

EL DESARROLLO DE LA PLENITUD INTRAHISTÓRICA EN SAN AGUSTÍN

STEFANO ABBATE

Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona

RESUMEN: La importancia de la aportación de Agustín de Hipona acerca del estudio del fin de la historia y de la escatología es indiscutible. En este artículo se pretende reconstruir la evolución del pensamiento agustiniano desde una posición favorable a una plenitud intrahistórica de carácter eclesial —contenida particularmente en los «Sermones»— y el desarrollo de la «Ciudad de Dios» así como las razones de dicha evolución. El cambio de esta perspectiva se produce a través de una nueva exégesis del cap. XX del Apocalipsis donde Agustín parece negar dicha posibilidad.

PALABRAS CLAVES: plenitud intrahistórica; escatología; Agustín de Hipona; Ciudad de Dios; milenarismo; Apocalipsis.

The development of intrahistorical fulfilment in Saint Augustine

ABSTRACT: The importance of the contribution of Augustine of Hippo on the study about the end of history and eschatology is indisputable. This article intends to retrace the evolution of Augustinian thought from a favorable position about an intrahistorical fullness of ecclesial character —particularly contained in the «Sermons»— and the development contained in the «City of God» as well as the reasons for this evolution. This change of perspective occurs through a new exegesis of the twentieth chapter of the Apocalypse where Augustine seems to deny this possibility.

KEY WORDS: Intrahistorical fulfilment; Eschatology; Augustine of Hippo; City of God; Millenarism; Apocalipsis.

Como es bien sabido, la posición de Agustín acerca del fin de la historia ha sido la más comúnmente aceptada a lo largo de los *siglos cristianos*, por lo menos hasta el siglo XII cuando los movimientos espiritualistas dinamitaron el sistema agustiniano a base de simbología y profetismo. La interpretación del curso de la historia de Agustín quedó plasmada esencialmente en la *Ciudad de Dios* y puso fin, por lo menos aparentemente, a la variedad doctrinal que había caracterizado los primeros siglos de cristianismo, que también había conocido momentos de extremada tensión escatológica por un reino que parecía llegar inmediatamente y una espera más o menos paciente además de desviaciones claramente judaizantes o gnósticas¹.

Al tratar la cuestión del fin de la historia en el pensamiento de Agustín, se debe subrayar un hecho que pocas veces ha recibido la debida importancia. Nos referimos al desarrollo de la doctrina agustiniana desde una interpretación

¹ Las desviaciones ebionitas y gnósticas en relación a la cuestión escatológica y la cuestión de la esperanza intrahistórica en los primeros siglos del cristianismo han sido tratadas en nuestro trabajo de doctorado, del cual este artículo se nutre. En particular nos referimos al primer capítulo: «El problema escatológico en los primeros siglos». Cf. S. ABBATE, *La secularización de la esperanza cristiana. Estudio sobre el mesianismo moderno*, Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona, 2014, pp. 21-118.

de la historia que admite un cierto milenarismo hasta una concepción histórica que parece alejar toda posibilidad de plenitud en el tiempo presente. Este desarrollo se vislumbra claramente cuando comparamos, también en un sentido cronológico (por lo menos en lo que concierne a los textos que comentaremos) el contenido de los *Sermones* y de la *Ciudad de Dios*.

La importancia de la escatología para Agustín es patente, hasta tal punto que a su juicio no se puede considerar verdaderamente cristiano quien no ha puesto su mirada en la plenitud de los tiempos venideros. En uno de sus primeros sermones, hay una frase muy apasionada sobre este aspecto: «y en eso no me he detenido en exhortaros a que lo hagáis y lo hagáis por la esperanza futura. Pues quien no piensa en el siglo futuro, y no se hizo cristiano esperando recibir al fin lo que Dios prometió, todavía no es cristiano»².

