

INVESTIGACIÓN AGUSTINIANA SOBRE EL TIEMPO EN *DE GENESI AD LITTERAM* Y *DE CIVITATE DEI*

Augustine on time in De Genesi ad Litteram and De Civitate Dei

Jonathan Triviño Cuéllar

Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia)

RESUMEN

El asunto del tiempo aparece en el análisis que el santo de Hipona hace del relato de la creación del Génesis y responde a comprender mejor el carácter de creatura de las cosas y con ellas, de la también creatura tiempo. El modo como Agustín entiende la realidad nos permitirá comprender su interpretación del Génesis que enriquece la visión del tratado sobre el tiempo del libro XI de *Confessiones*, ya que en *De Genesi ad litteram* y en *De civitate Dei* Agustín aborda el tiempo, ya no como lo experimenta el alma, sino como creatura hecha con las demás creaturas, ligada al cambio y movimiento.

Palabras clave: San Agustín, *De Genesi ad litteram*, *De civitate Dei*, tiempo, eternidad, creación.

ABSTRACT

The issue of time appears in the analysis that the Bishop of Hippo makes of the account of creation in Genesis, and offers better understanding the nature of created things and with them, created time. The way Augustine understands reality allows us to understand his interpretation of Genesis, which enriches the treatise's view of time in Book XI of *Confessiones*, since in *De Genesi ad litteram* and *De civitate Dei* Augustine addresses time, not as experiences the soul, but as a creature made with other creatures, and linked to change and movement.

Keywords: Saint Augustine, *De Genesi ad litteram*, *De civitate Dei*, time, eternity, *creatio*.

1. EL TIEMPO EN *DE GENESI AD LITTERAM*

En el año 390, Agustín escribe una carta a su amigo Celestino en la que describe las tres realidades que existen y establece una distinción esencial entre las realidades temporales, el cuerpo y el alma, y la realidad eterna, Dios:

Hay una naturaleza que cambia en el espacio y en el tiempo, como es el cuerpo. Hay una naturaleza que no cambia en el espacio, pero sí en el tiempo, como es el alma. Y hay otra naturaleza, finalmente, que no puede cambiar ni en el espacio ni en el tiempo: ésta es Dios. Lo que aquí señalo como mudable en cualquier modo, se llama creatura. Lo que designo como inmutable, Creador [...] En esta distribución de naturalezas puedes advertir lo que es sumamente, lo que es ínfimamente, pero es, y lo que es medianamente, y es mayor que lo ínfimo y menor que lo máximo. Lo sumo es la misma bienaventuranza. Ínfimo es lo que no puede ser ni bienaventurado ni mísero. Lo mediano, finalmente, vive míseramente por la inclinación a lo ínfimo, bienaventuradamente por con-

versión hacia lo sumo. Quien cree en Cristo, no ama lo ínfimo, no se enorgullece en lo mediano y así se hace capaz de adherirse a lo sumo (*Ep.* 18¹).

En esta carta podemos ver con claridad, no sólo la distinción entre lo creado y lo divino, sino también los tres niveles ontológicos de los cuales está conformada la realidad y en virtud de los cuales debemos entender todo cuanto se diga con respecto a la interpretación agustiniana de la creación, y con ésta, del tiempo. Es importante resaltar la naturaleza que aquí Agustín denomina mediana, que se refiere claramente a toda creatura capaz de convertirse como el hombre, ya que, a través de la comprensión de lo que es esta realidad, podemos entender mejor qué es el tiempo, puesto que esta naturaleza media entre lo ínfimo y lo sumo, esto es, entre la creatura corporal-temporal y el Creador Eterno.

Es importante aclarar lo que queremos decir con lo anterior y la pertinencia que tiene para nosotros la carta 18. En primer lugar, la carta nos permite comprender el modo como el santo aborda la realidad y los grados de ser a partir de los cuales puede mostrar algo del ser del tiempo y, de alguna forma, decir dónde se encuentra el tiempo en esta escala ontológica que ha fijado. En segundo lugar, al llamar al alma mediana, esto nos permite entender que es en la interpretación de la creatura temporal, que tiene *intentio* de eternidad, que podemos comprender algo de lo que es la también creatura *tiempo*. Por último, Agustín no sólo llama mediana al alma, sino también mísera por el estado de caída en el que se encuentra el hombre, de la cual situación va a salir sólo por Cristo, el Verbo encarnado. Así, este estado de miseria del hombre nos permite advertir la dimensión negativa del tiempo, pero también la dimensión positiva, como lo señala Agustín al final de la cita: «Quien cree en Cristo, no ama lo ínfimo, no se enorgullece en lo mediano y así se hace capaz de adherirse a lo sumo», lo que nos indica la dimensión positiva de la naturaleza mediana que no se limita a lo temporal, sino que está llamada a adherirse a lo sumo que es Dios Eterno, es decir, el hombre mísero tiene por creación un deseo de elevarse a lo sumo y de este modo salir de ese estado de miseria en el que se encuentra. Encontramos esta imperfección en la creatura, tal como lo veremos en el comentario al *Génesis*, debido a que la creatura (*creatio*) se hace perfecta cuando se convierte (*conversio*) al Hacedor y se perfecciona, es decir, se forma (*formatio*) en Dios.² También encontramos estos tres momentos de creación, conversión y formación en *Confesiones*,³ pero ahora en el comentario al *Génesis*,⁴ se hace más pertinente traerlos a colación por el significado que cobran en este punto de la investigación.

El modo como Agustín entiende jerárquicamente la realidad nos permitirá comprender su interpretación del *Génesis* que enriquece la visión del tratado sobre el tiempo del libro XI de *Confesiones*, ya que en este comentario aborda el tiempo, ya no como lo experimenta el alma,

1 Las obras citadas de San Agustín están tomadas de las *Obras completas de San Agustín*, editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), edición bilingüe (latín-español).

2 «La creación, que es la obra misma de la Trinidad, por lo tanto, encuentra su cumplimiento por un retorno de las creaturas a su creador. Sin embargo, no debemos concluir que la creación es imperfecta, sólo está a punto de concluir. El creador espera la libre respuesta del ser creado» Marie-Anne Vannier, «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*» *chez S. Augustin*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1997, p. 74. La traducción del francés es mía.

3 Vale la pena mencionar que estos tres momentos son tematizados de alguna manera por primera vez en el libro XIII de *Confesiones* 2, 2.3. A este respecto afirma Vannier. M.A., o.c., p. 67: «En esta obra, ya clásica, Agustín introdujo su propia experiencia de ser creado y desarrolló un pensamiento original, sintetizado por el esquema *creatio*, *conversio*, *formatio*. De este modo, destacó que, con el fin de constituirse, el ser humano debe volver (girar) a su creador». La traducción del francés es mía.

4 Es importante aclarar que el proceso de *creatio*, *conversio* y *formatio* en *De Genesi ad litteram* es independiente y previo a la caída y, por lo tanto, la clave de lectura interpretativa agustiniana es distinta a la de *Confesiones*.

sino como creatura hecha con las demás creaturas y ligada al movimiento. Nótese que creación y tiempo van unidos de manera esencial tal como aparece tanto en *De Musica*⁵ como en *Confessiones*; sin embargo, el contexto exegético en el cual nos encontramos ahora con *De Genesi ad litteram* nos proporciona elementos que ensanchan la visión agustiniana del tiempo, ya que el tiempo es visto aquí desde otra perspectiva de la investigación.

