

# 2010

## Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum

Edición y Revisión por la Comisión  
Editorial de Estudios Medievales

Núm. 04, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



### Agustín.

## El tiempo y la palabra.

*Por Leandro Lillo Aguilera\**

### RESUMEN:

El contexto en que se escribe la *Ciudad de Dios* es uno de los elementos más significativos para su comprensión. Agustín, como buen cristiano, transformará la Historia de su pueblo en Historia Universal, como en el pasado hicieron los judíos al redactar el Antiguo Testamento. Por ello, la trascendencia sólo se logrará perteneciendo al selecto rebaño divino, con proyección más allá de esta vida. Pero aquella salvación no se logrará sin intervención providencial. El concepto de 'predestinación' resultará fundamental. La idea de Historia en la *Ciudad de Dios contra los paganos*, es exponente y precursora a la vez de la denominada filosofía cristiana de la Historia, estableciendo seis edades distintas entre el punto alfa y el omega.

\* Leandro Lillo Aguilera es Licenciado en Historia de la Universidad de Chile. Contacto: [leandrolillo@gmail.com](mailto:leandrolillo@gmail.com)

**AGUSTÍN. EL TIEMPO Y LA PALABRA**

**Por Leandro Lillo Aguilera**

## Agustín. El tiempo y la Palabra

*No bien había amanecido en la ciudad de Hipona cuando Aurelius Augustinus dejó aquel objeto sobre una mesa y se aproximó inquieto hacia la ventana. Ésta, ubicada justo frente al lejano mar, le hubiese permitido, quizá en un día despejado, extender – cuando mucho – la mirada por un centenar de kilómetros más allá de la línea de playa. Tras el mar, el horizonte yacía como siempre limpio, pero igualmente inescrutable con respecto a lo que ocurría allende el Mare Nostrum, en la capital imperial.*

*Estando en la calle Aurelius Augustinus entonces, volvió tras sus pasos para dirigirse a donde esperaba encontrarse con gran parte de la ciudad, su Basílica de la Paz. No hacían falta más palabras que las palabras, no hacía falta más nada que un caluroso sermón que reconfortara los espíritus de los presentes. Varios, parecieron ser caras nuevas, quizá le engañaban sus ojos, pero qué importaba a estas alturas, era tarde y debía comenzar:*

*«Horribles noticias – dijo esperando luego de estas dos palabras oír el eco de su voz antes de proseguir – nos han llegado de mortandades, incendios, saqueos, asesinatos y otras muchas enormidades cometidas en aquella ciudad. No podemos negarlo: infaustas nuevas hemos oído, gimiendo de angustia y pena, y llorando frecuentemente sin podernos aliviar. No cierro los ojos a los hechos: el correo nos ha traído muchas cosas y reconozco que se han cometido innumerables barbaridades en Roma»<sup>1</sup>.*

*A varios metros de la basílica, sobre una mesa, en la habitación que ya temprano había abandonado, yacía – abierta y leída – una carta con inquietantes noticias que hablaban acerca de lo ocurrido a varios cientos de kilómetros de Hipona, en Roma, hacía ya varios días.*

Era 24 de agosto en la ciudad capital cuando, por la puerta Salaria, los guerreros de Alarico entraron a ésta saqueándola a hierro y fuego. Aquel golpe haría tambalearse no sólo la institucionalidad romana, sino también las conciencias de todos los habitantes del Imperio Romano de Occidente. Probablemente, ninguno de los ciudadanos del Imperio que tuvo noticias de lo acontecido y que concibiese como común su destino con el de la romanidad occidental, se sintió inmune a las noticias y no recibió aquellas informaciones como una desgracia que unía en una misma suerte a todo Occidente. Ya sea que estuviese en la misma ciudad de Roma o en las inmediaciones de la península de los Apeninos, o bien, en las costas mediterráneas de África, muchos de los ‘romanos’ siguieron con espanto las informaciones provenientes de la Península, las

---

<sup>1</sup> San Agustín de Hipona, “Sermón sobre la caída de Roma (*Sermo de Urbis excidio*)”, En: San Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (1ª parte – volumen XVI de la colección “Obras de San Agustín”), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978 (Edición bilingüe traducida del texto latino original de los Benedictinos de San Mauro por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), pág. 7.

que seguramente crearon y recrearon una y otra vez los sucesos acontecidos lejanos días atrás en la capital del Imperio aquel año de 410.

A pesar de lo señalado, difícil me resultaría entender cabalmente los profundos y complejos procesos mentales desarrollados por los testigos – oculares o no – de lo acaecido en Roma aquel año de 410, sobre todo, los de aquellos que, sin sorpresa pero con notoria inquietud, creyeron estar viviendo los tiempos que ya los profetas, los apóstoles, y Dios mismo, les habían anticipado.

Por medio del presente texto, intentaré comprender y explicar la obra de un hombre no sólo contemporáneo a estos aciagos acontecimientos, sino uno cuya vida y obra – como la de tantos otros del siglo V – variaría para siempre luego de aquella fecha: el obispo de Hipona, San Agustín. Aquello se reflejará en una de sus más importantes obras (si no la más), titulada en latín *De Civitate Dei contra paganos*. Esta obra – es necesario advertir – es en primer lugar una reflexión que podríamos considerar como relativa a la filosofía de la Historia (de hecho, Agustín de Hipona es el fundador de la denominada ‘Filosofía cristiana de la Historia’) pero también una obra historiográfica que centró su atención en Roma y el Mundo (*Urbi et Orbis*).

A partir de la lectura de algunos de sus pasajes, intentaré (más allá de lo ‘tibia’ que pueda sonar esta palabra) encontrar a Agustín, al hombre de carne y hueso que escribió (entre el año 413 y el 426)<sup>2</sup> sobre el pasado, el presente y el futuro – otra vez – de Roma y el Mundo. Aquél que por medio de una obra, a ratos profundamente personal, entregó todo de sí para tratar de, por una parte, combatir las ideas paganas que asociaban al cristianismo con la crisis romana vivida en aquella época y, por otra, aventurarse en los *misterios de Dios*.

*Encontrándose en la ciudad de Milán, y más específicamente entre la feligresía que asistía a las celebraciones litúrgicas del obispo, y posterior santo, Ambrosio, hombre al que siempre admiraría; Aurelius Augustinus creyó ver en sí mismo la finalización de un proceso que comenzara varios años antes, en África... su conversión al cristianismo. Al volver por la tarde al lugar en donde se hospedaba, la primera persona en enterar de la noticia fue su madre, Mónica – quien más tarde, como su hijo, sería también canonizada por la Iglesia Católica – la mujer que le había enseñado, aún pequeño Aurelius Augustinus, los principios esenciales de la religión que habría de abrazar, sin jamás arrepentirse, por el resto de su vida. Desde ese día el maniqueísmo y el escepticismo*

<sup>2</sup> Los tres primeros libros, de un total de 22 de que consta *La Ciudad de Dios*, aparecieron en el año 413, el cuarto y el quinto en 415, dos años más tarde del sexto al undécimo. Hacia 420 ven la luz del decimosegundo al decimoséptimo. Aproximadamente en 425 el decimotavo libro de la colección aparece, mientras que el año siguiente se completaría la entrega con los últimos cuatro libros.

