo puramente espiritual, por quien sobreabundó la gracia. De esta manera Pablo constituye el cristianismo sobre la idea de la existencia de dos cuerpos, “un cuerpo puramente natural y un cuerpo espiritual: *el primer hombre Adán, fue creado como un ser viviente; el último Adán, en cambio, es un ser espiritual que da vida*. El primer hombre procede de la tierra y es terrenal; pero el segundo hombre procede del cielo.”²⁷³ Es importante mencionar que durante la época de evangelización paulina, las primeras comunidades de cristianos primitivos se caracterizaban por vivir en una comunidad religiosa y económica esperando el retorno del Salvador, sin embargo, debido a que “la historia más interna del cristianismo resulta del acontecimiento que no acontece, la parusía, y contienen los intentos de captar esta no-llegada en una interpretación cristiana,”²⁷⁴ entre más tardaba el Salvador en retornar, más desesperante se volvía su situación. Este motivo fue lo que llevó a Pablo a realizar una modificación en las doctrinas escatológicas de la época y “supera el callejón sin salida de la comunidad primitiva, en la medida en que enseña que, a pesar de la demora de la parusía, el nuevo eón ya se ha desencadenado.”²⁷⁵ En la escatología paulina, el final de los tiempos y la salvación ya comenzó gracias a la resurrección del Salvador que, por su sacrificio, otorga a los hombres a través del bautismo, la primera resurrección, la del alma, y no será hasta el juicio final cuando sea completado el último eón en el cual acontecerá la segunda resurrección, la de los cuerpos. Aunado a ello, el Apóstol afirma que “también los cristianos muertos resucitarán en la parusía,”²⁷⁶ como resultado logra implementar un nuevo orden religioso fundamentado en la resurrección.

Taubes afirma que “Pablo define el tiempo entre la muerte de Jesús y la parusía como el *kairós*, que está caracterizado por ser el entrelazamiento del estado aun natural y del estado ya supra-natural del mundo.”²⁷⁷ Este será otro elemento que diferencie a la escatología judía de la cristiana. Mientras que, para los judíos, el Mesías aún no ha llegado, la historia revela la tensión

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ídem*, 93.

²⁷⁵ *Ídem*, 95.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ídem*, 96.

entre el mundo, que representa lo anti-divino y Dios, que es lo anti-mundano. En esta tensión el Dios judío es ajeno y llama desde afuera, desde lo desconocido; cuando se revela de forma auditiva hacia los profetas, “pone en cuestión la esencia del mundo en tanto cuestiona toda la validez y todo carácter definitivo de lo existente.”²⁷⁸ Taubes explica la tensión existente en la escatología judía, con la dialéctica hegeliana, donde, “Dios es la tesis, es el todo, ya que Dios y el mundo aún no están diferenciados. La antítesis es la separación entre Dios y el mundo (libertad). La síntesis es la alianza de Dios y el mundo a través del hombre, por la cual Dios en libertad es todo en todos.”²⁷⁹ De ahí que para los judíos, la historia que comienza con la caída, al ser la antítesis en la dialéctica es forzosamente negativa puesto que representa el periodo en el cual el reino de Dios se encuentra ausente, y la ausencia se debe a que el Dios del Antiguo Testamento es anti-mundano. La encarnación forzosamente produce una variación en la escatología cristiana ya que Dios, al encarnarse en un cuerpo natural, deja de ser anti-mundano y se convierte en supra-mudando; además, hace que el mensaje de salvación sea audible al ser Dios mismo quien lo transmite de forma directa a la humanidad. La figura del Mesías cristiano es revolucionaria pues volca el orden religioso tradicional y presentarse como un Dios que “no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por la multitud.”²⁸⁰ “La pasión del Mesías que está inserta en el acontecer del *kairós*, es una pasión que salva,”²⁸¹ conforme a la cual se produce una variación en la manera en la que se comprende la historia de salvación. Si bien esta historia es universal al ser construida a partir de dos hechos que acontecieron a escala mundial: la caída del *prótos* Adán y la venida del *éschatos* Adán; la pasión del Mesías también torna a la historia de salvación en individual pues es Dios mismo quien sufre y padece con la humanidad penetrando en la existencia ética de todos y cada uno de los hombres. Con respecto a ello Taubes afirma:

La dialéctica de la historia de salvación paulina es tanto cuantitativamente universal (Hegel) cuanto cualitativamente existencial (Kierkegaard). El acontecer objetivo de la historia a gran escala no es como en Hegel, indiferente para la existencia privada del individuo, sino que, decide la salvación y la condenación de cada hombre. Pero el destino del individuo no es, como en Kierkegaard, independiente del curso de la historia, sino que está inserto dentro del proceso de salvación de la historia.²⁸²

²⁷⁸ *Ídem*, 29.

²⁷⁹ *Ídem*, 35.

²⁸⁰ *Ídem*, 83.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ídem*, 90.

Por último, la historia paulina “es esencialmente escatológica porque escatología es historia de salvación.”²⁸³ Además es escatológica en tanto que es el *éschatos* Adán, quien con su resurrección ha vencido al *prótos* Adán, y otorga el sentido a toda la historia.

El tercer elemento que constituye la apocalíptica es el contexto de persecución en el cual los autores reciben el mensaje divino y lo revelan a los verdaderos creyentes. Los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento, se caracterizaron por escribir los apocalipsis en “tiempos de persecución, en los que se avizoran los presagios del juicio divino y se incita a los piadosos a la perseverancia.”²⁸⁴ Dentro de los profetas judíos encontramos por ejemplo a: Elías, quien escribió sus textos bajo la persecución de Jezabel y los profetas de Baal; Ezequiel y Jeremías, escribieron estando en el exilio en Babilonia. En el cristianismo tenemos a Juan de Patmos, autor del *Apocalipsis*, quien, análogo a los antiguos “vivió un reflejo de la sangrienta persecución que en la época de Domniciano quien amenazó con aniquilar la existencia del culto a Cristo en Asia menor,”²⁸⁵ es por ello que aquél exhorta a las siete iglesias de Asia a mantenerse firmes en la fe, esperando pacientemente el día del juicio final. No me detendré en el contenido de las narraciones apocalípticas de estos autores, ya que, en el siguiente apartado analizo el contenido apocalíptico del texto de Juan de Patmos, sin embargo, quiero vislumbrar que el contexto de persecución es escatológico en tanto que revolucionario, ya que los autores mencionados realizan denuncias al orden instaurado que se aleja cada vez más del verdadero Dios.

La persecución sufrida por los profetas, caracterizada como el tercer elemento de la apocalíptica, posibilita la creación de la temporalidad escatológica. Dicha temporalidad hace hincapié al futuro próximo, y representa el cuarto y último elemento de la apocalíptica. Como se ha dicho, la historia entendida como el camino hacia la redención que transcurre en un tiempo irreversible hacia un escatón final y se pregunta por el sentido, esto es el ¿para qué de la historia?, se torna apocalíptica cuando empieza a preguntarse ¿cuándo llega el final? “La pregunta originaria de la apocalíptica es el cuándo, a lo que se responde, pronto.”²⁸⁶ Una de las características de los autores apocalípticos, es que éstos, afirma Taubes, “están seguros de que vivenciarán el fin;”²⁸⁷ como resultado la apocalíptica construye una temporalidad en la cual

²⁸³ *Ibidem.*

²⁸⁴ *Ídem*, 98.

²⁸⁵ *Ibidem*,

²⁸⁶ *Ídem*, 55.