a. Lugar y pertinencia del problema del tiempo

Antes de analizar el asunto del tiempo en *De Genesi ad litteram* es necesario decir que el tiempo no es el asunto central del texto y que, por lo tanto, Agustín piensa el problema del tiempo en virtud de su ser como creatura y su relación con las demás creaturas, es decir, cuando se habla del tiempo no se habla para comprender la naturaleza misma del tiempo, como en *Confessiones*, sino como parte de la exégesis que el santo hace del Génesis. La obra es la cuarta que sale del pensamiento del santo como comentario al texto de la Creación, antecedida por *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, y los tres últimos libros de *Confessiones*. El texto está conformado por doce libros que se centran en analizar los primeros tres capítulos del Génesis. En el libro I, Agustín expone por qué el texto sagrado no debe sólo entenderse de modo alegórico, sino también en sentido literal tal como el mismo santo lo declara en dos referencias al objetivo de la obra: «El título del libro es: *Comentario literal al Génesis*, es decir, no según las significaciones alegóricas, sino según los propios hechos históricos» (*Retr.* II, 24,1); «No he tomado a mi cargo el trabajo de indagar en esta obra el sentido oculto y profético, sino el de recomendar la fe de las cosas acaecidas conforme al sentido histórico»⁶ (*Gn. Litt.* IX, 12, 22); además, analiza los primeros versículos del capítulo primero del Génesis. Los libros II y III se pueden comprender en conjunto, ya que en el libro II el santo hace la interpretación de las obras hechas en los días segundo, tercero y cuarto y las dificultades que se desprenden de lo dicho en estos versículos; en el libro III continúa su interpretación de los días quinto y sexto, deteniéndose en la consideración de por qué se dijo *hagamos* en el momento de la creación del hombre. Los libros IV, V y VI conforman una unidad, pues allí Agustín analiza los versículos 1 a 3, 4 a 6 y el versículo 7 del capítulo 2, respectivamente. En el libro VII trata del alma, de su procedencia y su relación con la materia. Los libros VIII a IX conforman una unidad, pues en el libro VIII el santo continúa su interpretación de los versículos 8 a 17 del capítulo 2, seguidos del análisis de los versículos 18 a 24 que hace en el libro IX. El libro X se centra en el origen del alma y su relación y diferencia con el alma de Cristo. En el libro XI termina su interpretación de los versículos del capítulo 2 hasta el último versículo del capítulo 3, es decir, hasta la caída, el juicio y la expulsión del paraíso de los primeros padres. Finalmente en el libro XII, Agustín ya no se ocupa de exponer

5 He abordado el problema del tiempo en *De Musica* en otro artículo, en el Número 21 (2014) de esta misma revista titulado «La investigación agustiniana sobre el tiempo en el *De Musica*», pp. 131-152.

6 En *Retractationes* II, 24, Agustín aclara qué significa que su comentario al Génesis se hizo en sentido histórico: «El título de estos doce libros es Del Génesis a la letra, es decir, que en él se explica su contenido, no alegóricamente, sino al pie de la letra, conforme se realizaron los hechos». Aquí el santo se adhiere a la tradición desarrollada durante los siglos II y III sobre el Génesis I conocida como el hexamerón, esto es, la obra de la creación en los seis días, término que había utilizado por primera vez Filón de Alejandría en su Comentario alegórico a las Leyes. También en *Confessiones* XIII, 29,44, el santo pensando el asunto en diálogo interno con Dios afirma: «Lo que dice mi Escritura [] lo dice en orden al tiempo, mientras el tiempo no tiene que ver con mi palabra»; y en *De Genesi ad litteram* IV, 33,52: «¿Más qué necesidad había de enumerar estos seis días de una manera tan precisa y tan ordenada? Sin duda la de dar a conocer, lo que de otro modo no podría llegar a entenderle, a aquellos que no pueden comprender lo que se dijo: creó Dios todas las cosas al mismo tiempo, a no ser cuando la narración se hace lentamente y por partes».

el *Génesis*, sino que pasa a estudiar el paraíso y el tercer cielo, adonde fue llevado el Apóstol. Una vez hemos dicho cuál es la estructura del libro, podemos reconocer que las referencias de Agustín al tiempo no conforman un tratado ni son continuas, sino que las hace en uno y otro lugar de su exposición del texto sagrado, específicamente en el libro I, donde habla del problema de manera directa en relación con la creación del cielo, la tierra y la luz; por esta razón, analizaremos las distintas referencias al tiempo en el orden en que las hace el santo.

b. La creatura tiempo

Al comienzo del libro I, Agustín se cuestiona por el significado de los primeros versos del *Génesis*: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra*, y, más adelante, de las palabras creadoras: *hágase la luz*. En ambos casos Agustín se pregunta de qué manera dijo Dios esto, si en el tiempo o en la eternidad: «Busquemos fuera del sentido alegórico de qué modo se dijo: *en el principio hizo Dios el cielo y la tierra*, si en el principio del tiempo, esto es, si antes de todas las cosas fueron hechos el cielo y la tierra, o en el Principio, es decir, en el Verbo, que es el Hijo Unigénito de Dios» (*Gn. Litt.* I, 1,2), y en el párrafo 4: «¿De qué manera dijo Dios *hágase la luz*, temporalmente o en la eternidad del Verbo?». La clave para entender ambas realidades debe ser vista en términos del Verbo divino en el cual podemos encontrar ambas naturalezas, la temporal, por su Encarnación,⁷ y la eterna, por ser Dios.⁸ Es decir, sólo a través de lo que podemos comprender del misterio del Hijo encarnado podremos comprender algo del ser del tiempo, ya que el Hijo nos alcanza desde su eternidad una cierta comprensión de lo que es el tiempo como creatura e imagen de la eternidad.

Si nos damos cuenta, el misterio de la relación tiempo-eternidad es el mismo que se le presenta al santo tanto en *Confesiones* y más adelante en *De civitate Dei*, lo que es muestra de la dificultad interna que trae consigo pensar la creatura tiempo. Al comienzo del *Génesis* se habla del principio, pero «¿qué significa principio? Aparte del significado alegórico, puede entenderse de tres maneras: ‘*al principio*’, o ‘*en primer lugar*’, o ‘*en el Principio*’, es decir, en la Palabra».⁹ El santo aborda los tres posibles caminos de interpretación, pero para mostrar que sólo el último *en el Principio*, que es el Verbo, se encuentra el significado del texto sagrado, ya que Agustín defiende el carácter de creatura del tiempo, lo que quiere decir que no pudo haber tiempo antes del tiempo, esto es, antes de que fuera creado el tiempo no hubo tiempo alguno y, por lo tanto, no hubo un *antes*. El tiempo comenzó a existir cuando empezó el cambio, ya que las creaturas son mudables; por el contrario, «Dios es absolutamente inmutable; el tiempo mismo es una creatura y no es coeterno con Dios».¹⁰ Todo esto porque si aceptamos los dos primeros caminos, *al principio* y *en primer lugar*, estaríamos aceptando la existencia del tiempo en el momento mismo de la creación lo que haría del tiempo, no tiempo,

7 Aunque el asunto del comentario del Hiponense al Génesis no es el de la Encarnación, sino el de Dios Trinidad, fijarnos en la doble naturaleza del Verbo, la temporal y la eterna, nos da una clave interpretativa para comprender la relación tiempo- eternidad. A este respecto se refiere Vannier. M.A., o.c., p. 96, pensando las relaciones de los distintos comentarios al Génesis: «Agustín recuerda el pasado de la creación y el futuro que todavía está por suceder de la formatio- re-creatio, o de la confirmatio cada vez mayor con la Imagen perfecta que es el Verbo encarnado». La traducción es mía.

8 En los cinco comentarios al Génesis el Hiponense piensa el problema del Principio en relación directa con el comienzo del cuarto evangelio, en el cual Juan identifica el Principio con el Verbo, que es el Hijo encarnado. Para un análisis de este vínculo vale la pena ver el capítulo de Caron, Maxence, «Être, Principe et Trinité» en *Saint Augustin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, pp. 591-636.

9 Catapano, G., *Augustine in The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* Volume I, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 571.

10 *Ibíd.*, p. 572.

sino eternidad y con esto se estaría negando la existencia misma del tiempo, lo que es un absurdo, porque es evidente que *hay* tiempo, sólo que no entendemos qué es lo que llamamos tiempo, que de alguna manera es la misma dificultad de *Confessiones*, sólo que aquí se ve el tiempo, no como *distentio animi* de *Confessiones* XI, sino desde su carácter de creatura.¹¹

De este modo, la pregunta por el principio del tiempo se debe distinguir de la pregunta por el *Principio* que es el Verbo. Sin embargo, la dificultad se nos muestra cada vez más compleja, lo que se hace evidente cuando el Hiponense pregunta y responde en su primer comentario inconcluso al *Génesis* refiriéndose a este asunto con respecto a las creaturas espirituales:

¿Acaso se dijo en el principio porque fue lo primero que se hizo? [...] Mas si los ángeles fueron creados antes que todo, puede preguntarse: ¿fueron creados en el tiempo o antes del tiempo o en el principio del tiempo? Si fueron creados en el tiempo ya existía el tiempo antes de ser creados los ángeles; y como también el tiempo es creatura, nos vemos en la precisión de admitir que antes de los ángeles comenzó a existir algo; y si decimos que fueron creados en el principio del tiempo de tal modo que en el mismo momento que ellos empezó a existir el tiempo, diremos que es falso lo que afirman algunos que el tiempo empezó al ser hechos el cielo y al tierra (*Gn.litt.imp.* 3,7).