*quedarían definitivamente descartados. Pero, ¿dudó, en aquel momento, en tomar ese camino Aurelius Augustinus?*

El contexto en el cual Agustín de Hipona escribe su *Ciudad de Dios* resulta ser uno de los elementos más significativos para la comprensión de su obra, para alguien que intenta analizar su texto más de mil quinientos años en el futuro. Pero al referirme a la palabra contexto, no sólo lo hago en el sentido de la datación de la obra de Agustín (que como he señalado antes, sus veintidós libros fueron redactados entre los años 413 y 426), sino que además se debe considerar el lugar espacial preciso en el que la obra fue concebida, desde lo general (como el hecho de vivir en una entidad territorial denominada Imperio Romano de Occidente) a lo particular (el residir en un enclave romano en el septentrión africano). Pero también, a este respecto, podemos pensar en la *angustia de la lejanía*, en la larga espera de las comunicaciones que informaban sobre las noticias de Roma y otros puntos del Imperio, que no sólo sufriría el habitante del África boreal, sino un ciudadano romano cualquiera en Mediolanum, Lutetia, Gades o Londinam. Ante esto, una pregunta asalta mi mente... ¿sería igual la *Ciudad de Dios* escrita por Agustín en Hipona si la hubiese desarrollado en la misma capital imperial, Roma? De seguro que no. Como no invitar a estas páginas al historiador francés Georges Duby (*Diálogo sobre la Historia*) e oírle decir: «una vez estoy más convencido de que, en el fondo, la historia es el sueño de un historiador – y este sueño está fuertemente condicionado por el medio en el que se sitúa este historiador»<sup>3</sup>.

Agustín de Hipona, a pesar de su manifiesta aversión a Roma, primero que todo, es también un ‘romano’. Quizá ante esta afirmación, el santo de Hipona contestaría que primero que todo es un ‘cristiano’. No obstante aquello, por medio de su obra es posible encontrar ciertas lógicas discursivas que hacen identificar claramente a Agustín con *su tiempo y su espacio*. Bien, se puede aceptar, Agustín es un cristiano, pero un ‘cristiano-romano’. Uno que identifica al Imperio en el que ha nacido y en el que se ha criado con Babilonia, la gran ramera. Uno que equipara al Imperio con parte importante del Mundo, cuando no todo, viendo la ruina de uno en la del otro. Desastre que significará, a la postre, la ganancia del pueblo de la Ciudad de Dios.

*Con estas palabras finalizó el Obispo Aurelius Augustinus su sermón de aquel día en la basílica de la Paz, en Hipona:*

*«Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la*

<sup>3</sup> Georges Duby, *Diálogo sobre la Historia, Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza, 1988, pág. 47.

*segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor, tú eres mi fortaleza»<sup>4</sup>.*

*Frecuentemente, Aurelius Augustinus pensaba que poco entendía la feligresía sus sermones acerca de la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrena, sin embargo, al acabar un capítulo de su obra que le complaciera de manera especial y que creía agasajaría también a Dios, pensaba que era deber suyo compartirlo con el resto de los cristianos, quienes debían enterarse de las verdades de este Mundo, las verdades de Dios. De sobremanera, se enorgullecía cuando, de improviso, uno que otro creyente se le acercaba – al final del ritual – para ser guiado correctamente en la senda de los hijos de Dios, para preguntar cómo convertirse en un correcto ciudadano de la ciudad celeste.*

¿Cuál es la idea de ‘Ciudad de Dios’ que se encuentra explicitada en la obra homónima de San Agustín? «Llamamos Ciudad de Dios – dice éste – a aquella de que nos testifica la Escritura que, no por azarosos cambios de los espíritus, sino por disposición de la Providencia suprema, que supera, por su autoridad divina el pensamiento de todos los gentiles, acabó por sojuzgar toda suerte de humanos ingenios»<sup>5</sup>. En el concepto de Ciudad de Dios (que se constituye como lenguaje figurativo<sup>6</sup>), tomado por Agustín de las mismas Escrituras, subyace la idea de la división del Mundo en dos tipos de hombres: «a éste lo hemos dividido – dice el santo – en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas: la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo»<sup>7</sup>. La misma creación del hombre fue el origen de las dos ciudades en la Tierra, pues éstas encuentran su paralelo en la división de los ángeles; pero según Agustín no debemos concebir estas divisiones terrenas y extraterrenas como cuatro ciudades, sino más bien como dos sociedades, una para vivir entre los buenos y la otra para hacerlo entre los malvados<sup>8</sup>. Caín y Abel serían, según Agustín, una figura que – más allá de su verdad histórica, de

<sup>4</sup> San Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (2ª parte – volumen XVII de la colección “Obras de San Agustín”), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978 (Edición bilingüe traducida del texto latino original de los Benedictinos de San Mauro por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), págs. 137 y 138. Libro XIV, capítulo 27.

<sup>5</sup> *Ibíd.* (1ª parte), pág. 682. Libro XI, capítulo 1.

<sup>6</sup> Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, FCE, 1992, págs. 60 y 61.

<sup>7</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (2ª parte), pág. 140. Libro XV, capítulo 1.

<sup>8</sup> *Ibíd.* (1ª parte), pág. 752 y 753. Libro XII, capítulo 1.

la que el obispo no duda – representa la división entre las dos ciudades, la celestial y la terrena<sup>9</sup>. Esta división fundamental entre los hombres se encuentra dada por el modo de vida que se lleve; pertenecer a la Ciudad de Dios es vivir según Éste, pues «cuando el hombre vive según el hombre y no según Dios, es semejante al diablo»<sup>10</sup>. Pero la Ciudad de Dios no sólo debe ser entendida como una metáfora (mediación de la realidad) del mundo judeocristiano, sino puede perfectamente integrar a gentes de otros lugares del mundo que sean adoradores del Dios único, es decir, de Jehová y, luego de la venida al mundo de Cristo, de Éste mismo. Es así como señala Agustín que «no hay inconvenientes en creer que ha habido entre otros pueblos, hombres a quienes se ha revelado este misterio y que se han visto impulsados a anunciarlo»<sup>11</sup>.