²⁸⁷ *Ibidem.*

aquello que se espera acontecerá en un futuro próximo. “El cómputo numérico exacto del final, puede ser designado como la ciencia de la apocalíptica [que] para poder representar y calcular el fin de la historia, se traza un esbozo de la historia universal”²⁸⁸ dividiendo la historia en periodos cuya “división está siempre dirigida al final.”²⁸⁹ Y, debido a que en la apocalíptica “el tiempo aparece como corriente que emana de la eternidad de la creación y desemboca al final de la eternidad,”²⁹⁰ “la cronología escatológica presupone que el tiempo en el que todo ocurre no es una mera sucesión, sino que apunta a un final,”²⁹¹ ya que, “la salvación última y todo acontecer son historia de salvación.”²⁹²

Aquí concluyo el estudio de los elementos apocalípticos sobre los cuales se construye una escatología para pasar al estudio concreto de la doctrina escatológica puesta por el teólogo de Hipona. Conviene subrayar la siguiente cita de Taubes en la cual resume los elementos apocalípticos de la siguiente manera:

La fe en la providencia, el compendio de la historia universal, el horizonte de la historia universal y del cosmos, el alcance y el carácter fantástico de las visiones, el encubrimiento del autor, la efervescencia escatológica y el cálculo final de los tiempos, la ciencia apocalíptica, la simbología de los números, el lenguaje secreto, la analogía y la esperanza en el más allá, son los elementos que definen la estructura del apocalipsis.²⁹³

II. LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA PROPUESTA POR EL TEÓLOGO DE HIPONA

Una vez introducidos los términos que hacen que una historia sea escatológica, puedo afirmar que el sistema histórico propuesto por el teólogo de Hipona en *La Ciudad de Dios*, es escatológico, ya que comparte con los textos apocalípticos, la temática revolucionaria, el lenguaje simbólico, la temporalidad del futuro próximo, y el contexto de persecución. Con respecto a este último, análogo a los profetas mencionados, el teólogo de Hipona vivió en un contexto conflictivo. Fue testigo de las persecuciones realizadas por el Imperio Romano quienes culpaban a los cristianos por la caída de su dominio. Aunado a ello, las herejías cristianas

²⁸⁸ *Ibidem*, 55.

²⁸⁹ *Ídem*, 56.

²⁹⁰ *Ídem*, 57.

²⁹¹ *Ídem*, 56.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ídem*, 67.

aumentaban rápidamente construyendo teologías erróneas que se distribuían entre los creyentes. Las interpretaciones heréticas que tuvieron mayor influencia fueron realizadas por Orígenes, padre de la Iglesia oriental y fundador de la escuela de Alejandría y Plotino, éste discípulo de aquél y miembro de su escuela. Estos teólogos realizaron un sincretismo entre los principios mesiánicos y los platónicos, por ejemplo, “en Plotino convergen las líneas de la filosofía griega y la especulación gnóstica, que de ahí en más, siguen unidas al neoplatonismo.”²⁹⁴ De manera que la labor que emprendió el teólogo de Hipona de institucionalizar la única y verdadera religión cristiana, sirviéndose de argumentos históricos, teológicos y filosóficos expuestos en su gran obra, *La Ciudad de Dios*, responde a las siguientes dos motivaciones. Primero, defender a los cristianos perseguidos por el Imperio Romano, argumentando a lo largo de los libros del I al IX, que el verdadero motivo de la decadencia del imperio se debe: a la adopción de la falsa religión griega; los males realizados dentro y fuera de las ciudades romanas; las conductas fundamentadas en el amor desenfrenado a las pasiones y los placeres del cuerpo, entre otras. La segunda motivación fue separar el trigo de la cizaña, esto es, atacar la teología herética propuesta por los pensadores de la escuela de Alejandría, tales como, Orígenes, Plotino y Porfirio, para posteriormente establecer los principios que debe seguir la verdadera religión. Esta última labor la desarrolla a lo largo del libro X de su obra.²⁹⁵

El lenguaje empleado por el de Hipona a partir del cual desarrolla su doctrina es escatológico puesto que es revolucionario y simbólico. La historia de salvación agustiniana narra la lucha antagónica entre dos ciudades que se originan en dos amores distintos: la ciudad del hombre y la ciudad de Dios. Aquélla, pertenece a las tinieblas, es dueña de este mundo por ello, posee un dominio afianzado a un espacio geográfico concreto, y vive amando su propio cuerpo hasta olvidarse de Dios. Ésta, pertenece a la luz, su reino se encuentra en el otro mundo por ello es peregrina en este mundo, se mantiene unida por el tiempo escatológico en espera de la segunda venida del Salvador y viven amando a Dios hasta el olvido de uno mismo. La influencia de la teología escatológica de Pablo es evidente en la doctrina agustiniana en tanto que retoma los símbolos de la *psique*, el cuerpo puramente natural, y el *pneuma*, el cuerpo puramente espiritual, para construir su historia de salvación. En un primer análisis, el de Hipona afirma que la ciudad terrenal se configura en un cuerpo carnal, y, la ciudad de Dios, se configura

²⁹⁴ *Ídem*, 108.

²⁹⁵ *Supra*, 75.

en un sólo cuerpo espiritual que trasciende los espacios físicos de los imperios y los espacios mundanos al ser conformada por los hombres vivientes junto con los ángeles y los santos. En un segundo nivel de análisis, el de Hipona emplea el símbolo de la carne para denominar la descendencia de los judíos, y, el símbolo del espíritu, para denominar la descendencia de los cristianos. En el Libro XI de su obra, el autor explica que la tercera etapa de la historia de salvación, la *adolescencia*, se caracteriza por prefigurar el desarrollo de las ciudades agustinianas en los gemelos descendientes de Isaac, hijo de Abrahán. Empleando los símbolos mencionados, establece que: el primogénito Esaú, representa a la ciudad terrenal, de él descienden, por la carne los Idumeos, por el espíritu los judíos; Jacobo, representa la ciudad de Dios, de él descienden, por la carne los judíos, por el espíritu los cristianos.²⁹⁶ Como se ha dicho, el drama agustiniano es escatológico en tanto que revolucionario, con éste pretende hacer una inversión del orden social que rige la historia de las culturas tanto judías como paganas, e invita a la humanidad, en un contexto en el “toda la ecúmene estaba sometida al Imperio Romano y de este modo estaba rendida al Señor de este mundo,”²⁹⁷ a dejar las falsas religiones y el amor desenfrenado de uno mismo para formar parte del único y verdadero cuerpo espiritual del Mesías, la Iglesia.

En el libro XIX de *La Ciudad de Dios*, para poder derrocar la cultura dominante de la época, el de Hipona critica a todas las sectas existentes en sus tiempos. Para ello, retoma los estudios de Marco Varrón, quien, en su texto, *La filosofía*, afirma la existencia de doscientas ochenta y ocho sectas que se construyen a partir de la adopción de un ideal considerado ser el fin último y el bien supremo del hombre. Existen, afirma Varrón, cuatro teorías que estipulan a lo que el hombre tiende por naturaleza: la primera, se centra en el placer que se obtiene a partir del ejercicio de los sentidos; la segunda, afirma que es la tranquilidad, la ausencia de la molestia corporal, aquello a lo que el hombre tiende por naturaleza; la tercera, busca el placer y la tranquilidad a la vez; la cuarta, busca satisfacer los principios básicos de la naturaleza del hombre, aumentando las cosas tanto del cuerpo como del espíritu. Ahora bien, estos cuatro principios están íntimamente relacionados con la virtud, por lo tanto en unas ocasiones “se buscan los principios de la naturaleza por virtud; otras veces, la virtud por estos principios; y,

²⁹⁶ *Supra*, 53.