Con este comentario al texto sagrado, el santo deja a un lado la creatura corporal y eleva el problema al orden espiritual, al orden angélico, a las también creaturas espirituales. Al abordar este nivel, Agustín ahonda en el problema, percatándose de que, puestas así las cosas, la dificultad escapa a nuestra terrenal comprensión humana, pues la solución de un problema conduce a dificultades cada vez mayores y cada vez más ininteligibles. Por ello, al final Agustín aclara que por más especulaciones y análisis que se hagan, el asunto del tiempo seguirá siendo un misterio, de ahí que concluya: «Mas sea lo que fuere de esto, pues es una cosa ocultísima e impenetrable a las conjeturas humanas, lo único cierto y que se ha de mantener como de fe, aunque excede a las luces de nuestra inteligencia, es que toda creatura tiene principio, y que el tiempo es creatura y por lo mismo consta de principio y no es coeterno al creador» (*Gn.litt.imp.* 3,8). De esta manera, la especulación humana para comprender la naturaleza misma del tiempo como también creatura de Dios, conduce a que el hombre reconozca la necesidad de recurrir a la fe, puesto que la razón encuentra límites claros cuando el asunto se eleva a un orden superior al corpóreo, donde el movimiento y el cambio se hacen evidentes, lo que no es tan fácil de descubrir en la creatura espiritual.

Todo lo anterior con respecto a la palabra *principio* del versículo primero del *Génesis*, pero ¿qué decir del tiempo que transcurrió mientras se decían las palabras creadoras *hágase la luz* del versículo 3? ¿Acaso hay alguna palabra que permanezca y sea coeterna con el Padre creador, de tal modo que no es lícito decir que había tiempo antes de la creación de la creatura luz? Nuevamente, como arriba mencionamos, la dificultad se desprende de la relación tiempo-eternidad. Si estas palabras se pronunciaron temporalmente –dice Agustín– sin duda lo dijo mudablemente, pues no puede entenderse que así lo dijera Dios, si no es por intermedio de alguna creatura, ya que Él es ciertamente inmutable (*Gn. Litt.* I, 2,4). En Dios no puede haber mutabilidad, pues es propio de la divinidad la inmutabilidad, de tal suerte que si se afirma que lo que se dijo fue en el tiempo es porque tuvo que haber por necesidad alguna otra creatura que pronunciara estas palabras en el tiempo; sin embargo, el Hiponense aclara que no pudo

11 La perspectiva desde la que Agustín piensa el problema de la naturaleza del tiempo en *Confessiones* XI es diferente de la que trata en *De Genesi ad litteram*. En este último piensa el tiempo sólo en el comienzo de toda la creación, de tal suerte que sus reflexiones son más cercanas a los dos últimos libros de *Confessiones* que al libro XI.

haber sido en el tiempo lo que se dijo, sino en la eternidad misma de Dios, en el Verbo eterno en el cual se hizo todo, pues en Dios no hay cambio alguno de tiempo, ni hay principio ni hay fin, pues Él es el Principio de todo, pero Él mismo no tiene principio y tampoco su Verbo que es coeterno con Él. «La temporalidad no se sitúa, pues, en la palabra que crea, sino en el efecto de esta palabra, sin que sea mera ‘factualidad’, porque la sucesión de las cosas en el tiempo está reglada por una razón eterna en el Verbo».¹² De esta manera, pensar que *las palabras creadoras* se dijeron en el tiempo es un absurdo, ya que es Dios mismo el autor directo de todo cuanto existe, de ahí que el santo se pregunte: «¿O es que este pensamiento y conjetura es carnal y absurdo?» (*Gn. Litt.* I, 2,5), queriendo decir con esto que la pregunta por el carácter temporal de las palabras creadoras es una necedad, ya que en Dios no hay cambio ni paso del tiempo, Él es literalmente superior al tiempo y aunque en Él se origina el tiempo, pues es creatura suya, Él mismo no es temporal, sino eterno: «Se dijo sin tiempo *hágase la luz*, pues el tiempo no tiene lugar en el Verbo coeterno al Padre» (*Gn. Litt.* I, 10,18).

Por esta razón, no debe confundirse la palabra temporal con la Palabra Eterna: «El Verbo siempre está unido al Padre, y por Él el Padre pronuncia eternamente todas las cosas, no con sonido de voz, ni por un pensamiento que transcurre en el tiempo, sino por la luz de su Sabiduría engendrada en Él, y coeterna a Él. Esta imperfección sólo imita la forma del Verbo, siempre inmutable y unido al Padre» (*Gn. Litt.* I, 4,9). Lo anterior ocurre porque la palabra corpórea al ser creatura comienza y termina, mientras que la Palabra eterna es el Verbo de Dios que permanece, en este sentido podemos decir que la palabra temporal es imagen de la Palabra Eterna: «Cada creatura imita a su modo al verbo de Dios, es decir, al hijo de Dios, siempre unido al Padre por absoluta semejanza e idéntica esencia, por la que Él y el Padre son una misma cosa» (*Gn. Litt.* I, 4,9), haciéndose evidente con ello por qué decimos que el tiempo es imagen de la eternidad:

Cuando de Él se dice, y *todas las cosas fueron hechas por Él* (Jn I, 1,3), claramente se demuestra que la luz fue hecha por Él, al decir Dios *hágase la luz*. Si ello es así, aunque la creatura temporal es hecha por Dios, diciendo esto en el Verbo Eterno, eterno es Dios con Dios, Hijo Unigénito de Dios y coeterno al Padre. Cuando nosotros decimos, refiriéndonos a algo, en qué tiempo o en algún tiempo, sin duda las palabras pertenecen al tiempo; sin embargo, cuándo y en qué tiempo deba ser hecha alguna cosa es eterno en el Verbo de Dios; y entonces se hace cuando en el Verbo está determinado eternamente que debió hacerse; en cuyo Verbo no existe cuándo ni en qué tiempo, porque todo ello es Verbo eterno (*Gn. Litt.* I, 2,6).

Así, podemos notar el vínculo esencial entre tiempo y eternidad, pero a la vez, notamos su insalvable distancia, ya que el tiempo es creatura del Eterno Dios y una imagen de la eternidad, que nos permite comprender algo de la eternidad de Dios, pero no lo que es en sí misma la eternidad; y si no comprendemos qué es la eternidad, entonces tampoco comprenderemos qué es el tiempo en cuanto que es su imagen. En consecuencia, se hace notable que comprendemos de manera difusa lo que es el tiempo y se hace evidente la incomensurabilidad del tiempo, que es la imagen, y la eternidad, que es el modelo.

Llegados a este punto, Agustín vincula el problema de la relación tiempo-eternidad con el asunto de los tres momentos de la creatura que hemos mencionado al comienzo del presente artículo, a saber: *creatio*, *conversio* y *formatio*. La situación en la que surge este problema se da cuando el santo se pregunta por la creatura espiritual e intelectual, que no sólo abarca a los

¹² Agaësse P. y Solignac A. (Eds.), *La Genèse au sens littéral en douze livres* (en Oeuvres de Saint Augustin, vol. 48 y 49), Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 613.

ángeles, sino también al ser humano. Cuando Agustín comenta las palabras *hágase la luz*, inmediatamente se plantea nuevos problemas con respecto a la creación de la luz. En primer lugar, el santo se pregunta si se dijo esto en el comienzo del tiempo, o en primer lugar entre las creaturas, o en el Verbo de Dios, y, como ya tenemos dicho, Agustín defiende que es en el Verbo de Dios. Enseguida se pregunta: «¿Pero qué cosa es la luz aquella que fue hecha? ¿Es algo espiritual o corporal?» (*Gn. Litt. I, 3,7*). «Pero ¿cómo puede Dios, ‘sin cambio alguno por su parte’, obrar cosas mudables y temporales? Y ¿qué significa ‘cielo y tierra’?: ¿la creatura espiritual, por un lado, y la creatura corporal, por otro?, ¿sólo la creatura corporal?, ¿la informidad de ambas creaturas?».¹³ Para el santo tanto la creatura corporal como la creatura espiritual eran todavía informes y, por ende, debían ser perfeccionadas y formadas, comprendiendo las Escrituras, en este punto, en sentido figurado (*translato verbo*),¹⁴ de ahí que el santo poco antes se haya preguntado:

Se ha de entender por cielo, la criatura espiritual, la cual siempre fue perfecta y bienaventurada, desde el principio en que fue hecha; y por tierra, la materia corporal todavía informe, puesto que se dice: *la tierra era invisible e informe y las tinieblas envolvían el abismo*, cuyas palabras parecen significar la informidad de la sustancia corporal. ¿O es que en estas últimas palabras está significada la informidad de ambas, de la corporal, claramente por aquello que se dijo: *la tierra era invisible e informe*; y de la espiritual, por lo que se añadió: *y las tinieblas envolvían el abismo*? Y así, exponiendo las palabras en sentido traslaticio (*translato verbo*) entendemos que el abismo tenebroso es la naturaleza de la vida informe, hasta tanto se convierta (*convertatur*) al Creador, ya que por sólo este medio puede formarse (*formari potest*) y dejar de ser abismo y ser iluminada para no ser tenebrosa (*Gn. Litt. I, 1,3*).