Ofrecer al pueblo cristiano una esperanza fundamentada en la Escritura, conforme a la tradición de los padres de la Iglesia y a la ortodoxia de la fe, representó una prioridad para Agustín. El gran problema al cual se tenía que dar una respuesta era el orden temporal de las promesas mesiánicas y su inserción en el ciclo histórico y extra-histórico. Además, se necesitaba una interpretación alegórica del Apocalipsis que pudiese fundamentar una escatología y una eclesiología lo suficientemente sólidas como para confrontarse con posiciones que defendían un milenarismo craso o gnosis encubiertas. Justamente en esta dicotomía entre posiciones milenaristas y amilenaristas, se desarrolla a lo largo de su vida el pensamiento de Agustín. Siguiendo este mismo orden, podemos distinguir finalmente dos etapas en la escatología agustiniana. La primera etapa coincide principalmente con los *Sermones* y la segunda, más articulada, con *La ciudad de Dios*.

1. EL MILENARISMO DE LA PRIMERA ETAPA AGUSTINIANA

En la primera etapa, Agustín sostuvo una posición escatológica de carácter milenarista. Aquí la reflexión agustiniana comienza con el reconocimiento del mundo presente como si se encontrara en un estado de vejez, de enfermedad, cerca del fin de sus días. Un mundo caduco y pasajero que revela con su contingencia la radical temporalidad del mismo a la espera de la redención. La violencia endémica y la opresión generalizada son fruto de su próximo derrumbe:

¿Te admiras de que perece el mundo? Admírate de la vejez del mundo. Es como un hombre: nace, crece, envejece. Múltiples son los achaques de la vejez: catarros, flemas, pitañas, angustia y fatigas. Todo eso hay. Envejece el hombre y se llena de achaques; envejece el mundo y se llena de tribulaciones³.

² AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, 9.4, en *Obras completas*, vol. VII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981, p. 150.

³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, 81.8, en *Obras completas*, vol. X, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, p. 463.

La decadencia del mundo presente se debe a que se están acabando sus días. En la senectud del mundo vino a visitarlo su Redentor que ha prometido su rejuvenecimiento. Del mismo modo que Abraham tuvo a su hijo en edad muy avanzada, así Dios envió a su Hijo en los últimos tiempos del mundo para hacer todas las cosas nuevas.

Era de necesidad que abundasen las fatigas; vino él a consolarte en medio de ellas y a prometerte el descanso sempiterno. No te adhieras a este mundo envejecido y anhela rejuvenecer en Cristo, que te dice: «El mundo perece, el mundo envejece, el mundo decae y se agota con la fatiga de la senectud. No temas; tu juventud se renovará como la del águila»⁴.

Agustín consiguió plasmar la idea de una próxima renovación del mundo siguiendo el esquema de la creación del mundo del Génesis. Sobre todo, en el Sermón 256, encontramos una explicación exhaustiva de los últimos días del mundo, considerando el sexto día como el tiempo actual, y prefigurando el séptimo y el octavo en el porvenir. Agustín exhorta a los cristianos a vivir para los días que vendrán donde el hombre compartirá la vida dichosa con los ángeles y donde finalmente no habrá más huella del mal que corrompe este mundo hasta su disolución:

Toda vuestra mirada (...) vaya dirigida a aquella vida que hemos de tener en común con los ángeles, donde el descanso será eterno, eterna la alegría; inagotable la felicidad; donde no habrá desorden, ni tristeza, ni muerte⁵.

Se introduce así la idea de que en una etapa futura a la cual los cristianos están llamados en la esperanza, desaparecerá todo rasgo de maldad que envejece el mundo. Parece sugerir que el momento en el cual este octavo día se manifestará en toda su gloria llegará cuando la comunidad de los fieles cristianos alcanzará su número predestinado desde el inicio por Dios. Cuando se alcanzará el número de los elegidos entonces la plenitud podrá empezar. Puede ser esto el significado de las palabras: «creamos conjuntamente, y lo veremos al mismo tiempo»⁶, como a significar por un lado la naturaleza social del nuevo reino, donde se mantienen los vínculos humanos ya trasfigurados, y por el otro el alcance del número de los predestinados a formar parte de esta vida que se experimenta desde ahora a través de la fe. Esta nueva vida que coincide con el octavo día, símbolo de plenitud y felicidad, sigue al séptimo día que es «el descanso futuro de los santos en esta tierra»⁷. Este pasaje es de los más importantes para entender el cambio que se ha producido en Agustín acerca de una esperanza intrahistórica de plenitud.