²⁹⁷ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, (Madrid: Miño y Dávila, 2010), 81.

entre ambos, virtud y principios por sí mismos.”²⁹⁸ De manera que si se multiplica las posibles formas de llevar a la práctica estos principios, tenemos un total de doscientos ochenta y ocho sectas, que emanan de diferentes doctrinas ontológico-éticas. Todas estas doctrinas son rechazadas por el teólogo de Hipona ya que son el fundamento sobre el cual se sustenta la ciudad terrenal, y afirma, “está escrito: *el justo gracias a su fe tiene vida*. Nosotros de hecho, no vemos todavía nuestro bien; es por ello necesario que lo busquemos mediante la fe. Ni tampoco la rectitud de la vida nos viene de nosotros mismos, sino que, a los que creen y a los que piden presta su ayuda el dador de nuestra fe misma, la cual a su vez, nos hace creer en su ayuda.”²⁹⁹ Así es como el de Hipona derroca todo tipo de doctrinas existentes al afirmar que, “llamamos el bien final o supremo no a algo que se va consumiendo hasta desaparecer, sino algo que se va perfeccionado hasta su plenitud [...] la vida eterna es el sumo bien [...] Debemos pues, vivir ordenadamente de forma que la consigamos.”³⁰⁰ De manera que el sumo bien y a lo que tendemos por naturaleza, no acontece en este orden temporal, mucho menos en la tranquilidad, el placer o la satisfacción de las cosas del cuerpo y del espíritu, sino que el sumo bien, es Dios. Con respecto a la virtud, afirma el de Hipona, “las virtudes verdaderas, no se las dan de poderosas como para librar de toda la miseria a los hombres que las poseen; más bien, procuran la felicidad de la vida humana, igual que su salvación, mediante la esperanza del siglo futuro, ella, que en medio de tantas calamidades se ve obligada a ser feliz en este siglo.”³⁰¹

El de Hipona rechaza que las verdaderas virtudes sean aquellas estipuladas por los griegos que se obtienen a través de la educación: la templanza, “lucha contra las pasiones de la carne para ponerles freno, no sea que arrastre hacia alguna desgracia al espíritu”³⁰²; la prudencia, “consiste en discernir los bienes de los males, para procurar unos y evitar otros, de forma que no se deslice ningún error”³⁰³; la justicia, “su objeto es dar a cada uno lo suyo”³⁰⁴; la fortaleza, “testimonio irrefutable de los males humanos al sentirse obligado a tolerarlos con paciencia.”³⁰⁵ Para el de Hipona, la verdadera virtud es la esperanza, y afirma

²⁹⁸ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 827.

²⁹⁹ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 830.

³⁰⁰ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 820-821.

³⁰¹ *Ídem*, 835.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ídem*, 833.

por eso Pablo, el apóstol, al referirse ya no a los hombres sin prudencia, ni paciencia, ni templanza, ni a los malvados sino a los que llevan una vida religiosa, dice: *con esta esperanza nos salvamos. Ahora bien, una esperanza de lo que se ve, ya no es esperanza.* Lo mismo, salvación y bienaventuranza, no la poseemos como presentes sino que las esperamos como futuras, y esto gracias a la paciencia.³⁰⁶

Con ello el de Hipona afirma que la verdadera virtud es la esperanza paciente de la salvación, y, las virtudes de las sectas no lo son, al no ser referidas a Dios. De manera que “las virtudes que estos hombres tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones, con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlos a Dios, incluso ellas mismas son vicios más bien que virtudes.”³⁰⁷ A diferencia de las sectas que fundamentan sus doctrinas en una ontología basada en la idea que, por naturaleza, el fin último del hombre y aquello a lo que éste tiende está en buscar, la tranquilidad, el placer o en la satisfacción de las cosas corporales y espirituales, el de Hipona sustenta su ontología partiendo del principio que es, la paz eterna (el bien supremo), aquello a lo que todos tendemos. Afirma, “he aquí la bienaventuranza final, he aquí la perfección suprema que no se extinguirá jamás. Aquí abajo nos llamamos en realidad felices cuando disfrutamos de esa paz. Pero si comparamos tal felicidad con la bienaventuranza que llamamos final, se queda en una mera desventura.”³⁰⁸ Con ello, todo hombre tanto a nivel individual como en sociedad, aspira a obtener la misma paz.

El de Hipona establece que la vida en comunidad se desenvuelve en cuatro niveles: el hogar, la ciudad, la tierra y la sociedad celestial. La primera, representa al nivel de sociabilidad más íntimo y se ordena en función a las leyes de la cabeza de familia; la segunda, representa un nivel más amplio que se ordena en función a las leyes que emiten los jueces; “después de la ciudad, de la urbe, viene el orbe de la tierra, el llamado tercer grado de sociedad humana”³⁰⁹; en cuarto lugar, “dando un paso más de la tierra a todo el universo para englobar así de algún modo también el cielo.”³¹⁰ Así pues, todo hombre y toda sociedad (ya sea humana o angelical) aspiran a obtener paz:

La paz del cuerpo, es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado

³⁰⁶ *Ídem*, 835.

³⁰⁷ *Ídem*, 872.

³⁰⁸ *Ídem*, 843.

³⁰⁹ *Ídem*, 839.

³¹⁰ *Ídem*, 842.

entre su pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios, es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordancia bien ordenada. La paz doméstica es la concordancia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordancia bien ordenada en el gobierno y en obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozo de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar.³¹¹

De donde resulta que para el de Hipona, el fin último y la verdadera felicidad tanto del individuo como de la comunidad, se encuentran en la paz que acontece del orden. Y añade que, para que el hombre pueda obtener la paz, actuando de manera ordenada, “necesita que Dios le enseñe, de esta forma, al acatar sus enseñanzas estará en lo cierto, y con su ayuda se sentirá libre.”³¹² Así pues, sólo cuando el alma está sometida a Dios, “es con pleno derecho dueño de su cuerpo, y en el alma misma la razón sometida a Dios, el Señor, con pleno derecho es dueña de la pasión y los demás vicios. Si el alma no está sometida a Dios, por ningún derecho puede ella dominar el cuerpo ni la razón de los vicios.”³¹³ Contario a éstos existen “los desgraciados, por tanto, que en cuanto a tales ciertamente no están en paz, no gozan de la tranquilidad del orden.”³¹⁴ Dicho lo anterior, en la historia de salvación agustiniana, “el fin de ésta ciudad [Jerusalén que significa “la vida eterna en paz”] en el que consistirá el bien supremo, lo debemos llamar “la paz de la vida eterna” o bien “la vida eterna en paz”.³¹⁵ Por el contrario, el fin de la ciudad terrenal conformado por “los impíos, se les asignará interminables castigos,”³¹⁶ obtendrán el “mal final o supremo entendido no como algo por lo que el mal desaparece, sino aquello por lo que se consume su daño [que es] la muerte eterna.”³¹⁷ En definitiva, todo hombre que actúa en este mundo haciendo un recto uso de los bienes proporcionados por Dios, recibirá “la paz misma de la inmortalidad, con una gloria y un honor de acuerdo con ella en la vida eterna con el fin de gozar de Dios y del prójimo en Dios,”³¹⁸ es por ello que, la ciudad celestial, a diferencia de la terrenal, mira y aspira al logro de la paz eterna y ejercita la verdadera virtud que es la esperanza

³¹¹ *Ídem*, 849.

³¹² *Ídem*, 852.

³¹³ *Ídem*, 863.

³¹⁴ *Ídem*, 849.

³¹⁵ *Ídem*, 844.

³¹⁶ *Ídem*, 844.

³¹⁷ *Ídem*, 821.

³¹⁸ *Ídem*, 851.

paciente. Así pues, una vez definido el bien supremo y al mal supremo, el de Hipona concluye el libro XIX, afirmando que para llegar a éstos “tanto unos como otros han de pasar por el juicio,”³¹⁹ cuyo estudio trata a lo largo del libro XX y sobre ello hablaré a continuación.