En este extenso pasaje se hacen evidentes los tres momentos que nos ocupan ahora, pero ya no sólo referidos a la creatura espiritual e intelectual, sino haciendo mención también de toda la creación. La creación (*creatio*) debe convertirse (*conversio*) al Creador para pasar de lo informado a lo formado (*formatio*) y así encontrar su perfección. En el caso de la creatura espiritual e intelectual esta *conversio-formatio* se quebrará por la caída y por ello éste como *imago Dei* tiene la posibilidad de imitar al Verbo,¹⁵ que es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, de tal suerte que sale de su informidad e imperfección sólo si va hacia Dios, esto es, si deja de permanecer apartado de su Creador y se convierte a Él,¹⁶ en quien será re-formado,¹⁷

13 Pérez, A., *El mundo como creación: ensayo de filosofía teológica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002, p. 208.

14 Con respecto al sentido figurado de algunas expresiones bíblicas véase *De doctrina christiana II*, 10, 15; cf. 16, 23, donde el santo aclara cuándo se debe leer una expresión en sentido metafórico.

15 Pensando el problema de la *formatio* como el cumplimiento de la imagen de Dios Vannier. M.A., o.c., p. 76 sostiene: «La imagen posee una cierta plenitud, aquella que le dio el creador de participar de su vida. Pero, debido a la caída, esta participación no es plena. Se llama a su renovación a través de la mediación del Verbo, que es la verdadera semejanza». La traducción es mía. También vale la pena consultar la tesis doctoral de Saeteros, Tamara: *Amor, creatio, conversio, formatio en San Agustín de Hipona*, Bracelona, Universitat de Barcelona, 2014, especialmente el capítulo 1.

16 El asunto de la renovación y reformación de la imagen es pensado juiciosamente por Agustín en *De Trinitate XVI*, así, por ejemplo en 15, 21 afirma: «El alma no puede darse a sí misma la justicia, pues una vez perdida, ya no la posee. La recibió cuando fue el hombre creado, y al pecar la perdió», y en 17, 23 declara: «Entonces la semejanza de Dios será perfecta en esta imagen, cuando haya lugar la visión perfecta de Dios».

17 Pegueroles unas veces denomina esta re-formatio como segunda formación, Cf. Pegueroles, J. «Naturaleza y persona, en san Agustín», *Augustinus*, Número 20, Madrid, 1975, pp. 17-28, otras veces se une a la interpretación de Agaesse, que establece tres momentos: formación primera (constituye al ser), formación segunda (hace al hombre bueno) y reformación (fruto de la conversión), Cf. Pegueroles, J., San Agustín. *Un platonismo cristiano*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985, p. 254.

asunto que el santo abordará posteriormente en el libro VII.¹⁸ La tensión sigue estando en la dialéctica tiempo-eternidad, que se hace evidente de forma particular en la vida humana, por ello, Agustín enfatiza:

La creatura, aunque sea espiritual e intelectual o racional, la cual parece ser más semejante al Verbo, puede tener vida informe, porque si ciertamente para ella es lo mismo el ser que el vivir, no es lo mismo el vivir que el vivir sabia y bienaventuradamente, porque apartada de la Sabiduría inmutable, necia y miserablemente vive, lo que es su propia infirmitad. Se forma cuando se convierte a la luz inmutable de la Sabiduría, para vivir sabia y bienaventuradamente, es decir, cuando se convierte al Verbo de Dios, por el cual también subsiste de cualquier modo que exista y viva (*Gn. Litt.* I, 5,10).

Así, estos tres momentos de la creatura racional, *creatio*, *conversio* y *formatio*, se comprenden en relación con su naturaleza mediana y mísera (creatura temporal-espiritual) entre lo ínfimo (creatura temporal-corporal) y lo sumo (Creador Eterno). La creatura espiritual racional, que es el hombre, al haber sido creada a imagen y semejanza de Dios, tiene en sí la voluntad libre de decidir y, por esta razón, puede convertirse (*conversio*) o al Creador o a la creatura, de tal suerte que al preferir la segunda,¹⁹ cae en una situación de miseria que nos permite entender su naturaleza mediana, pero ya pervertida: «Cuando la voluntad, abandonando lo superior, se convierte a las cosas inferiores (*inferiora convertit*), se hace mala, no porque sea malo el objeto que se convierte, sino porque es mala la misma conversión» (*civ. Dei.* XII,6).²⁰ Por ello, lo que podemos decir de la creatura *tiempo*, lo decimos en tanto que somos creaturas temporales, que tenemos una vida necia y miserable y, por ello, tendemos a Dios, esto es, buscamos la eternidad divina y su bienaventuranza. En esta búsqueda también anhelamos comprender nuestra propia naturaleza, de tal suerte que preguntando por nosotros nos encontramos con la pregunta por el tiempo y ambas preguntas desbordan nuestra capacidad racional de comprensión. De este modo, es notable que la investigación agustiniana sea una búsqueda que siempre queda pendiente, pues el objeto mismo de investigación es superior a nuestro entendimiento, es un asunto enigmático, de ahí que muy acertadamente el santo empezara su primer comentario literal al *Génesis* así: «Sobre los secretos de las cosas naturales, que juzgamos hechas por Dios, omnipotente Artífice, se ha de tratar no afirmando, sino buscando lo que haya de cierto» (*Gn.litt.imp.* I,1).

Es importante decir que estos tres momentos se dan también dentro de la vida misma del santo y reflejado en su obra, ya que a partir de su encuentro con Dios creador, Agustín emprende su camino de conversión a Él, de tal suerte que las repetidas reflexiones sobre la creación son reflejo de su deseo de comprenderse y comprender la obra de Dios en él. Preguntar por el misterio de la creación es en este sentido una pregunta existencial que lo conduce a pensar el problema del tiempo. La meditación del Hiponense por la creación (*creatio*) es una meditación a la vez por sí mismo y por el tiempo, que nos permite ver la aridez del problema y el carácter asistemático esencial al asunto mismo, «que es el eco de una experiencia de *conversio* y de una investigación —la elucidación del misterio de la creación—. Ambas lo orien-

18 En el hombre, por lo tanto, el esquema *creatio*, *conversio*, *formatio*, tendrá dos momentos, uno previo a la caída (la creación primordial) y otro posterior a ella (en el desarrollo histórico de la creación), de ahí su necesidad de convertirse al Creador y ser re-formado.

19 Recuérdese que, como dijimos en la nota anterior, hay una *conversio-formatio* primera que se da fuera del tiempo y del pecado. Si no se tiene en cuenta esta distinción podríamos confundir el esquema de los tres momentos de la creación primordial común a toda creatura fuera del tiempo, con el esquema de conversión y re-formación necesario por la caída temporal del hombre.

20 Esto sucede en el tiempo histórico que es del que trata Agustín en *De civitate Dei*, XI.

tan hacia la antropología y lo conducen a ponerla en relación con lo que la culmina: la nueva creación, que se designa generalmente con el término de *formatio*»;²¹ ahora bien, «la *formatio* no se da de una vez por todas, sino que debe repetirse en cada momento de la existencia»,²² de ahí que *conversio* y *formatio* se comprenden en el hombre como vinculados, no separados, y, de este modo, se afirma el carácter temporal de la existencia humana. Esta *formatio* se da en el hombre por iniciativa misma del Creador que en su Verbo forma y reforma al hombre de manera progresiva, ya que Cristo, el Verbo encarnado, es «el Formador y Reformador, el Creador y Recreador, el Autor y Restaurador del hombre» (*Jo.ev.tr.* 38,8) para que el hombre encuentre su divinización en presencia de su Hacedor.