La ‘Ciudad Terrena’, por contrapartida, es aquella habitada por quienes viven según sí mismos y no según Dios. Si bien, desde este punto de vista esta sociedad pudiera parecer identificable con el mundo no cristiano, gran parte del argumento de San Agustín consiste precisamente en identificar esta impía ciudad con la misma Roma, o mejor, con la parte pagana de ésta. Sus descripciones de las características de esta comunidad de hombres a menudo nos recuerdan precisamente al Imperio Romano. Probablemente, aquella identificación de una parte por el todo, aquel ‘tropo’ denominado ‘sinécdoque’ («un fenómeno puede ser caracterizado utilizando la parte para simbolizar alguna *cualidad* presuntamente inherente a la totalidad»<sup>12</sup>), se realiza en Agustín de manera relativamente inconsciente, pues hay en la *Ciudad de Dios* una intención manifiesta de ampliar los límites de la Ciudad Terrena allende el Imperio y realizar una cronología que detalle los reinos y acontecimientos sucedidos en la ciudad impía de manera paralela al devenir histórico de la Ciudad de Dios, labor que se realiza incluyendo acontecimientos de distantes latitudes como Egipto, Argos, Asiria, Atenas, etc.<sup>13</sup>. Desde otro punto de vista, Agustín afirma que la Ciudad Terrena se encuentra dividida esencialmente, pues su fundación fue realizada por un fratricida que dio muerte a su hermano, aludiendo explícitamente a Rómulo y Remo (en un capítulo – el quinto del libro quince – titulado “Primer autor de la ciudad terrena y fratricida. Eco que tuvo en la impiedad del fundador de Roma al matar a su hermano”)<sup>14</sup>, otra vez recurriendo a una sinécdoque. Este hecho daría origen, según el santo, a disputas endémicas que acaecen en el interior de la Ciudad Terrena: «esta ciudad – dice – se haya dividida entre sí la mayor parte del tiempo, con

<sup>9</sup> *Ibíd.* (2ª parte), pág. 149. Libro XV, capítulo 5.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pág. 71. Libro XIV, capítulo 4.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pág. 518. Libro XVIII, capítulo 47.

<sup>12</sup> Hayden White, *Op. Cit.*, pág. 43. Cursivas en el original. Sobre “sinécdoque”, ver las páginas 43 a 45.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, págs. 407 a 540. Libro XVIII.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pág. 148. Libro XV, capítulo 5.

litigios, guerras, luchas, en busca de victorias mortíferas o ciertamente mortales»<sup>15</sup>. Aquella sinécdoque que hemos expuesto, es justificada por Agustín por el hecho de ser Roma, lo que él considera «cabeza de esta ciudad terrena»<sup>16</sup>. Sin embargo, recurriendo a la ya expuesta frase de Georges Duby y a lo mostrado más atrás en este texto, a Agustín de Hipona debemos entenderlo como hijo de su tiempo y del espacio geográfico (o geopolítico), que redundará en su ‘ideología’ (definida por Hayden White en su *Metahistoria* como el «conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (ya sea para cambiar el mundo o para mantenerlo en su estado actual)»<sup>17</sup>, concepto que – extrapolando a la realidad del siglo V la definición que White utiliza para referirse a autores del siglo XIX – identifico con el ‘cristianismo’, ‘cultura’ (la de un romano del siglo V, pero matizada por el hecho de pertenecer a un asentamiento ubicado en lo lindes del imperio) y ‘lenguaje’ (historicidad del elemento lingüístico, que se manifiesta en la construcción de la obra).

A pesar de esta división agustiniana del género humano, el devenir de las dos ciudades, en la Tierra, se realiza de forma conjunta. Si bien ambas evolucionan de manera propia, no es posible dejar de advertir que los hijos de la ciudad celestial también forman parte de la terrena, en tanto que viven aún en ella. Enemigos por ideales entre sí, los ciudadanos de ambas sociedades deben unirse para buscar el bienestar común, como por ejemplo lo es la libertad. «La familia humana – señala el obispo de Hipona – que no vive de la fe busca la paz terrena en los bienes y ventajas de esta vida temporal. En cambio, aquella cuya vida está regulada por la fe está a la espera de los bienes eternos prometidos para el futuro. [Sin embargo] la ciudad celeste, o mejor parte de ella que vive todavía como desterrada en esta vida mortal, y que vive según la fe, tiene también la necesidad de esta paz hasta que pasen las realidades caducas que la necesitan. [...] No duda en obedecer a las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria. Y dado que ella es patrimonio común a ambas ciudades, se mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vida mortal se refiere»<sup>18</sup>. «Y a nosotros nos interesa también – señala en el libro diecinueve – que durante el tiempo de esta vida disfrute de esta paz, puesto que mientras están mezcladas ambas ciudades, también nos favorece la paz de Babilonia»<sup>19</sup>. Claramente está implícita

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pág. 146. Libro XV, capítulo 4.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pág. 148. Libro XV, capítulo 5.

<sup>17</sup> Hayden White, *Op. Cit.*, pág. 32.

<sup>18</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (2ª parte), págs. 601 y 602. Libro XIX, capítulo 17.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pág. 626. Libro XIX, capítulo 26.

la idea de Jesús Cristo de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mateo, 22:21). En este sentido, la Ciudad de Dios se constituye como *peregrina* en la Ciudad Terrena.

En lo relativo a la convivencia-separación de las dos comunidades, siguiendo a Paul Ricoeur (*Tiempo y narración*), puedo afirmar que desde un punto de vista narrativo, el santo de Hipona entiende la Historia de los ciudadanos de la urbe divina tanto desde una perspectiva ‘nominalista’, pues aborda la historia de ésta sociedad en el contexto de una entidad mayor, la humanidad toda, y desde una perspectiva ‘realista’, que se desprende del hecho de independizar el devenir histórico de los habitantes de la Ciudad de Dios y presentarlo por separado del resto de la humanidad<sup>20</sup>.

¿Cuáles son las lógicas que operan en esta clasificación de los hombres (y también de los ángeles) en torno a dos ciudades o sociedades, las lógicas presentes en este “sistema de los elementos” como lo denominaría Michel Foucault (*Las palabras y las cosas*)<sup>21</sup>? ¿De dónde extrae la certeza de la veracidad de su clasificación y ordenamiento del Mundo San Agustín? ¿Por qué establecer esta manera de tramar (entendiendo ‘trama’ como el relato de una realidad que no está dada por sí misma) y no otra al referirse a la Historia del género humano? ¿Por qué armar la Historia de esta manera? Para mi respuesta, he de pedir prestadas palabras a Michel Foucault: «los códigos fundamentales de una cultura – los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, las jerarquías de sus prácticas – fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá»<sup>22</sup>. Quizá, a la inversa de San Agustín, un pagano de la medianía del siglo V hubiese establecido un sistema de clasificación de la humanidad exactamente igual que Agustín, pero a la inversa.