Aquello que acontecerá en la última etapa histórica de salvación, la *vejez*, es resumida por el de Hipona a partir de la lectura que realiza del texto del *Apocalipsis* escrito por Juan de Patmos, quien pone en dialogo con los Evangelios del Nuevo Testamento, las cartas paulinas y las profecías del Antiguo Testamento, con el objetivo de develar propiamente el mensaje oculto. Así pues, esta última etapa que va, de la primera venida del Salvador hasta su retorno, se desarrolla en los siguientes tres momentos: el primero, el periodo previo al último juicio, en el cual el diablo se encuentra encadenado en los corazones de los impíos mientras que la Iglesia conformada por el trigo y la cizaña crece en la tierra, seguido por la liberación del aquél para realizar una última persecución de la Iglesia; segundo, la descripción de aquello que acontecerá el día del juicio final; tercero y último, el nuevo orden eterno que comenzará una vez concluida la historia de salvación. Antes de comenzar con el análisis de estos tres momentos, es importante mencionar que, con respecto al lenguaje empleado en la apocalíptica, el de Hipona aclara: “nosotros, al citar el día del juicio, añadimos *último* o *final*, puesto que también ahora juzga Dios, y ha juzgado desde el comienzo del género humano, excluyendo del Paraíso y separándolo del árbol de la vida en los primeros hombres, reos de un gran pecado.”³²⁰ Por lo cual el orden histórico del que hablaré a continuación, excluye la primera revelación, la creación y la vida en el paraíso. Además aclaro, que cada vez que el de Hipona emplea el concepto de día para referirse a la última revelación, no emplea un sistema que mide la duración temporal con respecto a la salida y la puesta del sol, puesto que, análogo a los días de la creación,³²¹ el día como signo alegórico, se refiere al periodo en el que el último juicio acontecerá, es por ello que “desconocemos cuantos días durará ese juicio, ya que suelen tener por costumbre las santas Escrituras usar el término *día* en lugar de tiempo.”³²² Conviene subrayar que en el presente apartado hablaré de último juicio, entendido como el momento en el cual concluye el juicio que

³¹⁹ *Ídem*, 876.

³²⁰ *Ídem*, 877.

³²¹ *Supra*, 23. Ya quedo establecido en el capítulo primero que la noción temporal empleada en la primeras revelación no debe de tomarse en una lectura literal, sino que debe emplearse una lectura simbólica, prueba de ello, es que tanto el sol como la luna, astros empleados para medir los días, no acontecieron sino hasta el tercer día de la creación, es por ello que la primera revelación acontece en una temporalidad distinta a la humana.

³²² Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 877.

aconteció con la caída y se ha encontrado presente a lo largo del desarrollo histórico de la humanidad. Finalmente, debido a que el último juicio es un momento previo “para llegar al supremo bien [felicidad eterna] y supremo mal [castigo eterno],”³²³ éste elemento escatológico es fundamental, para el sistema histórico agustiniano en tanto que es el que otorga sentido a la historia de salvación.

El teólogo de Hipona construye su doctrina escatológica tomando de referencia el *Apocalipsis* de Juan de Patmos presente en el Nuevo Testamento, y lo analiza a la luz del Evangelio de Mateo y de las cartas de Pablo para esclarecer los pasajes oscuros en tanto que alegóricos. Con ello, el autor “con la oscuridad de uno y la claridad de otro sobre un mismo punto, descubre mejor la razón de algunas afirmaciones.”³²⁴ Antes de comenzar con la descripción de aquello que sucederá al final de la sexta etapa histórica de salvación, es fundamental aclarar que el autor, siguiendo, la teología paulina, afirma la existencia de dos tipos de resurrección: la del alma y la del cuerpo. La primera es aquella que se instaura al principio de la *vejez* histórica con la primera venida de Cristo, mientras que “la segunda resurrección de los cuerpos, tendrá lugar al final, la primera tiene lugar ahora.”³²⁵ El hecho de que la resurrección del alma ya haya sido instituida con la primera venida de Cristo, es lo que permite que la escatología agustiniana sea una doctrina que acontece en nuestros tiempos, y no será hasta la segunda venida de Cristo, cuando ésta sea cumplida con la resurrección de los cuerpos. Por ello, retomando el evangelio de Juan, quien escribe: “*se acerca la hora, o, mejor dicho, ha llegado ya, en que los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios, y al escucharla tendrán vida,*”³²⁶ el de Hipona afirma que únicamente los que escuchan el mensaje de salvación emitido por Cristo Salvador, y viven según éste, obtienen la primera resurrección del alma pues su alma recobra la vida que había perdido a causa del pecado original. La creencia agustiniana de que todo hombre nace en muerte a causa del pecado del primer Adán, pero recobra la vida escuchando el mensaje de salvación transmitido por el segundo Adán encarnado y resucitado, la retoma de la teología paulina, a partir de la cual el autor afirma que “creyendo en Él, que rehabilita al culpable, rehabilitados de nuestra culpabilidad, algo así como devueltos de la muerte, a la vida, podremos

³²³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 876.

³²⁴ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 885.

³²⁵ *Ídem*, 886.

³²⁶ *Ibidem*.

tener parte en la primera resurrección, la que tiene lugar actualmente.”³²⁷ Bajo esta doctrina escatológica, el juicio final es comprendido como el momento en el cual acontecerá la segunda resurrección, la del cuerpo, y mientras “aquella [la del alma] es una resurrección misericordiosa; ésta [la del cuerpo], es de justicia.”³²⁸ Por lo tanto, mientras que la primera muerte del hombre acontece con la caída, pero la vida se del alma puede resucitar con el bautismo y la escucha del mensaje de salvación, todo aquel que no haya obtenida la resurrección del alma, resucitará únicamente para ser condenado y sufrir una segunda muerte, el castigo eterno. De ahí que “los que tienen una segunda muerte, practican el mal porque han vivido el mal; y han vivido el mal porque no han resucitado en la primera, que tiene lugar ahora, o quizás no se mantuvieron hasta el final en esa nueva vida adquirida.”³²⁹

Una vez aclarados los conceptos teológicos sobre los cuales el de Hipona construye su doctrina escatológica, paso al análisis que el autor realiza del *Apocalipsis* de Juan de Patmos que divido en los tres momentos ya mencionados. El primer momento, el periodo previo al juicio final, se comprende a partir del análisis del siguiente pasaje apocalíptico:

Vi entonces un ángel que bajaba del cielo llevando la llave del abismo y una cadena grande en la mano. Agarró al dragón, la serpiente primordial, el diablo o Satanás y lo encadenó para mil años. Lo arrojó al abismo, echó la llave y puso un sello encima para que no pueda extraviar a las naciones antes que se cumplan los mil años. Después tiene que ser suelto por un poco tiempo. ³³⁰

Este pasaje narra los acontecimientos que “van desde la primera venida de Cristo hasta el fin del mundo,”³³¹ y representa, afirma el de Hipona, dos momentos del desarrollo de la sexta y última etapa de la historia de salvación, la *vejez*. Narra aquello que ha tenido lugar “en el periodo inicial en el que comenzó la Iglesia a difundirse más y más fuera de Judea entre unos y otros países,”³³² esto es, después de la resurrección del Salvador. Además narra aquello que “tiene lugar ahora y tendrá hasta la consumación del mundo, periodo en el que deberá ser soltado [el diablo]; porque también ahora los hombres se convierten a la fe de la incredulidad en que los retenía él mismo, y, seguirán convirtiéndose, no hay duda, hasta ese periodo final.”³³³ Para comprender cómo es

³²⁷ *Ídem*, 887.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ídem*, 888.

³³⁰ *Ídem*, 889.

³³¹ *Ídem*, 893.

³³² *Ídem*, 894.