Una vez hemos mostrado cómo comprende Agustín el modo como el hombre al convertirse es reformado en el Verbo, debemos fijar nuestra mirada en cómo suceden estos tres momentos en las demás creaturas que no fueron hechas a imagen y semejanza del Creador y que, por lo tanto, no tienen voluntad libre para pervertir su ser. La dificultad que se nos presenta ahora es la siguiente: ¿cómo se da el esquema *creatio*, *conversio* y *formatio* en la creatura temporal-corporal? ¿Acaso en tiempos distintos o a un mismo tiempo? ¿Es la materia informe de la cual se habla en las Escrituras anterior en el tiempo a su formación? Es evidente que Agustín no puede defender que el modo como se crearon las cosas materiales fue, en primer lugar, en su informidad y luego, de forma sucesiva en el tiempo, se convirtieron al Creador y, por último, recibieron forma, ya que con esto se estaría aceptando la mutabilidad y el carácter temporal del Creador, lo que es a todas luces un despropósito.²³

Para resolver la dificultad, el Hiponense establece una distinción esencial entre el orden del tiempo y el orden de origen de una cosa. En un primer momento, el santo da por sentado que «la materia informe no es anterior en el orden del tiempo a las cosas formadas» (*Gn. Litt.* I, 15,29) y, por ende, «fueron creadas a un tiempo, la materia de que se hicieron y lo que se hizo» (*Gn. Litt.* I, 15,29), de tal manera que el Creador no hizo en un tiempo anterior la materia informe para después darle forma a cada cosa, como si se tratara de una segunda reconsideración divina, sino que Él creó la materia ya formada. Materia y forma son concreadas, tal como el Hiponense lo había declarado al cierre de *Confessiones*: «Porque han sido hechas de la nada por ti, no de ti, ni de alguna cosa no tuya o que ya existiera antes, sino de la materia concreada, esto es, creada a un tiempo por ti (*sed de concreata, id est simul a te creata materia*), porque tú formaste sin ningún intermedio de tiempo su informidad» (XIII, 33,48). No obstante, aquello de lo que se hace una cosa tiene una prioridad en el orden de origen a lo que se hace con ella, de tal modo que cuando se habla en la creatura de *conversio* y *formatio*, se habla en términos del origen de la creatura y no en términos de sucesión de tiempos. Esto es lo mismo que ocurre con la voz y las palabras, pues aunque las palabras se forman por la voz, ello no implica que la voz sea primera en orden del tiempo, sino en cierto orden de origen. «Por consiguiente, como hiciera Dios al mismo tiempo ambas cosas, la materia que formó y las cosas que con ella formó, y como una y otra convenían anunciarse por la Escritura y no podían narrarse a la vez, ¿quién duda que debió decirse primero aquello de donde fue hecho algo, y después lo que se hizo allí?» (*Gn. Litt.* I, 15,29). Es decir, así como la materia y la forma de una cosa cuando son nombradas existen al mismo tiempo, pero no podemos decir (pronunciar) las dos al mismo tiempo, de la misma forma sucede en el relato divino de la creación y, por tal razón, parece que *creatio*, *conversio* y *formatio* ocurrieran en tiempos dis-

21 Pérez, A., *o.c.*, p. 201.

22 *Ibid.*, p. 209.

23 Para un estudio detallado de la diferencia del rol constitutivo de la conversión entre el ser racional temporal y las demás creaturas ver Vannier. M.A., *o.c.*, p. 123-137.

tintos y no a un tiempo: «En la extensa narración de la divina Escritura debió expresarse una cosa primero y otra después, aunque las dos, como se ha dicho, hubieran sido hechas al mismo tiempo por Dios; con la particularidad de que la cosa, que es la primera por sólo el origen de hechura, también fue la primera en el tiempo al describirlas» (*Gn. Litt.* I, 15,29). De este modo, en la creatura se dan a un tiempo conversión y formación en el acto mismo de la creación, aunque la conversión preceda a la formación en orden de origen.

Finalmente, una vez Agustín ha comentado lo que ocurrió en los siete días de la creación, en el libro V de *De Genesi ad litteram* destaca la relación entre las creaturas, el movimiento y el tiempo para que con esto no halla duda de que con la creación de las cosas comienza el tiempo, que también es creatura, con lo que ocurre, al igual que en *Confessiones*, que es un absurdo preguntar por el antes del tiempo: «Hechas, pues las creaturas, comenzaron a correr los tiempos con los movimientos de los seres; por lo tanto, en vano se indaga buscando dónde estaban los tiempos antes de existir la creatura, como si pudieran encontrarse movimiento antes de los tiempos» (*Gn. Litt.* V, 5,12). Por lo tanto, el tiempo, aunque no es lo mismo que el movimiento, va ligado al cambio de las creaturas, incluso si son espirituales, en este sentido «el tiempo es tiempo en la medida en que contiene cambio y movimiento».²⁴ Sólo de lo creado se puede decir que *pasa* y que, por ende, hay pasado, presente y futuro de las cosas: «En efecto, si no existiese movimiento alguno de la creatura corporal o espiritual por el que al presente le anteciediera el pasado y le sucediera el futuro, no habría en absoluto tiempo alguno [...] Luego más bien el tiempo procede de la creatura que no la creatura del tiempo, pero ambos comenzaron a existir por Dios» (*Gn. Litt.* V, 5,12) y comenzaron a existir a la vez, pues creada la creatura (corporal y espiritual) es también creada la creatura tiempo.

Así, una vez hemos visto cómo comprende Agustín el tiempo como creatura en *De Genesi ad litteram*, podemos pasar a analizar la creatura tiempo en el contexto de la meditación del santo sobre el origen de las dos ciudades, la terrena y la divina, en *De civitate Dei*.

2. LOS LIBROS XI Y XII DE *DE CIVITATE DEI*

Por el tiempo en que Agustín termina de escribir *De Genesi ad litteram* (416-17), también redacta los libros XI y XII de su magna obra *De civitate Dei*,²⁵ que sin lugar a dudas es la obra cumbre de su pensamiento y, junto con *Confessiones*, la más influyente de todas. La obra está conformada por veintidós libros y se puede dividir en dos grandes bloques: el primer bloque está compuesto por diez libros, los libros I al X, donde se demuestra «la ineficacia de los dioses paganos en la prestación de la felicidad temporal o permanente y se refuta los cargos contra la religión cristiana»;²⁶ el segundo bloque está compuesto por doce libros, los libros XI al XXII, donde además de afirmar la posición cristiana, se habla sobre el origen, desarrollo y fin de las dos ciudades, la terrena y la divina, tal como el mismo Agustín lo menciona al final del libro X:

Por esta razón, en estos diez libros, aunque menos de lo que la intención de algunos esperaba de mí, con todo he satisfecho el deseo de otros, con la ayuda de Dios verdadero y del Señor, refutando las contradicciones de los impíos, que prefieren sus dioses al

²⁴ Avramenko, R., «The wound and salve of time: augustine's politics of human happiness» en *The Review of Metaphysics*, Jun, 60, 4, 2007, p. 786.

²⁵ Pongo aquí la fecha de la redacción de los libros, no de la obra, ya que como sabemos la redacción completa de *De civitate Dei* tomó del 411 al 427.

²⁶ Dodaro, R., *Christ and the just society in the thought of Augustine*, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 70.

Fundador de la Ciudad santa, sobre la que nos propusimos disertar [...] En adelante, como prometí en el libro primero, diré, con la ayuda de Dios, lo que crea conveniente decir sobre el origen, sobre el desarrollo y sobre los fines de las dos ciudades, que, como he dicho también, andan en este siglo entreveradas y mezcladas la una con la otra (32,4).