*Por la orilla del Mare Nostrum caminaba Aurelius Augustinus una buena tarde reflexionando seriamente sobre muchas de las doctrinas religiosas que en aquel tiempo circulaban dentro del Imperio, a pesar de no pertenecer a ninguna de éstas y declararse públicamente “escéptico”. Una de ellas, el cristianismo. Pero en relación a ésta, su mente no podía apartarse de la idea de Trinidad. “¿Dios, Hijo y Espíritu? ¿Pero realmente sólo una Persona?” Abstraído en esta reflexión se encontraba, cuando un niño, que estaba – pensó Aurelius Augustinus – jugando en la arena, llamó su atención. El pequeño, quien había hecho un hoyo en la arena de la playa, recorrió decenas de veces la distancia entre el agujero y el mar para ir en busca de agua y entonces vaciarla en el*

<sup>20</sup> Paul Ricoeur, *Tiempo y narración, volumen 1: Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 2003, pág. 256.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, pág. 5.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

*orificio en la arena. Lleno de curiosidad, Aurelius Augustinus se acercó despacio – pensaba que si lo hacía de otra manera bien podría asustarlo – al niño y le preguntó por lo que hacía. Con una sonrisa – quizá un poco burlona pensaría más tarde Aurelius Augustinus – éste le contestó: “estoy sacando toda el agua del mar para ponerla en este hoyo”, y apuntó al agujero en el que Aurelius Augustinus ya había reparado con anterioridad. Aurelius Augustinus soltó una pequeña carcajada ante lo que consideró inocencia por parte del chico. “Eso es imposible”, le dijo convencido de estar haciéndole un favor al niño y que este desistiera de aquella imposible empresa. Pero el pequeño, mirándolo fijamente a los ojos antes de volverlos nuevamente al mar, contestó a Aurelius Augustinus: “más imposible es tratar de hacer lo que tú estás haciendo: tratar de comprender en tu pequeña mente el misterio de Dios”. Entonces, Aurelius Augustinus dióse cuenta de que había estado pensando en voz alta durante todo el paseo, ¿o no lo había hecho?*

La idea de Historia en la *Ciudad de Dios contra los paganos*, es exponente y precursora a la vez de la denominada filosofía cristiana de la Historia. A su vez, esta concepción se enmarca dentro del conjunto que Jacques Le Goff (*El orden de la memoria*) reconoce como “tradicón judeocristiana”. Corresponde a un concepto de tiempo lineal y, por lo tanto, contrapuesto a las teorías de los ciclos propias de la antigüedad greco-romana que plantean un retorno a la edad de oro<sup>23</sup>. «¡No! ¡Lejos de nosotros tales creencias! Cristo sólo ha muerto una vez por nuestros pecados, y resucitado de entre los muertos ya no muere más, la muerte no tiene ya dominio sobre 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 que están metidos, es decir, por sus falsos conocimientos»<sup>24</sup> responderá vehemente el santo en su obra a quienes apoyan la teoría de los eternos ciclos en torno a los cuales se desenvuelve la Historia.

Para Agustín, así también como para el cristianismo, el curso del tiempo es representado en una línea ascendente. De aquí se desprende en Agustín una idea de ‘progreso escalonado’ (identificando a éste con progreso intelectual) en la Historia de la humanidad, pero sólo de aquella que pertenece a la comunidad de la Ciudad de Dios. Idea que en el capítulo decimocuarto del décimo libro de su obra, Agustín explicita al lector: «Como la de cualquier hombre, así la recta erudición del género humano, que pertenece al pueblo de Dios, se desarrolló a través de ciertas etapas de tiempo, como en edades escalonadas»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 30.

<sup>24</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (1ª parte), pág. 782. Libro XII, capítulo 13. Cursivas en el original.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 629. Libro X, capítulo 14.

Independiente de estas etapas de progreso intelectual, la Historia es dividida por el santo de Hipona en 6 edades distintas, asociando éstas siempre con el devenir de la selecta comunidad de la Ciudad de Dios; que como he señalado, antes de la venida a la Tierra del Hijo del Hombre, Jesús Cristo, se identifica con quienes adoran a un único Dios, a Yahvé; y encontrando siempre en las Sagradas Escrituras la fuente predilecta de sus aseveraciones. Agustín hace una analogía de estas seis edades con los días en que Dios demoró en crear el Mundo: «la primera edad, como el día primero, sería desde Adán hasta el diluvio; la segunda desde el diluvio hasta Abrahán, no de la misma duración, sino contado por el número de generaciones, pues que encontramos diez. Desde aquí ya, según los cuenta el Evangelio de Mateo, siguen tres edades hasta la venida de Cristo, cada una de las cuales se desarrolla a través de catorce generaciones: la primera de esas edades [la tercera] se extiende desde Abrahán hasta David; la segunda [la cuarta], desde David a la trasmigración de Babilonia; la tercera [la quinta], desde entonces hasta el nacimiento de Cristo según la carne. [...] La sexta se desarrolla al presente, sin poder determinar el número de generaciones, porque, como está escrito: *No os toca a vosotros conocer los tiempos que el Padre ha reservado a su autoridad*. Después de ésta, el Señor descansará como en el día séptimo, cuando haga descansar en sí mismo, como Dios, al mismo día séptimo que seremos nosotros»<sup>26</sup>. Según Jacques Le Goff (*El orden de la memoria*), estas seis edades provienen de un argumento tomado de la cultura pagana, éstas corresponderían a «la imagen de las seis edades de la vida del hombre. [...] Estas seis edades del hombre son: la primera infancia, la infancia, la adolescencia, la juventud, la edad madura y la vejez (*infantia, pueritia, adolescentia, juvenus, gravitas, senectus*)»<sup>27</sup>. En esta interpretación, subyace la idea de que los cristianos habitan un mundo decrepito, decadente, que se aventura hacia su fin. A este respecto, un alcance. A pesar de ser la *Ciudad de Dios* una obra apologética construida con la finalidad específica de defender al cristianismo – y a los cristiano – de los ataques paganos culpando a la religión católica de la ruina de Roma, San Agustín recurre a la cultura pagana para de ella tomar (pero “tomar” de forma furtiva, lo que es distinto a “pedir prestado”, que implicaría un agradecimiento explícito) la idea de las seis edades del hombre, pero lo hace bajo la idea de una analogía – como he dicho más atrás – entre las seis edades y los seis días de la Creación, pues resultaría contradictorio – a mi parecer – que reconociera que ha tomado elementos del paganismo para la elaboración de su obra. Una vez más resulta evidente, que no es posible concebir a Agustín de Hipona y su obra como un producto de abiogénesis (generación

---

<sup>26</sup> *Ibid.* (2ª parte), pág. 957. Libro XXII, capítulo 30.

<sup>27</sup> Jacques Le Goff, *Op. Cit.*, pág. 34. Cursivas en el original.

espontánea), sino como el resultado de una cultura determinada. Más allá de sus diferencias ideológicas con los paganos, tanto éstos como Agustín comparten una cultura, la romana. Citando a Paul Ricoeur (*Tiempo y narración*) puedo señalar que «los modos de construcción de la trama, en particular, son los resultados de una tradición de escritura que les ha dado la configuración que el historiador pone en práctica»<sup>28</sup>. ¿Cuánto parecido habrá entre la trama establecida por San Agustín en su *Ciudad de Dios contra los paganos* y las obras de autores paganos contemporáneos? Seguramente, alguna sorpresa nos llevaríamos al cotejar las obras.