³³³ *Ibidem*.

que ambos momentos quedan representados en dicho pasaje apocalíptico, es fundamental vislumbrar qué es lo que significan los símbolos empleados por Juan. Comenzando por el dragón o Satanás quien se encuentra encadenado y con un sello, el de Hipona afirma que esta figura representa a todos los ciudadanos terrenales, los cuales han encadenado al mal en el abismo de sus corazones y poseen un sello en tanto que atacan a los verdaderos creyentes con artimañas secretas. Las naciones, representan a la Iglesia verdadera, “predestinada y elegida antes de la creación del mundo.”³³⁴ El periodo de encierro y liberación de Satanás, no deben comprenderse en un sentido literal, afirma el de Hipona, siendo aquél el momento en el cual el mal no está presente en este mundo, y éste, el momento en el cual el mal regresará a este mundo. Más bien, el pasaje debe comprenderse como el periodo en el cual el mal ha sido encerrado en los corazones de los ciudadanos terrenales, ya que, al ser edificada la Iglesia, Satanás no puede engañar a los hombres con tanta facilidad, sin tener más que la opción de atacar a los creyentes de forma silenciosa y disfrazado de oveja. Análogamente, la liberación de Satanás no debe comprenderse como el momento en el cual éste se hace presente en la realidad terrenal, y dado que destruye a la verdadera Iglesia, no quedan ya ciudadanos celestiales en este orden. Más bien, debe comprenderse como el periodo de consumación del mundo, en el cual el diablo ha sido liberado de los corazones de sus seguidores y aparece atacando de forma directa (sin secretos) y con gran fuerza a los creyentes de la verdadera religión. El de Hipona afirma que el motivo por el cual Satanás es liberado de los corazones de sus seguidores se debe a que dicho momento será de utilidad para el Salvador por dos motivos. Primero, puesto que permite a “la ciudad de Dios, ver que poderoso es el adversario que han sido capaz de vencer, y todo redundará en una inmensa gloria de su Redentor, de su defensor, de su liberador.”³³⁵ Segundo, dado que el diablo aparece con inmensa fuerza, los falsos cristianos, los “individuos no predestinados a formar parte del número de los hijos de Dios,”³³⁶ se rendirán ante él por el miedo generado, dando inicio a la separación del trigo y la cizaña.

Otro elemento fundamental de la escatología agustiniana tiene que ver con la duración de la última etapa de la historia de salvación. En el capítulo anterior establecí que el de Hipona construye una historia de salvación entendida como el *interin* entre la primera y la última

³³⁴ *Ídem*, 892.

³³⁵ *Ídem*, 894.

³³⁶ *Ídem*, 895.

revelación, ésta se desarrolla en seis etapas, que, análogo a la vida del hombre, representan una etapa evolutiva. Si bien el autor realiza una medición cuantitativa de la duración de las primeras cinco etapas: la *infancia*, dos mil doscientos setenta y cinco años; la *niñez*, mil setecientos dos años; la *adolescencia*, catorce generaciones; la *juventud*, de David al cautiverio; la *adulthood*, del cautiverio a la primera venida de Cristo; el de Hipona afirma que, análogo a la primera revelación, la creación, también desconoce la duración exacta de la última etapa histórica, la *vejez*.³³⁷ Con ello, el teólogo de Hipona, critica abiertamente a los herejes milenaristas que realizan una interpretación literal del pasaje del *Apocalipsis* de Juan, y estipulan que el último eón histórico que va de la primera a la segunda venida del Salvador, tendrá una duración de mil años, tal es el caso del hereje Cerinto y sus seguidores.³³⁸ Para derrocar las interpretaciones milenaristas, el autor afirma que son dos los errores que estos intérpretes cometen. Primero, establecen “que la primera resurrección será corporal,”³³⁹ dejando de lado la resurrección espiritual, producto de la pasión de Cristo, que para el de Hipona es aquella que está aconteciendo, por lo tanto si bien el final de los tiempos ya aconteció, no será hasta la resurrección de los cuerpos cuando este periodo sea completado. Segundo,

han quedado impresionados por el número de los mil años, como si los santos debieran tener, según eso, una especie de descanso sabático de tamaña duración, o sea un santo reposo después de trabajar durante seis mil años desde la creación del hombre, su expulsión de la felicidad, y la caída en las calamidades de esta vida mortal en castigo de aquel gran pecado.³⁴⁰

Opuesto a la interpretación literal de los milenaristas sobre el texto de Juan, el de Hipona realiza otra interpretación y ofrece dos posibilidades de la temporalidad del último milenio, aunque considera la segunda la más pertinente. Primeramente, el autor propone comprender el milenio como “la parte última del día que restaba hasta la terminación del mundo,”³⁴¹ con lo cual, lejos de representar una duración exacta en términos cuantitativos, representa una parte del día en términos alegóricos, que, análogo a los primeros días de la creación, su duración tampoco puede ser definida empleando la medición temporal humana (un día es igual a veinticuatro horas). En su segunda interpretación, propone que el milenio representa “los años totales de este mundo,

³³⁷ *Supra*, 68-70.

³³⁸ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 890.

³³⁹ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 889.

³⁴⁰ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 889.

³⁴¹ *Ídem*, 890.

citando con un número perfecto la plenitud del tiempo. El número mil equivale al cubo de diez,³⁴² y, debido a que la escritura toma en algunos pasajes el número cien por la totalidad, “¿cuánto más el número mil puede significar la totalidad, siendo así que es la dimensión del cuadrado de diez?”³⁴³ Con lo cual el número mil representa la totalidad del tiempo, y esta definición la obtiene recurriendo a los Salmos que dicen: “*se acuerda de la alianza eternamente, de la palabra dada por mil generaciones.*”³⁴⁴

Durante el periodo de los mil años del encarcelamiento del diablo en el corazón de los impíos, que abarca de la primera a la segunda visita de Cristo, el de Hipona confirma la existencia del “reino de los cielos de dos modos distintos: el primero donde se encuentran dos clases de personas, el que no cumple lo que enseña y el que lo pone en práctica: el segundo [el reino de Cristo] lo llamamos a aquel donde no entran más que el que cumple los preceptos.”³⁴⁵ Así pues, el de Hipona emplea la parábola del trigo y la cizaña perteneciente al evangelio de Mateo, para explicar el desarrollo de la Iglesia durante la última etapa de la historia de salvación: “*la cosecha es el fin del mundo: los segadores, los ángeles. Lo mismo que la cizaña se entresaca y se quema, sucederá al fin del mundo, el Hijo del hombre enviará a sus ángeles y escardarán de su reino a todos los corruptos.*”³⁴⁶ Con lo cual, si bien en este mundo terrenal se encuentran mezclados la cizaña, los falsos creyentes, con el trigo, los verdaderos creyentes, el Salvador junto con los ángeles y los santos regresará al final de los tiempos para realizar una separación justa. Y agrega que cuando los textos apocalípticos hacen mención a dicho proceso empleando el fuego como elemento destructor, se hace referencia a “la firmeza misma de los santos, que les hará posible no acceder ante quienes se ensañen contra ellos, intentado someterlos a su voluntad.”³⁴⁷ Mientras que cuando se emplea el fuego como momento posterior al último juicio, éste representa al castigo eterno que sufrirán los impíos. Por último, dicha separación afirma el de Hipona, será más tangible durante el periodo en el que el diablo sea liberado “de los escondrijos del odio y se lance en descarada persecución. Esta será la última persecución a las puertas del juicio definitivo, que la santa Iglesia tendrá que soportar.”

³⁴² *Ibidem.*

³⁴³ *Ibidem.*

³⁴⁴ *Ídem*, 891.

³⁴⁵ *Ídem*, 897.

³⁴⁶ *Ídem*, 896.

³⁴⁷ *Ídem*, 903.

El de Hipona afirma que “la última persecución originada por el Anticristo (de la que hemos dicho se encuentra más arriba en el citado libro del *Apocalipsis*), tendrá una duración de tres años y seis meses.”³⁴⁸ Análogo al milenio de encarcelamiento, el pasaje no debe comprenderse en un sentido literal, y así como el periodo del encarcelamiento no representa un momento en el cual Satanás estará ausente en la historia de salvación, sino que será el momento en que se encuentre escondido en el corazón de los impíos, su liberación no representa un periodo en el cual no existirán en la tierra ciudadanos celestiales. Además, tampoco debe tomarse los tres años y medio de la persecución empleando un sistema de medición temporal propiamente humano. Lo que estos signos revelan, afirma el de Hipona, es que la duración temporal en la cual el diablo se encuentra en su gran esplendor, esto es, en la historia de salvación, es infinitamente menor a la duración eterna del poderío del reino de Cristo, por lo tanto, aquél queda simbolizado en tres años y medio, y éste, en mil años que representan la totalidad, por ende, la eternidad. Por lo tanto, lo que verdaderamente reflejan las temporalidades, es que, si bien en la historia de salvación nunca existirá un momento en el cual falte sobre la tierra ciudadanos pertenecientes a las ciudades agustinianas, la terrenal y la celestial, la duración temporal en la que se desarrolla la historia de la humanidad (gobernada por Satanás), es insignificante comparada con la eternidad que acontecerá tras la victoria del Salvador.