En este pasaje se hace evidente la lógica detrás de la división de la obra en dos partes. Agustín reconoce esta división en *Retractationes*, en donde hace alusión a la segunda parte del texto: «Mas, a fin de que nadie nos reproche que desbaratamos la postura ajena y no afirmamos la propia, la segunda parte de esta obra, que comprende doce libros, va encaminada a eso» (II, 43,2); sin embargo, por la extensión misma de los libros, el mismo Hiponense divide en unidades más pequeñas cada una de estos bloques. El primer bloque comprende dos partes: del libro I al V y del VI al X. En los primeros cinco libros Agustín ataca a los paganos que creen en los dioses y les dan culto por los bienes de esta vida, acto que tiene como consecuencia la degradación de la ciudad; en los cinco siguientes argumenta en contra de aquellos que creen que se debe dar culto a estos dioses paganos por los bienes de la vida que sigue a la muerte y muestra su incapacidad para llevar a los seres humanos a la vida eterna: «los cinco primeros los escribí contra aquellos que juzgan que a los dioses se les debe culto por los bienes de esta vida, y los cinco últimos, contra los que piensan que se les debe por la vida que seguirá a la muerte» (*civ. Dei*. X, 32,4). El segundo bloque se divide en tres partes: del libro XI al XIV, del XV al XVIII y del XIX al XXII. Los primeros cuatro versan «sobre los orígenes de las ciudades, de la Ciudad de Dios y de la ciudad del mundo. Los cuatro siguientes, sobre su proceso o desarrollo, y los cuatro últimos, sobre sus fines propios y merecidos» (*Retr.* II, 43,2). En todo caso, esta declaración del santo debe entenderse como centrada sobre todo en la ciudad de Dios en la historia de salvación con alusiones a la ciudad terrena dada la inextricable mezcla de las dos en este mundo presente.

Teniendo en cuenta la estructura general de *De civitate Dei*, podemos notar que los libros XI y XII hacen parte de una unidad de cuatro libros en los que se distinguen los orígenes de ambas ciudades. «Los temas principales de los libros XI-XIV son la creación del universo, la naturaleza de los ángeles y la rebelión de algunos ángeles, y la caída de Adán y Eva»,²⁷ de tal suerte que con lo que se diga a partir del libro XI se fundamentará lo que se dirá en los siguientes, donde Agustín afirma la creencia cristiana y la obra creadora y salvadora de Dios con su pueblo. «Es con el libro XI que el escenario central y constructivo de *La Ciudad de Dios* se abre».²⁸ En este punto es conveniente resaltar que, aunque los textos de la Sagrada Escritura se citaron con frecuencia a lo largo de los primeros diez libros, aquí es donde, por primera vez, adquieren su autoridad plena, es decir, la meditación sobre el tiempo surge en el mismo contexto creacional bíblico de *Confesiones* y *De Genesi ad litteram*. «La organización de los libros XI-XXII es cronológico, en el marco de la Escritura. El método es exegético, método característico de Agustín. Él repetirá en algunas de sus páginas algo de lo que había dicho en varios otros lugares (especialmente *Gn.Litt.* y *Conf.* 11-13) acerca de la creación y la caída del hombre y de los ángeles en *Génesis*».²⁹ De este modo podemos ver la continuidad contextual en la que aparece el tema del tiempo en la obra de Agustín. Siguiendo la estructura propuesta por O'Donnell, los libros XI y XII se pueden dividir de manera general así:

27 O'daly, G.J.P., *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 135.

28 O'Donnell, J., «Augustine, City of God», este artículo fue escrito en 1983 por encargo, pero nunca fue publicado y se encuentra colgado en: URL: http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/augustine/civ.html#*, consultado el 5 de octubre de 2013, p. 8.

29 *Ibid.*, p. 8.

Libro XI (Orígenes: creación, ángeles caídos):

A. Introducción (1-4)

B. Creación (5-31)

1. El Hexamerón (5-8)

2. Angelología (9-20)

3. La bondad de toda la creación (21-28)

4. De nuevo los ángeles (29)

5. De nuevo el Hexamerón (30-31)

C. Resumen y conclusión (32-34)

1. Una alternativa aceptable (32)

2. Resumen (33)

3. Una alternativa inaceptable (34)

Libro XII (Origen: La caída de los ángeles, creación de los hombres):

A. Introducción (1a)

B. Los ángeles (1b-9)

1. Bondad inherente de la creación (1b-5)

2. Origen del mal (6-9)

C. Los hombres (10-28)

1. Tiempo, eternidad, origen humano (10-21)

2. Las implicaciones de la creación (22-28)

Una estructura más detallada del libro XI nos la proporcionan Roy J. Deferrari y M. Jerome Keeler (1929) en su artículo titulado «St. Augustine's 'City of God': Its Plan and Development»,³⁰ donde se hace evidente el lugar que ocupa el problema del tiempo en la exégesis agustiniana:

LIBRO XI

Origen de las dos ciudades. De la diferencia que surgió entre los ángeles.

C. 1. Asunto de la segunda parte de la obra.

Cc. 2-3. Las fuentes de nuestro conocimiento de Dios.

Cc. 4-8. Creación del mundo en el tiempo, sin ningún cambio en Dios.

Cc. 9, 11, 13-17, 19-21 y 23-24. La creación de los ángeles; cuándo se crearon, su naturaleza, su grado entre las creaturas. Explicación de los textos de la Escritura en relación con esto.

C. 10. Naturaleza de Dios, en quien sustancia y cualidad son idénticas.

C. 12. Comparación de la bienaventuranza del hombre justo en la tierra con la de los primeros padres en el Paraíso.

C. 18. Antítesis- la belleza del universo en la oposición de contrarios.

C. 22. Refutación de los que dicen que hay algún mal natural.

30 Deferrari R.J. & Keeler M.J., «St. Augustine's 'City of God': Its Plan and Development» en *The American Journal of Philology*, vol. 50, No. 2, 1929, pp. 109-137.

- Cc. 25-28. Las imágenes de la Trinidad que se encuentran en las divisiones de la filosofía; en la naturaleza humana. Nuestro conocimiento y el amor de la existencia.
- C. 29. Los ángeles tienen conocimiento de Dios y de las creaturas.
- Cc. 30-31. La perfección de los números 6 y 7.
- Cc. 32-34. Otras opiniones sobre la creación de los ángeles.

Teniendo en cuenta el anterior esquema es importante anotar que, a diferencia de *Confesiones*, en *De civitate Dei* el asunto del tiempo no abarca la totalidad de un libro, sino tan sólo algunos apartes; en el libro XI apenas los primeros capítulos y en el libro XII a partir del capítulo 13, ya que el contexto en el que surge el tiempo obedece a propósitos distintos que arriba ya hemos mencionado. Hecha esta aclaración, podemos adentrarnos ya en el contenido mismo de los libros y ver cómo y por qué surge el problema del tiempo en *De civitate Dei*.

a. Investigación sobre el tiempo

En los libros XI y XII, el santo de Hipona se dedica a mostrar cómo el origen de las dos ciudades, la celestial y la terrena, se remonta a la distinción hecha entre los ángeles. Para ello, Agustín empieza diciendo que el único camino que tenemos para ascender al conocimiento de Dios y de las realidades divinas es Cristo, único mediador entre Dios y los hombres. El Verbo Encarnado por su naturaleza humana es el camino a través del cual podemos andar hacia la plenitud de nuestra naturaleza que se encuentra en Dios: «Sólo hay un camino muy guarnecido contra todos los errores, que sea uno mismo Dios y hombre: la meta, Dios; el camino, hombre» (*civ. Dei*. XI, 2). Este Verbo divino habló al hombre por muchos medios, empezando por los profetas, luego por sí mismo y, al fin, por los Apóstoles. Todo lo anterior está revelado en las Escrituras en las cuales creemos por fe, pero que tratamos de entender por medio de la razón. De esta forma, el Doctor de la Gracia distingue entre la acción de la razón y la acción de la fe. Por la primera, conocemos y comprendemos las cosas visibles y, además, tratamos de comprender aquellas cosas que recibimos por la segunda. Entre aquellas cosas que vemos se encuentra el mundo creado por Dios, en quien creemos: «Entre todos los seres visibles, sienta primera plaza el mundo y entre los invisibles, Dios. Pero el mundo vemos que existe, y que existe Dios lo creemos. Que Dios ha hecho el mundo, a nadie creemos con más seguridad que al mismo Dios [...] en las Escrituras santas: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra*» (*civ. Dei*. XI, 4,1). Una vez Agustín habla de la creación, de inmediato se refiere al asunto de la relación entre la eternidad de Dios y el carácter temporal de la creatura.