Esta división agustiniana de la Historia de la humanidad (cuando me refiero a ésta, lo hago pensando en el devenir histórico de los hombres desde la Creación hasta la consumación de su Salvación o Condenación eternas) puede ser descrita desde lo que Paul Ricoeur (*Tiempo y narración*) denomina como «el acto de figurarse que...»<sup>29</sup>, pues San Agustín elabora esta interpretación no a partir algo explícitamente señalado en las Sagradas Escrituras (como sí lo hace en lo relativo al concepto de Ciudad de Dios que encuentra en los Salmos), sino desde su propia exégesis del texto, es decir, desde un análisis propio. Como diría el mismo Ricoeur, «escribir es re-escribir»<sup>30</sup>. Pero también se encuentra presente aquel “gesto de dividir” (utilizando palabras de Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*)<sup>31</sup>: «el corte – dice De Certeau – es pues el postulado de la interpretación (que se construye a partir de un presente) y su objeto (las divisiones organizan las representaciones que deben ser re-interpretadas)»<sup>32</sup>. Evidentemente la división en seis edades se realiza de manera arbitraria, sin siquiera existir correspondencia en el número de generaciones o en el de tiempo de duración entre todos los períodos, pero – como diría Foucault (*Las palabras y las cosas*) – «todo límite no es quizá sino un corte arbitrario en un conjunto indefinidamente móvil»<sup>33</sup>.

Volviendo al principio lineal del tiempo presente en Agustín (y, en general, en toda la filosofía cristiana de la Historia), el obispo de Hipona establece la existencia de un punto de partida ( $\alpha$ ) y uno de meta ( $\Omega$ ). El primero de ellos corresponde a la Creación del Mundo y del Hombre por parte de Dios, y el segundo a la Salvación o Condenación eterna, ‘según corresponda’. En el intervalo existente entre el alfa y el omega, es decir, en la Historia, se desarrolla un drama, tensión o conflicto, que corresponde al de la concretación de nuestra salvación o condenación eterna,

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, *Op. Cit.*, volumen 1, pág. 280.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, volumen 3: *Tiempo narrado*, pág. 907.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, volumen 1, pág. 259.

<sup>31</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, Depto. de Historia, 1993, pág. 17.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pág. 18.

<sup>33</sup> Michel Foucault, *Op. Cit.*, pág. 57.

dependiente – como he señalado – de la pertenencia a una de las dos comunidades de hombres sobre la Tierra. De ahí que ambas ciudades se establezcan tanto terrenales como extraterrenales, pues luego del Juicio Final, ambas comunidades continuarán existiendo, pero una al alero de la misericordia divina y la otra sufriendo eternos castigos por parte de Satán. Pero también dependientes de la voluntad de la Providencia, sin posibilidad de libre albedrío.

Desde esta perspectiva, y basándome en Hayden White (*Metahistoria*), puedo establecer que Agustín de Hipona construye un “relato por la trama” (entendiendo tramado como «la manera en que una secuencia de sucesos organizada en un relato se revela de manera gradual como un relato de cierto tipo particular»<sup>34</sup>) estableciendo un tipo de relato que puede ser identificado como un ‘romance’, caracterizado éste como «un drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe del mundo de la experiencia, su victoria sobre éste y su liberación final de este mundo, [...] drama del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas, y de la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la Caída»<sup>35</sup>. No obstante, debo establecer una leve corrección a lo recién afirmado: el tramado romántico que aparece en la concepción de la Historia en San Agustín no se consume de manera individual, sino de forma colectiva, es decir, no es el triunfo y trascendencia de un hombre, sino de una comunidad extensa, que en el relato agustiniano se identifica con el concepto de Ciudad de Dios. Pero también, aquella salvación no se logra sin la intervención de la Divina Providencia. El concepto de ‘predestinación’ es aquí fundamental.

San Agustín, por tanto, no hace sino “teologizar la Historia”, es decir, ver la Historia desde el punto de vista de la teología cristiana. Como buen cristiano, por otra parte, transformará la Historia de su pueblo (de la Ciudad de Dios) en Historia Universal, como en el pasado lo hicieron los judíos al redactar el libro que el cristianismo conoce como el Antiguo Testamento. La trascendencia en este Mundo, o mejor, la trascendencia al siguiente Mundo, no se logra meramente siendo parte de la humanidad, pero sí perteneciendo al selecto rebaño divino.

*Desde la infausta “caída de Roma” la vida se había vuelto difícil para los cristianos habitantes del septentrión africano. Aurelius Augustinus, en su calidad de obispo de la ciudad de Hipona, sentía en su corazón la responsabilidad de defender al cristianismo – y a los cristianos – de los inmisericordes ataques de paganos, muchos de ellos advenedizos capitalinos que había huido desde Roma hacia África. Cultos y ricos, los recién llegados no reparaban mayormente en responsabilizar*

<sup>34</sup> Hayden White, *Op. Cit.*, pág. 18.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 19.

al cristianismo de males que no acaecieron en un pasado en que el Imperio se encontraba al amparo de una pléyade de dioses, que acusaban a los cristianos de conseguir la supresión de su culto. «Soy consiente de la fuerza que necesito para convencer a los soberbios del gran poder de la humildad»<sup>36</sup> escribió Aurelius Augustinus un buen día del año 413, comenzando lo que más tarde se convertiría en su *Ciudad de Dios* contra los paganos.

Aurelius Augustinus no lo entendía. “En ninguna conflagración pasada vencedor alguno ha perdonado al vencido”, pensaba con frecuencia, “sólo gracias a Jesucristo semejante milagro ha sido posible, la clemencia sólo vino de la fuerza del nombre de Cristo”, arremetía contra sus inquisidores. «Roma – decía a menudo en sus sermones – no habría evitado su ruina conservando sus dioses, sino más digno de fe me parece que éstos habrían perecido mucho antes si Roma no hubiera hecho lo imposible por conservarlos a ellos»<sup>37</sup>.

Con anterioridad me referí a que en el presente texto la *Ciudad de Dios* habría de ser considerada no solamente como una obra de filosofía de la Historia, sino también como una obra historiográfica propiamente tal. El término ‘historia’, a este respecto, debe ser entendido como un concepto que hace referencia a un constructo interpretativo de la realidad. Desde esta personal apreciación, buscaré desmenuzar a la *Ciudad de Dios* con la finalidad de descubrir algunas lógicas existentes que permitirán apreciar – tanto a mí como a cualquier lector – el yo escondido tras la obra de Agustín.