Una vez aclarado el primer momento de la doctrina escatológica del de Hipona, el periodo previo al juicio final, pasaré al análisis del segundo momento, aquello que acontecerá después de la última persecución, el día del juicio final. Para ello es fundamental introducir el pasaje del *Apocalipsis* de Juan que sigue al antes mencionado:

*Al diablo, que los había engañado, lo arrojaron al lago de fuego y azufre, con la fiera y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por lo siglos de los siglos. Luego vi un trono magnífico y brillante, y al que estaba sentado en él; huyeron de su presencia la tierra y el cielo y desaparecieron definitivamente. Vi también a los muertos grandes y pequeños, y se abrieron unos libros; luego se abrió un libro aparte, que es el de la vida de cada uno. Juzgaron a los muertos por sus obras, según lo escrito en los libros. El mar entregó sus muertos, la muerte y el infierno entregaron sus muertos, y cada uno de ellos fue juzgado por sus obras.*³⁴⁹

El de Hipona establece que el orden temporal empleado para narrar los acontecimientos en este pasaje, se encuentra invertido; comienza por las consecuencias sufridas por los impíos, pasa por

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ *Ídem*, 906-907.

la destrucción que acontecerá una vez concluido el juicio, y termina con el juicio divino. También aclara el significado de los símbolos empleados en la profecía, los cuales: la fiera simboliza a la ciudad impía y el falso profeta, sus apariencias; los libros se refieren a la Santa Escritura, tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento; el libro se refiere a la vida de cada uno de los hombres juzgados; el mar representa al mundo terrenal que contiene a los aún vivos; los muertos, aquellos que en vida obtuvieron la primera resurrección del alma y se mantuvieron fieles a Cristo; el infierno, aquellos impíos que en vida no obtuvieron la primera resurrección. El de Hipona afirma que lo que este pasaje narra, es el juicio final que “tendrá lugar en la segunda resurrección de los muertos, la de los cuerpos,”³⁵⁰ el cual acontecerá cuando se encuentren unidos: los hombres que en vida presenciaron el final de los tiempos y son entregados por el mundo, simbolizado en el mar; las santos simbolizados en la muerte que obtuvieron y mantuvieron la resurrección del alma durante su estancia en la tierra, por ello, “redimidos ya con el precio de la sangre de Cristo, ignoran totalmente los infiernos durante el periodo transcurrido hasta que, recuperados sus cuerpos, reciban los bienes que se merecen;”³⁵¹ los impíos, simbolizados en el infierno, aquellos que no obtuvieron la primera resurrección o no se mantuvieron en ella, por lo que son “los malos, que, además pagan su castigo en los infiernos.”³⁵²

Una vez reunidos los vivos y los muertos, el Salvador aparecerá con sus doce jueces, símbolo que tiene dos significados. En un sentido literal, representa a los doce discípulos de Cristo, ya que, “Matías fue consagrado apóstol en sustitución del traidor Judas.”³⁵³ En un sentido alegórico, representa a las doce tribus de Israel, aunque, afirma el de Hipona, “no por haberse dicho para *juzgar a las doce tribus de Israel* dejarán de juzgar a la tribu de Leví, que es la trece, o que solamente harán juicio al pueblo judío dejando al resto de las naciones.”³⁵⁴ Posteriormente, una vez enfrentados ante el Salvador, las vidas de todos los hombres serán juzgadas con base en las Escrituras Sagradas; aquéllas son simbolizadas como el “libro aparte”, éstas como “los libros”. Así pues, el juicio último, será realizado por “una fuerza divina que haga recordar a cada

³⁵⁰ *Ídem*, 906.

³⁵¹ *Ídem*, 907.

³⁵² *Ídem*, 906.

³⁵³ *Ídem*, 884.

³⁵⁴ *Ibidem*, 884.

uno todas sus obras buenas y malas y con una sola mirada del espíritu se perciban instantáneamente. Así serán juzgados cada uno y todos a la vez.”³⁵⁵

Posteriormente, afirma el de Hipona, una vez “concluido el juicio, tendrá lugar la desaparición de este cielo y de esta tierra.” Sin embargo, la desaparición no debe comprenderse como destrucción, más bien se refiere a la transformación que ésta sufrirá. La lectura propuesta por el autor, es producto de la hermenéutica intertextual entre el *Apocalipsis* de Juan y la primera carta a los corintios de Pablo la cual establece: “*puesto que la apariencia de este mundo pasa, yo os quise libres de preocupaciones. Pasa, pues, la apariencia, no la naturaleza.*”³⁵⁶ Por lo tanto, una vez concluido el último juicio de los vivos, los muertos fieles y los impíos, realizado por una fuerza divina, la realidad tal y como la conocemos será transformada. Por último, posterior a la transformación de la naturaleza, recurriendo al evangelio de Mateo, que dice: “*Él separa a unos de otros como un pastor separa las ovejas de las cabras y pondrá a las ovejas a su derecha y a las cabras a su izquierda,*”³⁵⁷ afirma el de Hipona, la separación de los ciudadanos celestiales significados en ovejas y los ciudadanos terrenales significados en las cabras, será completada; “*éstos se irán al castigo eterno, y los justos a la vida eterna.*”³⁵⁸ Y, tal y como Juan de Patmos revela al comienzo del pasaje, el diablo, sus seguidores y las apariencias; éstas simbolizadas en el falso profeta, aquéllos en la fiera, serán arrojados al fuego y serán castigados por toda la eternidad.

Una vez aclarado el segundo momento de la doctrina escatológica del de Hipona, el periodo que narra aquello que acontecerá el día del juicio final, pasará al análisis del tercer momento que explica aquello que acontecerá una vez concluido el juicio final. Para ello es fundamental introducir el pasaje del *Apocalipsis* de Juan que sigue al antes mencionado:

A la muerte y al Infierno los echaron al lago del fuego, y a todo el que no estaba en el registro de los vivos lo arrojaron al lago del fuego, y a los justos a la vida eterna. Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva. Porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido, y el mar ya no existía. Vi bajar del cielo, de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén, ataviada como una novia que se adorna para su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono: ésta es la morada de Dios con los hombres; Él habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en persona estará con ellos y será su Dios. Él enjugará las lágrimas de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni luto, ni

³⁵⁵ *Ídem*, 907.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ídem*, 885.

³⁵⁸ *Ibidem*.

*llanto, ni dolor alguno, pues lo anterior ha pasado. Y el que está sentado en el trono dijo: voy a hacer nuevas todas las cosas. Soy yo, el Señor, quien te está formando.*³⁵⁹

Este último pasaje analizado por el teólogo de Hipona, representa aquello que acontecerá una vez concluido el juicio final. Primero, el demonio, autor de la muerte, será arrojado al castigo eterno, definido por el autor como la “muerte segunda, porque allí ni se puede decir que el alma está viva, ni se puede decir que lo esté el cuerpo, amenazado por eternos tormentos. He aquí que la segunda muerte será más atroz que la primera, puesto que no podrá terminar con la muerte.”³⁶⁰ Dicho lo anterior, los pertenecientes a la ciudad terrenal, quienes quedan simbolizados como aquellos que no estaban en el registro de los vivos, acompañarán al falso profeta. Dado que el de Hipona afirma que el símbolo de la vida representa “la predestinación de aquellos a quienes se les otorgará la vida eterna,”³⁶¹ su doctrina se sustenta en la escatología paulina que expone que la salvación se obtiene por la fe, y aquellos que serán sus acreedores ya han sido predestinados por Dios antes de la creación. A su vez, el de Hipona excluye la doctrina escatológica de Santiago quien sostiene que la salvación se obtiene por las obras puesto que “*la fe si no tiene obras está realmente muerta.*”³⁶² El motivo por el cual el de Hipona excluye las obras del esquema salvífico se debe a que cree que “no hay hombre que obre con rectitud si no es con la ayuda divina,”³⁶³ con lo cual, “nuestra misma santificación es tan limitada en esta vida que más bien consiste en la remisión de los pecados que en la perfección de la virtudes.”³⁶⁴ Por último, puesto que el hombre no pudo realizar ninguna obra buena sin la ayuda de Dios, su “santidad consiste en pedirle a Dios la misma gracia para hacer méritos, el perdón de las faltas, así como darles las gracias por los bienes recibidos.”³⁶⁵ Dado que la doctrina agustiniana sustentada en la teología paulina establece que la fe es el medio por el cual se obtiene la salvación, *La Ciudad de Dios* es una obra que influenció no sólo la formación de la Iglesia católica, sino también, a la reforma realizada por Lutero que dio origen al protestantismo.