De esta forma notamos la recurrencia del contexto en el que el santo va a meditar y en virtud del cual surge el problema del tiempo. Agustín acude a la autoridad de las Escrituras, porque su mirada del problema no es un análisis fenomenológico del tiempo en cuanto tal, sino que ve el tiempo para comprender mejor lo que Dios ha revelado de los misterios divinos a través de la Palabra. Así, el santo procede a partir de la preeminencia que tiene la Escritura para un cristiano, tal como él mismo lo declara justo antes de abordar el asunto del tiempo, hablando de la manifestación del Verbo: «Fundamentó también la Escritura que se denomina canónica, de autoridad la más autorizada (*eminentissimae auctoritatis*). A ella damos fe sobre las cosas que no conviene ignorar, y que no somos capaces de conocer por nosotros mismos» (*civ. Dei*. XI, 3). De este modo, queremos resaltar la orientación eminentemente cristiana, y por ende, bíblica, de la investigación agustiniana sobre el tiempo. En efecto, no se ha tenido suficientemente presente este principio escriturístico en el estudio del pensamiento del santo, lo que ha conducido a muchos comentaristas a hacer desmedidas interpretaciones neoplatónicas de su pensamiento. En nuestra investigación nos apartamos de este tipo de lectura de la obra de Agustín.

Cuando el Hiponense se interroga por la creación del cielo y la tierra, enseguida se plantea el problema del cambio y con él del tiempo en Dios eterno: «Mas, ¿por qué plugo al Dios eterno hacer entonces el cielo y la tierra, cosa que no había hecho antes?» (*civ. Dei*. XI, 4,2). Se plantea esta pregunta por dos razones: en primer lugar para refutar las posiciones paganas, griega y maniquea, de la eternidad del mundo; y, en segundo lugar, para mostrar que en Dios no hay antes ni después, sino que el tiempo es también una creatura. El asunto es recurrente, ya que tanto en *Confessiones* como en los comentarios literales al *Génesis*, Agustín encara la dificultad y sostiene que Dios creó el tiempo y, por lo tanto, no hay ninguna creatura coeterna al Creador, sólo que la novedad de esta posición rebatía la eternidad del mundo y de la materia admitida de manera general por todos los filósofos antiguos, griegos y romanos. Pensar la eternidad de la materia y del mundo va en contra de la Revelación y, por tanto, es un error: «Los que esto preguntan, si pretenden que el mundo es eterno y sin principio, y, por tanto, piensan que no fue hecho por Dios, están muy lejos de la verdad y desvarían con el morbo fatal de la impiedad» (*civ. Dei*. XI, 4,2). Con este argumento, el Hiponense defiende la diferencia que existe entre tiempo y eternidad, ya que para el pensamiento griego «el mundo está ahí, desde siempre, increado. El tiempo se concibe como un continuo fluir, sin principio ni fin, por lo que el concepto de eternidad se confunde con la perpetuidad del tiempo. Por eso, cuando el cristianismo habla de la creación en el principio y de la eternidad de Dios surgen muchas preguntas».³¹ Así, Agustín explica que el tiempo es obra de Dios y comienza con la creación del mundo, debido a que en «Dios no hay tiempo, puesto que es inmutable, pero las cosas creadas cambian, y este cambio o movimiento es lo que entraña el tiempo».³² En uno y otro lugar de su gran producción intelectual, el santo establece esta distinción esencial, pues sin ella se caería fácilmente en confundir el tiempo con la eternidad y con ello se admitiría cambio en Dios, lo que es inaceptable para un pensador cristiano como Agustín. Si en Dios no hay cambio, entonces, en él tampoco hay tiempo, y, en consecuencia, el tiempo tuvo que haber surgido de Él, que siempre ha sido, es y será, puesto que todo lo que es, diferente de Dios, es porque ha sido creado por Dios. «En la eternidad de Dios no hay cambio, no hay antes ni después».³³

Un aspecto importante que debemos mencionar es que en el contexto presente del origen de las dos ciudades, el problema del tiempo está unido al problema del origen de la historia. «Agustín se propone, en la *Ciudad de Dios*, contemplar la ‘historia’ misma en su conjunto, darle significado y otorgar unidad a los diversos fenómenos y aconteceres».³⁴ Por esta razón, el santo de Hipona muestra la imposibilidad de un tiempo sin principio ni fin, porque ya no sería tiempo, sino eternidad y la historia empieza en el tiempo. Él supera la visión cíclica del tiempo y el movimiento eterno de la filosofía no cristiana y con ello rescata para nosotros una visión distinta del tiempo, de la cual somos sus deudores.

En *De civitate Dei* nos encontramos con dos concepciones fundamentales de la visión occidental del tiempo, a saber la de la creación y la del tiempo visto desde una estructura de pensamiento cristiana. Con el cristianismo la visión de la historia tal como la entendía un hombre del mundo grecorromano cambia radicalmente, pues al haber un creador, también hay un principio de todo lo que existe, por ello, de una visión cíclica se pasa a una visión lineal del

31 Lacalle, M., «Tiempo y eternidad en san Agustín» en *Revista Comunicación y Hombre*, número 2, p. 90.

32 *Ibid.*, p. 90.

33 Gunnersdorf, J. W., «Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine» en *Augustinian Studies*, Volume 6, 1975, p. 80.

34 Muñoz-Alonso, G., «El tiempo en San Agustín» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 7, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1989, p. 37.

tiempo y la historia. «En el universo griego es inconcebible la creación: la causalidad no es creadora, tiende siempre a ser circular. Con lo cual, la contingencia de los hechos humanos resulta incomprensible, ya que es inútil buscar una causa de lo contingente y libre».³⁵ Agustín es así el estandarte de una revolución de la visión del mundo y de la historia en general, pues los hechos humanos cobran una importancia notable frente al modo como eran entendidos por los filósofos paganos, los hechos individuales tendría así, un lugar en la explicación del mundo y la historia. Con la creación, y el consiguiente surgimiento del tiempo como creatura, se rompe con el concepto de necesidad del universo y se abre un nuevo horizonte de sentido del mundo y de la historia. Todo surgió de la nada por obra del Creador por causa del Verbo Eterno y todo cobra existencia por el poder de la Palabra.

Por todo lo anterior, el santo concluye que con la creación del mundo surge el tiempo, ya que antes de la creación no existían ni infinitos tiempos, ni infinitos espacios, de tal suerte que el tiempo surge de Dios: «Si instan diciendo que son vanas las imaginaciones de los hombres al forjar lugares infinitos, puesto que no hay lugar alguno fuera del mundo, se les responde que de igual modo imaginan los hombres los tiempos pretéritos de la vacación divina, ya que no hay tiempo alguno anterior al mundo» (*civ. Dei*, XI, 5), respondiendo con ello, nuevamente, a la ociosa y malintencionada pregunta por la acción de Dios antes de la creación.³⁶ Así, vemos cómo el problema de la creación suscita en Agustín el grave problema del tiempo, y con este último, surge la pregunta por la historia humana, la historia de las dos ciudades, problema que recogerá a partir del capítulo 14 del libro XII.

Llegados a este punto, nos centraremos en analizar el pequeño capítulo sexto del libro XI, enriqueciéndolo con algunas referencias al libro XII, ya que es allí donde el asunto cobra la mayor importancia. Agustín comienza preguntando: «Si es recta la distinción entre eternidad y tiempo, basada en que el tiempo no existe sin alguna modalidad móvil y en que en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existieran la creatura, susceptible de cambio y moción?» (*civ. Dei*, XI, 6). En primer lugar, el santo reconoce que su esfuerzo en los capítulos anteriores se centró en hacer evidente la distinción esencial entre tiempo y eternidad, ya que, como hemos dicho, sin este trabajo seguiríamos en la concepción de un tiempo sin principio ni fin y jamás entenderíamos algo de la eternidad de Dios ni de su acción, esto es, la creación. La distinción era necesaria y a partir de ella se construye una nueva visión del mundo y del paso de los tiempos. Si se acepta el carácter de creatura del tiempo, además de afirmarse con ello la eternidad del Creador, se estaría negando la visión pagana del tiempo cíclico, dificultad a la cual Agustín también se referirá más adelante: «Algunos filósofos de este mundo [...] han pensado en admitir un circuito de tiempos. En ellos se renovarían y se repetirían siempre las mismas cosas en la naturaleza» (*civ. Dei*, XII, 13,1). Negando esta visión del tiempo cíclico, se afirma la posibilidad de la felicidad, ya que las miserias de este mundo terminarían con el fin de los tiempos, tal como lo dice más adelante: «¡Lejos de nosotros creer que sea verdad que nos amenaza una miseria real que no ha de tener fin, y que, entreverada con una falsa felicidad, ha de ir alternando frecuentemente y siempre!» (*civ. Dei*, XII, 20,2).

Puestas así las cosas, Agustín rompe con la concepción helenística del tiempo y fundamenta la visión cristiana presente, que permite forjar una visión del tiempo histórico, que sólo

35 *Ibid.*, p. 38.