En primer lugar, debo indicar que en la *Ciudad de Dios* existe una fuerte *pretensión de objetividad* referirse a situaciones y hechos acaecidos durante el pasado, principalmente al ocuparse de criticar a Roma. Búsqueda que se manifiesta en la idea de “hacer hablar” a las fuentes, reduciendo a la mínima expresión el lugar ocupado por el autor en su obra. Por ejemplo, al referirse el santo de Hipona a la “Corrupción de Roma antes de que Cristo haya hecho desaparecer el culto a los dioses” (capítulo 19 del libro segundo) señala textual: «Roma (conste que no soy yo el primero en afirmarlo; son sus propios escritores quienes, mucho antes de la venida de Cristo, lo afirman de los cuales hemos aprendido los demás a fuerza de dinero) “se fue transformando, y de la más hermosa República que era, se volvió la más corrompida y viciosa”»<sup>38</sup>. Nótese cómo Agustín, para referirse a la decadencia romana, a sus vicios y corrupción, no sólo cita a escritores que fueron testigos de la transformación, pues éstos serían más objetivos que alguien que habla a cientos de años en el futuro, no sólo cita a escritores propiamente ‘romanos’, es decir, pertenecientes a una

<sup>36</sup> Paul Ricoeur, *Op. Cit.* (1ª parte), pág. 4. Libro I, prólogo.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 10. Libro I, capítulo 3.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 115. Libro II, capítulo 19. Comillas en el original. La expresión “a fuerza de dinero” hace referencia al pago de los estudiantes romanos a sus profesores.

cultura determinada, pero también a un espacio físico específico (no escriben a cientos de kilómetros de la capital imperial, como lo haría alguien desde Hipona), sino que además señala – también en una pretensión de objetividad – que han escrito antes de la venida del Hijo de Dios (*ante Christi adventum*, señala el texto latino de la obra), por lo que estos autores – a quienes San Agustín recurre – no podrían en absoluto ser calificados de ‘cristianos’. Georges Duby (*Diálogos sobre la historia*), señala al respecto de la búsqueda de objetividad del historiador su completo convencimiento «de la inevitable subjetividad del discurso histórico»<sup>39</sup>. En San Agustín, sin embargo, me es posible reconocer una búsqueda de objetividad. Otro ejemplo de lo que señalo, lo podemos encontrar en el capítulo 17 del libro tercero, en donde se dispone a narrar los “males que afligieron a la República romana en sus comienzos, sin que recibiera ninguna ayuda de los dioses adorados por ella”. Para aquel fin, cita a Salustio y posteriormente nos aclara: «Es Salustio quien con breves trazos nos dibuja el panorama de esta época: lo desdichada que fue aquella República tan prolongada a través de los años hasta la segunda guerra Púnica»<sup>40</sup>. No es Agustín – para sí mismo – quien habla de la Historia de Roma, sino un historiador romano, epistemológicamente para el santo aquello constituye una diferencia de la mayor importancia. Y pocos renglones más abajo, el obispo de Hipona, hablando por sí mismo, señala a propósito de los lectores romanos: «No quisiera que los hombres de bien y sensatos romanos se indispusieran por lo que estoy diciendo. Aunque, bien mirado, no veo por qué haya que pedírselo ni advertírselo siquiera: estoy totalmente seguro de que no se indispondrán en absoluto. En realidad, no digo cosas más duras ni con más dureza que sus propios escritores. Claro que me considero muy por debajo de ellos en estilo y tiempo para dedicarme a ello»<sup>41</sup>. Estas palabras de Agustín, han de considerarse en extremo decidoras al respecto del punto del que aquí me ocupo. Primero se auto-convence de que sus palabras no tienen por qué molestar al lector romano. Además, considera que no ha dicho más de lo que los propios romanos han dicho de sí mismos, y no cita a cualquier romano que se ha referido a la Historia de su patria, sino a uno – como Salustio – que Agustín considera muy por encima de él incluso en el oficio de historiador. Una vez más la idea de evitar la subjetividad del autor por medio de la técnica de “hacer hablar a las fuentes”, similar – sólo similar, advierto – al positivismo decimonónico. Como diría Georges Duby (*Diálogos sobre la historia*), «la diferencia entre el novelista y el historiador es que éste está obligado a tener en cuenta cierto número de cosas que se le imponen;

<sup>39</sup> Georges Duby, *Op. Cit.*, pág. 43. Comillas en el original.

<sup>40</sup> Paul Ricoeur, *Op. Cit.* (1ª parte), pág. 184. Libro III, capítulo 17.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

que está determinado por una necesidad de “veracidad”, por así decirlo, más que, quizá, de “realidad”»<sup>42</sup>.

Pero Agustín no es propiamente un positivista, pues su *Ciudad de Dios contra los paganos*, posee lógicas discursivas que, más allá de esta búsqueda de objetividad, lo distancian de ese tipo de historiografía. Recurriendo a Roland Barthes (*El discurso de la historia*) podemos identificar en la obra de San Agustín la presencia de un tú, es decir, de signos de destinación<sup>43</sup>. Al principio del texto, Agustín intenta dialogar con su “querido Marcelino”, amigo del santo de Hipona. También lo hace al hablar propiamente de Historia, como he mostrado recién, al interpelar al lector romano. El yo tampoco se ausenta, si bien se recurre a técnicas retóricas (uso del discurso dirigido a causar un efecto en el receptor) para validar las apreciaciones personales, como es el hecho de encontrar el respaldo a su visión de Roma en autores romanos contemporáneos a los hechos, es decir, «el enunciante anula su persona pasional pero la sustituye por otra persona, la persona objetiva»<sup>44</sup>.

¿Cuáles son las fuentes principales a las que recurre San Agustín a la hora de escribir historia? Sin lugar a dudas la fuente principal son las Sagradas Escrituras. Aquello se deriva en el pensamiento agustiniano del hecho de que el único testigo auténtico del mundo visible, el de los hombres, es Dios, quien revela su creación al hombre por medio de los profetas, los apóstoles y de su Palabra misma. Pero también responde al hecho de que hasta por lo menos el siglo XVI la verdad es buscada principalmente en base a la ‘legibilidad’, por medio de la exégesis y la hermenéutica. Es por esto, que para fundamentar sus afirmaciones, Agustín recurre a las Sagradas Escrituras, cuya verdad está demostrada por el hecho del cumplimiento de sus predicciones. A este respecto señala Agustín: «Dios, hablando por los profetas primero, luego por sí mismo, y después por los apóstoles, es el autor de la Escritura llamada canónica, que posee la autoridad más eminente. En ella [la Escritura] tenemos nosotros la fe sobre las cosas que no debemos ignorar, y que nosotros mismos no seríamos capaces de conocer»<sup>45</sup>. Pero de esta apreciación no se desprende, creo particularmente, que el santo de Hipona considere que la única forma de conocimiento del pasado sea posible por medio de las Escrituras, sino que sitúa a estas en la cima de las posibilidades o vías de acceso por las cuales el hombre puede llegar a lo ‘real’. Y continúa así: «Cierto que somos testigos de nuestra posibilidad de conocer lo que está al alcance de nuestros sentidos interiores y exteriores (que por

<sup>42</sup> Georges Duby, *Op. Cit.*, págs. 40 y 41.

<sup>43</sup> Roland Barthes, *El discurso de la historia*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1970, pág. 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*, págs. 41 y 42.

<sup>45</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (1ª parte), p. 686. Libro XI, capítulo 3.

eso llamamos presentes a estas realidades, ya que decimos están ante los sentidos, como está ante los ojos lo que está al alcance de los mismos).