El pasaje concluye con la narración de aquello que acontecerá una vez que sean enviados los impíos al fuego eterno. Acontecerá un nuevo cielo y una nueva tierra, “por efecto de una

³⁵⁹ *Ídem*, 910-911.

³⁶⁰ *Ídem*, 875.

³⁶¹ *Ídem*, 909.

³⁶² *Cfr.*, San 2, 17.

³⁶³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 878.

³⁶⁴ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 874.

³⁶⁵ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2013), 874.

conflagración a escala mundial, como sucedió en el diluvio con aquella inundación mundial de las aguas. En esta aniquilación quedarán totalmente aniquiladas por el fuego los elementos corruptibles, propios de nuestros corruptibles cuerpos”³⁶⁶ y al ser destruida la muerte, los cuerpos de los hombres serán renovados. El último juicio concluye con la glorificación de la santa Iglesia de Cristo y el triunfo de la eternidad. Los justos poseerán la vida eterna, en ella, “Dios mantendrá al hombre, el alma al cuerpo, y al obedecer, será tanta la suavidad y la facilidad cuanta será la felicidad en el gozo de vivir y reinar. Y esto será eterno en todos y cada uno, y habrá certeza de su eternidad. La paz de esta felicidad, constituirá el supremo bien.”³⁶⁷

Una vez realizado el análisis de los elementos característicos de los textos apocalípticos que construyen una doctrina escatológica, aunado al análisis expuesto por el teólogo de Hipona sobre la sexta y última etapa histórica de salvación, puedo concluir lo siguiente. El sistema histórico-temporal propuesto por el teólogo de Hipona es por sí mismo escatológico ya que comparte con los textos apocalípticos los elementos constitutivos. Dado que la historia agustiniana narra la lucha antagónica entre los pertenecientes a la ciudad celestial, y los ciudadanos dominantes de la terrenal, el drama se construye a partir de la temática revolucionaria y el ideal nómada, pues aquéllos no solo se vuelcan contra la concepción del mundo de éstos, también, pretenden instaurar sus creencias, en especial aquella que establece que el hombre es un peregrino en este mundo. Aunado a ello el autor emplea un lenguaje alegórico para explicar el desarrollo de su historia de salvación, la cual, análoga a la vida del hombre se desenvuelve en seis etapas que representan un periodo distinto de madurez. Si bien las primeras cinco etapas históricas son medibles y cuantificables, el de Hipona desconoce la duración de la sexta y última lo cual permite la construcción de la temporalidad escatológica ya que éste cree que el final de los tiempos ya comenzó y su cumplimiento acontecerá en un futuro próximo posterior al juicio final. Además, puedo afirmar que es la escatología la doctrina que le permitió al teólogo de Hipona construir su sistema histórico de salvación que se desenvuelve irreversiblemente hacia un final, desembocará en la eternidad, y, puesto que se transformará la realidad al triunfar sobre la corruptibilidad, excluye por completo el sistema temporal cíclico construido por los antiguos a partir de la necesidad y el orden regulado por el cosmos.

³⁶⁶ *Ídem*, 910.

³⁶⁷ *Ídem*, 875.

CONCLUSIÓN

En la antigüedad, los griegos, influenciados por los mitos cosmogónicos definían el tiempo como el movimiento eterno, armonioso y perfecto de los círculos celestiales que giran alrededor de la tierra, el ser más perfecto de la creación, aquel a partir del cual surgen todos los seres vivientes. Bajo esta perspectiva, el tiempo, al ser eterno, poseía una estructura circular y era comprendido como un eterno retorno de lo mismo que se produce a partir de las repeticiones cíclicas; sin embargo, dicha estructura no estaban limitada exclusivamente al ámbito *cósmico*, también cobró significación y explicó la existencia de los objetos pertenecientes a la realidad terrenal, los actos humanos individuales y la vida de las civilizaciones. Los antiguos tenían la creencia de que existió, *in illo tempore ab origine*, una realidad supra celestial en la cual acontecieron todos los elementos y las acciones arquetípicas, es por ello que, nada nuevo podía acontecer en la realidad; los objetos del mundo existían en tanto que participaban en los símbolos que conmemoraban a un acto mítico, y los actos humanos existían en tanto que repetían los actos realizados por un “otro” sobrenatural. Así pues, fue Platón quien logró presentar la versión más elaborada de dicho esquema por medio del mundo de las formas, situado en un plano supra

celestial, a partir del cual emana la realidad terrestre en tanto que ésta participa de aquélla, y su ciudad ideal es la que logra, en sus actos, realizar una repetición arquetípica de las formas.

Puesto que los antiguos tenían la creencia de que un hombre se tornaba real en la medida en la que repetía las acciones arquetípicas sobrenaturales, no creían que un acontecimiento humano pudiese tener una significación excepcional con la capacidad de irrumpir el orden perfecto, es por ello que, su ontología hacía mayor énfasis en la repetición y era desprovista de individualidad. En el ámbito político, la toma de posesión de nuevas ciudades y la edificación de las existentes, por medio de la instauración de nuevas formas y leyes, era para los antiguos, en el plano profano, la repetición del acto cosmológico del dios demiurgo, quien, como describe Platón en el *Timeo*, *in illo tempore*, tomó la materia que se movía de forma caótica y la ordenó. Fue así como la repetición de lo sobrenatural, por medio de las acciones profanas, implícitamente apelaba a la abolición del tiempo profano en tanto que constantemente se retornaba al tiempo mítico sagrado, y la regeneración que acontecía de los rituales (políticos, militares, sociales etc.) pretendía eliminar el tiempo transcurrido para retornar al inicio. De ahí que para las culturas antiguas existiera un predominio del orden atemporal y la memoria histórica lejos de ser una construcción individual, era un retorno de lo colectivo hacia lo original. El historiador antiguo se preguntaba por el *logos* del *cosmos* para predecir el futuro de las civilizaciones que se caracterizaban por ser una repetición *ad infinitum* del pasado, y, puesto que éstas se desenvolvían en una temporalidad eterna incapaz de registrar la irreversibilidad al regresar siempre al punto inicial, en la antigüedad no existió una conciencia histórica de los acontecimientos individuales. Así pues, los antiguos cuando se enfrentaban al estudio de la historia, se preguntaban por el $\alpha\rho\chi\eta$ que responde a la pregunta ¿cómo se llegó a esto?

Opuesta a esta perspectiva, la historia de salvación propuesta por el teólogo de Hipona en *La Ciudad de Dios*, con base en la Escritura Sagrada, se caracteriza por ser el periodo *ínterin* entre la primera revelación narrada en el *Génesis*, la creación, y la última revelación narrada en el *Apocalipsis*, el fin último; su desarrollo se desenvuelve en una temporalidad comprendida como la negación de la eternidad y narra los acontecimientos históricos agrupándolos en seis etapas, que, análogo a la vida de los hombres, representan un periodo distinto de madurez. Desde que el teólogo de Hipona implementó un sistema lineal, los historiadores comenzaron a preguntarse por el sentido de la historia, que sólo se responde a partir del $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$.