36 Para un análisis de esta pregunta sobre la acción de Dios antes de la creación ver Knuutila, Simo, «Time and creation in Augustine» en Stump, Eleonore and Krtzmann, Norman (Ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge UK), Cambridge University Press, 2002, pp. 103-115, donde el autor describe las distintas posiciones de Agustín sobre el asunto tanto en *Confessiones* como en *De civitate Dei*.

se hace posible gracias a que el tiempo es creado de manera simultánea con el mundo. «Sin un comienzo del tiempo simultáneo a la creación era imposible determinar el sentido del devenir histórico». ³⁷ Así, *De civitate Dei* completa la visión del tiempo como puro transcurrir de *Confessiones* que se hace evidente en la *distentio animi*, ya que muestra con claridad la simultaneidad del comienzo del tiempo con la creación.

En consecuencia, con la simultaneidad de la creación del tiempo y el mundo, se hace evidente de inmediato un vínculo esencial entre el cambio y el tiempo. Si hay tiempo hay cambio, ya que «el tiempo depende del cambio y demás seres o cuerpos que cambian. Con la creación del universo, el tiempo es creado. No hay tiempo antes de la creación del universo en el que Dios estaba inactivo». ³⁸ Para el santo esto es indudable de ahí que se pregunte: «¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existieran la creatura, susceptible de cambio y moción?» (*civ. Dei*. XI, 6). El tiempo resultaría de esa mutación y cambio de las cosas, ya que en las creaturas las cosas no suceden en un mismo instante, sino que una cosa ocurre tras otra, de tal suerte que sólo en Dios no existe el cambio, ya que, en palabras de Agustín, Él es «el creador y ordenador de los tiempos, no comprendo que después de algunos espacio temporales creara el mundo, a no ser que se diga que antes del mundo ya existía alguna creatura, por cuyos movimientos comenzaran los tiempos» (*civ. Dei*. XI, 6).

Nótese la nitidez del argumento agustiniano, puesto que al no haber creatura coeterna al Creador, en el cual no hay cambio, el tiempo, que también es creatura, no es coeterno con Dios; pero efectivamente comenzaron a existir las creaturas y, como mostró en los comentarios al *Génesis*, la creación es simultánea, por lo tanto, el tiempo fue creado con el mundo y no el mundo en el tiempo: «Por eso, como las sagradas Letras, que gozan máxima veracidad, dicen que en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, dando a entender que antes no hizo nada, pues si hubiera hecho algo antes de lo que hizo, diría que en el principio habría hecho eso, el mundo no fue hecho en el tiempo, sino con el tiempo» (*civ. Dei*. XI, 6). «La Eternidad por lo tanto puede ser considerada como el padre del tiempo», ³⁹ esto es, el tiempo es imagen de la eternidad, existe un vínculo creacional de imagen-modelo entre ambos y, por eso, es que tiempo y eternidad son distintos. La eternidad tiene una prioridad tanto lógica como ontológica respecto del tiempo, lo que se hace evidente en que la eternidad puede existir sin el tiempo, pero el tiempo no puede existir sin la eternidad, «la ausencia de tiempo deja sólo la eternidad». ⁴⁰ Uno de los aspectos centrales de esta diferencia fundamental es la mutabilidad esencial al tiempo que se contrapone a la inmutabilidad de la esencia divina: «Mas como el tiempo pasa, porque es mudable, no puede ser coeterno a la eternidad inmutable» (*civ. Dei*. XII, 15,2).

De esta forma, vemos la diferencia y la semejanza entre tiempo y eternidad y entendemos por qué el tiempo nos acerca a comprender algo de la eternidad, ya que la imagen nos revela algo del arquetipo. Sin embargo, las realidades se nos ocultan por su carácter de misterio esencial a ambas, pues escapan de nuestra comprensión humana limitada en un doble sentido: por nuestro carácter de creatura, ya que nuestro ser nos viene del Creador y, por ello, jamás veremos la creación con la mirada divina del Hacedor; y por la caída se deforma la imagen de Dios, que es el hombre, y, por ende, entendemos menos de su eternidad y de su imagen que es el tiempo. No obstante, «la dificultad no es sólo para dar cuenta de la eternidad, que se nos escapa, sino también por el tiempo mismo, que nos arrastra de nuestros pies, es una realidad misteriosa. Así, tiempo y eternidad se nos revelan como un gran misterio. En este punto es importante decir que,

37 *Ibid.*, p. 40.

38 O'Daly G.J.P., *o.c.*, p. 138.

39 Avramenko, R., *o.c.*, p. 787.

40 *Ibid.*, p. 788.

una vez aclarada la simultaneidad de la creación del tiempo y el mundo, se nos revela una mejor comprensión de la creación del género humano hecha en el tiempo, tal como Agustín lo argumenta en contra de aquellos que no entienden en realidad algo de este gran misterio: «Ignoran el origen del género humano y desconocen el destino final de esta nuestra mortalidad, porque son incapaces de penetrar las profundidades de Dios y cómo, siendo Él eterno y sin principio, dio comienzo a los tiempos y creó en el tiempo al hombre, sin que a ése le precediera otro» (*civ. Dei.* XII, 14). De esta forma, reconocemos que nos es imposible comprender cómo, sin mutabilidad de la voluntad divina, fue creado el hombre en el tiempo: «En efecto, es un misterio profundo el que Dios, habiendo existido siempre, quisiera crear en el tiempo al primer hombre, que antes no había creado, y que, sin embargo, su consejo y voluntad permanecieran inmutables» (*civ. Dei.* XII, 14); pero lo que sí es posible afirmar es que toda creatura es temporal y que nuestra comprensión del misterio de la creación, en definitiva sólo nos permite adherirnos a la fe de que el hombre, que es creatura, tampoco es coeterno al Creador, pues de Él proviene: «no me cabe duda de que no hay ninguna creatura coeterna al Creador» (*civ. Dei.* XII, 16). Con esto, el santo refuta la opinión de algunos sabios que cayeron en el error de afirmar la perpetuidad del hombre como el caso de Apuleyo: «Unos, siguiendo su opinión sobre el mundo, sostienen que los hombres han existido siempre» (*civ. Dei.* XII, 10,1).

Tanto la creación del mundo como la creación del género humano desbordan la capacidad humana de comprensión y el mismo Agustín se encuentra con esta limitación y, por ello, reconoce que su capacidad racional jamás le va a permitir acceder a un entendimiento pleno de estas realidades que nos tocan en lo más esencial de nuestro ser:

Vuelvo de nuevo a lo que nuestro Creador quiso que supiéramos, y, en cuanto a las cosas que permitió conocer a los más sabios en esta vida o cuyo conocimiento reservó a los perfectos para la otra, confieso que son superiores a mis facultades. Pero me he creído en la obligación de apuntarlas con el fin preciso de que los lectores de estas páginas reparen en las cuestiones escabrosas que es necesario esquivar y no se crean capacitados para todo, sino más bien presten la obediencia debida a este precepto del Apóstol: *Por lo que os exhorto a todos vosotros, en virtud del misterio que se me ha dado, a que en vuestro saber no os levantéis más alto de lo que debéis, sino que os contengáis dentro de los límites de la moderación, según la medida de la fe que Dios ha repartido a cada cual* (Rom 12,3). Cuando al niño se da el alimento en conformidad con sus posibilidades, a medida que crece, se hace más capaz; pero, cuando se le da más de lo que puede recibir, en lugar de crecer, mengua (*civ. Dei.* XII, 15,3).

La confesión de Agustín es la manifestación de un verdadero sabio que reconoce lo limitado de su entendimiento cuando aborda un asunto existencial como el tiempo y, por ello, nos amonesta a indagar estas dificultades, pero teniendo siempre presente el carácter limitado de nuestros análisis. De ahí que no de manera casual Agustín compare nuestro modo de abordar un problema como éste a la alimentación de un chiquillo, ya que queriendo abordar más de lo que nuestra naturaleza nos permite, podemos mermar nuestra comprensión de este problema, así como una alimentación desbordada puede entorpecer la capacidad y el crecimiento adecuado del niño. En consecuencia, debemos reconocer con el santo lo limitado de nuestro entendimiento y lo desbordante del problema que enfrentamos. Por más esfuerzos y agudeza de ingenio que tengamos, el tiempo se escapará de nosotros, pues es su naturaleza escapar, pasar, fluir.

Juanathan2005ster@gmail.com

Fecha de recepción: día 7 de junio de 2015

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2015