En cambio, sobre lo que está lejos de nuestros sentidos, como no podemos conocerlo por nuestro testimonio, buscamos otros testigos y les damos créditos, porque creemos que no está o no ha estado alejado de sus sentidos»<sup>46</sup>. Sin duda que la fe en Dios llevaría inexorablemente al creyente a valorar infinitamente más la palabra contenida en las Escrituras (en tanto que esta ha sido pronunciada por iluminación divina, en el caso de los profetas y apóstoles, o es la misma palabra de Dios, o bien, de su Hijo) por sobre cualquier tipo de creación discursiva de origen humano. Aunque San Agustín no lo señale de manera explícita, tiendo a pensar que la razón para no revestir a las Escrituras con la calidad de ser la única fuente del conocimiento del pasado, es precisamente la comprensión de que los hechos pasados contenidos en las Escrituras constituyen sólo una parte de la Historia. Conocer la Historia de Roma o de otros pueblos, por ende, sólo es posible por medio de sus historiadores, por mucho que en sus relatos un cristiano no crea con la fe en la cree lo contenido en el libro de Dios.

Desde otro punto de vista, la de Agustín de Hipona, tiende a ser una historiografía centrada en grandes hombres y en grandes acontecimientos. No sólo los contenidos en las Escrituras, sino los enunciados por historiadores romanos y los vividos por el propio Agustín. Sin embargo, de mi parte, aquella es una mera observación sin ánimos de reproche. ¿Cómo criticar a un hombre que escribe desde siglo V, sin el apoyo vital de las demás ciencias sociales con las que contaría hoy en día un moderno historiador? Por otra parte, desde un punto de vista filosófico, al abordar el completo devenir de la Historia humana, desde el alfa hasta el omega, la *Ciudad de Dios* también puede ser reconocida como una obra que opera a los niveles que en el siglo XX serán conocidos como de Larga Duración.

*Al llegar a Tagaste, Aurelius Augustinus procedió a vender todos los bienes que poseía. Aquellos que había compartido con la madre que antes de que ambos partieran hacia África, había partido hacia el amparo del Señor. Tomó el dinero y, sin saber qué hacer con él, lo entregó a los pobres de la localidad. “¿Qué hacer ahora?” La vida monacal que desde entonces, y por varios años llevó junto con varios compañeros, no logró satisfacerlo plenamente. Se dirigió, pues, a Hipona, para asistir al obispo Valerio. Lo aceptó, pero no fácilmente. Los cambios no le gustaban a Aurelius Augustinus. Y no le gustarían nunca, incluso al momento de ser ordenado obispo de dicha ciudad. Fue duro, dejar el monasterio de laicos y trasladarse a la casa del obispo. “¿Qué hacer ahora?”, se*

---

<sup>46</sup> *Ibidem.*

*preguntó como siempre. De seguro algo se le ocurriría. Y así fue. Transformó entonces la casa del obispo, su casa, en un monasterio de clérigos. A pesar de todo, el nuevo cargo le permitiría ocuparse de la reflexión, pero nunca – recordando las palabras que aquel niño le dijera frente al mar – intentado comprender en su pequeña mente el misterio de Dios.*

La historia cristiana es en sí ‘apocalíptica’, pues presupone la existencia de un final (no así la creencia en infinitos ciclos propia de la antigüedad greco-romana), o más bien, la idea del inexorable advenimiento del fin. El fin en sí mismo no necesariamente está revestido de una carga negativa, pues bien puede significar el comienzo de la vida eterna.

Situando a San Agustín en su contexto, debo traer nuevamente a la memoria que el autor de la *Ciudad de Dios* escribe en una época convulsionada por las invasiones bárbaras al Imperio. Una de las características de la historiografía cristiana es que cada nueva situación acarrea una ‘reescritura’ de la Historia. Hay una constante lectura de signos que – en conjunción con las profecías contenidas en el Antiguo y Nuevo Testamento – nos permitirían aventurarnos en el conocimiento de los fines últimos (escatología). La historia – es necesario señalarlo – constituye un relato cultural, y no uno objetivo de la realidad (pretensión de positividad<sup>47</sup>). Está inexorablemente ligada con el o los sujetos que las escriben, así como con el lugar y tiempo desde los que estos producen.

A diferencia de otras interpretaciones cristianas (anteriores y posteriores), la de San Agustín de Hipona no puede ser calificada de ‘milenerista’, es decir, no comparte la creencia en lo que Le Goff (*El orden de la memoria*) define como un «tiempo intermedio en el que los justos reinarán sobre la tierra renovada [...] antes de ascender al cielo, mientras los impíos son castigados»<sup>48</sup>, e incluso la califica esta idea de «ridículas fábulas»<sup>49</sup>. A este respecto, San Agustín señala que el pasaje del *Apocalipsis* de San Juan que dice: «Vi también descender del cielo a un ángel que tenía la llave del abismo, y una gran cadena en su mano. Y agarró al dragón, a aquella serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo encadenó por mil años»<sup>50</sup>, debe ser interpretado sólo de dos maneras posibles: «o bien que todo está teniendo lugar en los últimos mil años, a saber, en el milenio sexto, como si fuera el día sexto, cuyos últimos períodos están trascurriendo ahora; vendría luego un sábado sin atardecer, el descanso de los santos, que no tendrá fin. [...] La otra modalidad – la más

<sup>47</sup> Michel Foucault, *Op. Cit.*

<sup>48</sup> Jacques Le Goff, *Op. Cit.*, pág. 66.

<sup>49</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (2ª parte), pág. 652.

<sup>50</sup> San Juan, *Apocalipsis*, capítulo 20, versículos 1 y 2.

probable – de interpretar los mil años sería tomar esta cifra por los años totales de este mundo, citando con un número perfecto la plenitud del tiempo. [...] Nunca se entenderán mejor que en tal sentido las palabras del salmo: *Se acuerda de la alianza eternamente, de la palabra dada por mil generaciones*, es decir, por todas»<sup>51</sup>.

Marchando más allá de estas consideraciones, ¿cuál será el destino de la humanidad? ¿De los habitantes de las dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrena? De manera simple, puedo decir que, luego del Juicio Final, a los primeros les espera la vida eterna y a los segundos un estado tan tormentoso que ni siquiera se podría homologar con la muerte, sino más bien se trata de un suplicio eterno<sup>52</sup>. Los habitantes de la ciudad impía, no disfrutarán de la paz final, reservada sólo a la comunidad cristiana<sup>53</sup>. A los habitantes de la Ciudad Terrena, dice el Santo de Hipona, «les aguarda una eterna desgracia, también llamada muerte segunda, porque allí ni se puede decir que el alma esté viva – separada, como está, de la vida de Dios –, ni se puede decir que lo esté el cuerpo, atenazado por eternos tormentos. He aquí por qué esta segunda muerte será más atroz que la primera, puesto que no podrá terminar con la muerte»<sup>54</sup>. Sigue aquí Agustín el *Apocalipsis* de San Juan (capítulo 20, versículos 7 al 10) ¿Y los primeros, los pertenecientes al rebaño divino? En este punto, como en el anterior, San Agustín se basa al pie de la letra en el *Apocalipsis* y sigue a San Juan. Un *caelo novo et terra nova* espera a la comunidad de la *Ciudad de Dios* (el *Apocalipsis* señala: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva. Porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron»<sup>55</sup>), «es decir, el mundo, ya nuevo y más excelente, se acomodará a los hombres, renovados incluso en su carne de una manera más excelente también»<sup>56</sup>. Una ciudad santa, una “Nueva Jerusalén”, una “Jerusalén Celeste” será habitada por Dios y los hombres<sup>57</sup>.