Ahora bien, en la construcción del sistema histórico lineal agustiniano, la eternidad juega un papel fundamental en su construcción, ya que, a diferencia de la cosmovisión antigua, la eternidad acontece como “lo otro” del tiempo y de la historia. Es negación no por no suceder, lo es, ya que a diferencia del tiempo y de la historia que requieren de la presencia del movimiento para existir, la eternidad es siempre estable y presente. En el sistema lineal agustiniano, la eternidad es excluida de la realidad y funge como la idea límite que precede y procede al tiempo y la historia. Los precede ya que tal y como lo revela el *Génesis*, fue Dios en su eternidad quien de forma *ex nihilo* los creó; los procede ya que tal y como lo revela el *Apocalipsis* el fin del tiempo y de la historia acontecerá con el triunfo de la eternidad. Así pues, opuesto al sistema antiguo circular que estipula que el tiempo es eterno y está situado en los astros, por ello su duración es entendida como la extensión del movimiento, el teólogo de Hipona diferencia la temporalidad de la eternidad y la extrae del cosmos, proponiendo un tiempo ontológico situado en el alma de los hombres. El tiempo agustiniano se desenvuelve en los siguientes tres momentos: el “presente del presente”, que es la atención que acontece como instante indivisible en el alma humana, cuya duración temporal es inmedible; el “presente del pasado”, son las cosas que dejaron huella en el alma y, debido a que existen todavía en la memoria, se pueden recordar en tiempo presente; el “presente del futuro”, son las cosas premeditadas, aquellas que acontecen como imágenes-anticipadas en la espera presente en el alma. La medición temporal agustiniana se caracteriza por ser una acción que invierte el orden tradicional de los momentos temporales, puesto que la duración ya no es comprendida como la extensión de movimientos sucesivos que comenzaron en el pasado, pasan por el presente y se completarán en el futuro; la duración, según el autor, es una distensión cuyo punto de partida se sitúa en una intensión futura que, conforme se realiza, pasa por la atención presente hasta que al completarse, se convierte en memoria pasada. Así pues, un tiempo es largo cuando la intensión futura estipulada en tiempo presente, tarda mucho en convertirse en memoria, y, un tiempo es breve cuando la intensión futura se torna rápidamente en memoria. Con esta argumentación el teólogo de Hipona logra derrocar la temporalidad circular y proponer una nueva forma de comprender el tiempo. Pero la labor emprendida por el teólogo de Hipona de derrocar el sistema temporal antiguo empleando una estructura lineal, no se limita al ámbito ontológico individual, sino que también, lo eleva a la escala de la humanidad alterando la forma en la que se comprende la historia.

Según el de Hipona, la historia de salvación que es el periodo *ínterin* entre la primera y la última revelación, narra la lucha antagónica entre la Ciudad del hombre, conformada por los hombres que aman a Dios hasta el olvido de uno mismo, y la Ciudad de Dios, conformada por los hombres que aman su cuerpo hasta el olvido de Dios. Ambas ciudades cohabitan en la tierra y poseen, al igual que los hombres en su carácter individual, un alma y un cuerpo espiritual. Así pues, la historia de salvación que narra la vida de la humanidad, se desarrolla en seis etapas cuantificables que análogo a la vida del hombre, representan a un periodo de madurez distinto e irreversible. La primera etapa, acontece bajo la imagen de la *infancia*, va desde Adán hasta el diluvio y tuvo una duración de dos mil doscientos setenta y cinco años; la segunda, acontece bajo la imagen de la *niñez*, va desde el diluvio hasta Abrahán y tuvo una duración de mil setecientos dos años; la tercera, acontece bajo la imagen de la *adolescencia*, va de Abrahán hasta el mandato del Rey David y tuvo una duración de catorce generaciones; la cuarta, acontece bajo la imagen de la *juventud*, va de David al cautiverio; la quinta, acontece bajo la imagen de la *adulthood*, va del cautiverio de Babilonia a la primera venida de Cristo; la última y sexta etapa histórica, acontece bajo la imagen de la *vejez*, narra el periodo de espera de la parusía, cuya duración temporal, a diferencia de los milenaristas quienes afirmaban que el Salvador tardaría mil años en retornar, es desconocida por el de Hipona. Así es como, análogamente al tiempo, la historia agustiniana no es la narración de hechos pasados inexistentes (aquellos que *no son* en tanto que *ya fueron*), sino que, es la narración de los momentos que aún permanecen como imágenes-huellas, en la memoria del alma de la comunidad de creyentes pertenecientes a la Ciudad de Dios, momentos que adquieren un sentido a partir de la imagen-anticipada futura, aquella que se manifiesta en el alma de dicha comunidad en tiempo presente, siendo ésta, la segunda venida del Salvador. Así pues, la historia de salvación es también una distensión que, mientras avanza, su espera disminuye y acrecienta su memoria.

En su historia de salvación, el teólogo de Hipona afirma que aquello que le otorga sentido a todas etapas de la historia de salvación es el $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$, el cual acontecerá una vez concluida la *vejez* histórica. Así pues, esta última etapa que va, de la primera venida del Salvador hasta su retorno, se desarrolla en tres momentos. El primero, el periodo previo al último juicio, en el cual el diablo se encuentra encadenado en los corazones de los impíos mientras que la Iglesia conformada por el trigo y la cizaña crece en la tierra, seguido por la liberación del aquél para realizar una última persecución de la Iglesia, en este periodo, gracias a la resurrección del

Salvador, la salvación ha tenido lugar en tanto que Éste posibilitó la resurrección de las almas que obtienen los hombres que escuchan el mensaje de la verdadera religión. El segundo momento, narra la descripción de aquello que acontecerá el día del juicio final, cuando, una vez recibidos los hombres la segunda resurrección, la del cuerpo, el Salvador juzgará por última vez a vivos y a muertos. Por último, aquello que acontecerá en el tercero y último momento será, afirma el de Hipona, la desaparición de esta realidad que debe comprenderse como una transformación en tanto que aquello que desaparecerá será la mortalidad. Así pues, los impíos recibirán el supremo mal que es castigo eterno, mientras que los verdaderos creyentes que mantuvieron la fe y la espera paciente del salvador, recibirán el bien final que es la vida eterna gozando de Dios. Doy por concluida la presente tesis afirmando que es la segunda venida del Salvador, la espera que acontece en el “presente del futuro” situada en el alma de los creyentes, el elemento fundacional que crea, mueve y otorga sentido a la única historia de salvación, de ahí que ésta sea lineal, teleológica y escatológica. Lineal en tanto que los acontecimientos que la conforman son irrepetibles e irreversibles, teleológica puesto que éstos además se encuentran cargados de sentido, escatológica ya que dicho sentido está situado en el fin de los tiempos, uno que acontecerá una vez concluido el juicio final.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona. *De la utilidad de creer*. Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online:

http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm (Consultada el 20 de noviembre de 2017).

----- 2013. *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.

----- 2013. *Las confesiones*, XI. Madrid: BAC.

----- *Las Retracciones*, 2. Federación Agustiniana Española (FAC).
<http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm> (Consultada el 4 de mayo de 2017).

----- *Sobre la doctrina cristiana*. Federación Agustiniana Española (FAC) asociado con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) online:
http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm (Consultada el 17 de noviembre de 2017).

Critchely, Simon. 2010. "Dividualismo: Cómo construir un sujeto ético" en *La Demanda Infinita Ética del compromiso, política de la resistencia*. Barcelona: Marbot.

Eliade Mircea. 2001. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emencé.

Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén. 2009. *La Biblia de Jerusalén*, 4ª ed. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Habermas, Jürgen. 1975. "Karl Löwith" en *Perfiles Filosófico-Político*. Madrid: Taurus.

----- 2015. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.

Löwith, Karl. 2007. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.

Kogler Franz, Egger-Wenzel Renate. 2012. *Diccionario de la biblia*. Santander: Sal Tarrae.

Pickstock Catherine. 2005. *Más allá de la escritura*. Herder: Barcelona.

Platón. 2011. *Timeo*. Madrid: Gredos.

Ricoeur, Paul. 2013. “Aporías de la experiencia del tiempo” en *Tiempo y narración*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Taubes, Jacob. 2010. *Escatología Occidental*. Madrid, Miño y Dávila.