Este es el final de lo que más atrás – y siguiendo a Hayden White (*Metahistoria*) – he calificado como romance colectivo presente en la *Ciudad de Dios* de San Agustín de Hipona. El único final posible dentro de la concepción filosófica cristiana de la Historia se consuma en la salvación del pueblo de Dios. Por ende, este fin significa también el principio. Aunque desde otro punto de vista, fin y principio constituirían dos hechos absolutamente diferentes y no debiéramos

<sup>51</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (2ª parte), págs. 654, 655 y 656. Cursivas en el original.

<sup>52</sup> San Juan, *Apocalipsis*, capítulo 20, versículo 10.

<sup>53</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (2ª parte), pág. 626. Libro XIX, capítulo 26.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 630. Libro XIX, capítulo 28.

<sup>55</sup> San Juan, *Apocalipsis*, capítulo 21, versículo 1.

<sup>56</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (2ª parte), págs. 687 y 688. Libro XX, capítulo 17.

<sup>57</sup> *Ibid.*, págs. 687 a 691. Libro XX, capítulos 16 y 17.

concebirlos como uno solo. ¿Por qué? Porque si «al principio creo Dios el cielo y la tierra»<sup>58</sup>, desde la lógica agustiniana, en el momento de la Creación Dios también ha creado el tiempo. Es decir, al principio Dios creó el principio, o mejor, Dios creó el principio al principio. Antes de seguir mareando al lector con semejantes trabalenguas, recurro a otra magnífica obra de Agustín de Hipona, sus *Confesiones*, y a un pasaje en el que el santo pregunta retóricamente a Dios: «Y si antes del cielo y de la tierra no había tiempo, ¿a qué viene preguntar qué hacías [Dios] entonces? Pues no había *entonces*, donde no existía el tiempo»<sup>59</sup>. ¡Enorme parecido con los postulados de la moderna astrofísica, tiempo y espacio inseparables, creados ambos en el instante mismo del Big Bang! Pues bien, desde este punto de vista, tiendo a creer que los tiempos de ambas creaciones son entidades distintas. Es decir, la creación de la Nueva Jerusalén no debería ser entendida como el final del antiguo mundo, ni viceversa. Ambos, en mi opinión, deben ser comprendidos por los lectores, siempre sumidos en la visión agustiniana del tiempo e intentado comprender a este hombre del siglo V, episodios que no pueden ser relacionados, pues corresponden a tiempos creados de manera independiente. Así, el fin del mundo es sólo el fin del mundo y del ‘tiempo’, y por ende, no el comienzo de una nueva era. Si bien en la *Ciudad de Dios* esta interpretación ni siquiera aparece esbozada (más a mí me ha parecido de lo más interesante su exposición, espero al lector también), creo posible que San Agustín haya concebido esta idea, pues su obra *Confesiones*, fue finalizada en el año 400, trece antes de que comenzara la redacción de la obra a la que he dedicado el presente texto.

Terminar un texto representa, para el escritor, un desafío de las mismas proporciones que el comenzar una obra. A menudo se le exige, a quien escribe, la tarea de sintetizar en unas pocas líneas todo lo dicho con anterioridad. Aquello, presuponiendo la idea de que esto es factible. Implica, además, que al resumir no se debe perder la esencia del texto, aún cuando éste sea notoriamente mutilado. Pero, ¿es en verdad aquello posible? ¿Puede mantenerse la esencia, a pesar de la mutilación? Creo que no. O por lo menos, no completamente. Por ello, cualquier intención de mi parte de reducir a un par de líneas el sentido completo del presente trabajo será desestimada por considerarla una empresa infructífera.

Sin embargo, aprovecharé el cierre de este texto para reflexionar brevemente en torno a una idea surgida de la lectura de la *Ciudad de Dios*. A pesar de que algunas de las modernas ideologías

---

<sup>58</sup> *Génesis*, capítulo 1, versículo 1.

<sup>59</sup> San Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pág. 305. Cursivas en el original.

han calificado al cristianismo – y a las religiones en general – como ‘alienador’, desde el punto de vista del pensamiento agustiniano este reproche no es válido. La idea de una Ciudad de Dios *peregrina* en una Ciudad Terrena, es inherente – como lo he antes señalado – a la participación de los ciudadanos de la primera en las “cosas públicas” de la segunda. El cristiano no debe, en este sentido, restarse (o alienarse) de la participación en la vida social y política de su ciudad, sino que, por el contrario, es exhortado a una activa participación en el mejoramiento relativo (pues la felicidad completa sólo es alcanzada al amparo del Señor y su Hijo) de la comunidad mundana en la que habita, y a la que ciertamente pertenece. No se le exige, al creyente, un abandono del mundo secular y su concentración en la espiritualidad (y por ende, el restarse de la participación en las cosas de la república), como por ejemplo lo haría la Iglesia Católica, luego de la pérdida de sus posesiones temporales peninsulares, en el siglo diecinueve. No. En San Agustín, muy por el contrario, creo distinguir una defensa de la participación ciudadana en las cosas temporales, sin que esto resulte ser en absoluto un atentado en contra de las lógicas religiosas de la comunidad, espiritual, en la que participa o pertenece.

*Era 28 de agosto de 430. Hacía ya exactamente veinte años, la entrega de una epístola – que contenía penosas nuevas acerca del sitio y saqueo de Roma por parte del visigodo Alarico – le había despertado pocas horas después del amanecer. Como aquella mañana, Aurelius Augustinus pensó en Dios. Y se dijo a sí mismo las palabras que cierran su Ciudad de Dios: «He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro fin puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?»<sup>60</sup>. Pero si aquella de 410 cambiaría para siempre la vida de este hombre, ésta le pondría fin.*

<sup>60</sup> San Agustín de Hipona, *Op. Cit.* (2ª parte), pág. 958. Libro XXII, capítulo 30.

## Bibliografía

Agustín, Santo de Hipona, *La Ciudad de Dios* (volúmenes XVI y XVII, primera y segunda parte, respectivamente de la obra, pertenecientes a la colección “Obras de San Agustín”), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977-1978 (Edición bilingüe traducida del texto latino original de los Benedictinos de San Mauro por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero).

Agustín, Santo de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 2001.

Barthes, Roland, *El discurso de la historia*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1970.

Certeau, Michel de, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993.

Duby, Georges, *Diálogo sobre la Historia, Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza, 1988 (Primera edición en francés de 1980).

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968 (Primera edición en francés de 1968).

Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991 (Primera edición en italiano de 1977).

Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración, volumen 1: Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 2003.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración, volumen 3: Tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 2003.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.