El séptimo día, según Agustín, sigue al sexto que corresponde a la edad actual, caracterizada por la lucha entre las dos ciudades, y anuncia un periodo de tiempo que seguirá en el *tiempo* a esta edad de sacrificios y sufrimientos. Es

⁴ *Ibid.*, p. 464.

⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, 259.1, en *Obras completas*, vol. XXIV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, p. 604.

⁶ *Ibid.*, p. 605.

⁷ *Ibid.*, 259.2.

en el *tiempo*, en este *saeculum* que Agustín parece esperar una purificación de la Iglesia de aquellos que no son predestinados a formar parte de ella. De esta forma, la capacidad del mal de influir a través de los hombres sobre su esplendor como cuerpo místico de Cristo, se verá enormemente reducida, al punto de hacer pensar a una purificación muy cercana a aquella que la Iglesia espera en su consumación final:

Como dice la Escritura, Dios reinará con sus santos en la tierra, y tendrá aquí una Iglesia de la que no formará parte malo alguno, aislada y purificada de todo contagio de maldad. (...) La Iglesia aparecerá aquí, ante todo, envuelta en gran resplandor, honor y justicia. No será posible allí el engaño, la mentira ni el que un lobo se oculte bajo la piel de oveja. Pues, como está escrito, *vendrá el Señor, e iluminará lo oculto de las tinieblas y manifestará los pensamientos del corazón, y entonces cada uno recibirá la alabanza de parte de Dios*. Allí no estarán, pues, los malvados; ya habrán sido separados⁸.

Nos parece un pasaje extremadamente importante. Agustín no está simplemente anunciando una etapa de la historia en la cual se tendrá un mayor bienestar espiritual o un incremento de la fe. Anuncia efectivamente una gran etapa de esplendor de la Iglesia, donde el reinado de los santos que se prefigura se distingue por una separación, sin lugar a dudas, de lo bueno y de lo malo. Es decir, una separación de la Iglesia de toda fuerza que atente contra su esplendor y perjudique su misión. Se puede decir que en ese momento el mal ha sido juzgado y que ya no puede dañar a los elegidos del Padre. Aquello que en el tiempo presente constituye la esencia del camino de las dos ciudades, entremezcladas y forzadas a vivir juntas, en la séptima etapa no tendrá razón de ser, porque ya se habrá producido un juicio divino que pondrá de manifiesto a qué ciudad pertenece cada persona. La ocultación del mal como engaño que se presenta bajo razón de bien será finalmente zanjada. Este rasgo de la séptima etapa debe ser necesariamente fruto del juicio final que hace manifiestos los «pensamientos del corazón». Es entonces una etapa sucesiva a un acontecimiento dramático que marca el comienzo de una nueva etapa. Ahora bien, este acontecimiento solo puede tener su origen en Dios dentro del plan divino de consumación de la Iglesia y de su relativo esplendor. A esto se refiere el reinado de los santos con Cristo, que no tiene valencia política pero sí una forma social, ya que se inserta en el tiempo, en el medio de la sociedad hasta entonces conocida y aún no trasfigurada. La evidencia de este asunto se puede comprobar un poco más adelante en el mismo sermón, cuando se afirma la necesidad de que este juicio ocurra en el mismo tiempo y lugar donde se han producido los acontecimientos que deben ser juzgados. La metáfora de la siembra del trigo resultó adecuada y con un fuerte trasfondo evangélico a los ojos de Agustín:

Como al trigo, se lo limpia en el mismo lugar en que ha sido trillado, y el lugar en que los granos sufrieron la trilla para ser separados de la paja se embellece con la hermosura del muelo ya limpio. En efecto, después de la

⁸ *Ibid.*

limpia vemos en la era por un lado la parva de paja y por otro el muelo de trigo. (...) En la era, el trigo aparece ya separado de la paja, y después de tantas fatigas causa satisfacción la vista de aquel montón escondido antes en la paja e invisible mientras duraba la trilla; después es llevado al granero, donde se conserva oculto. Lo mismo sucede en este mundo; veis cómo se trilla en esta era; pero la paja está tan unida al trigo que es difícil distinguirlo, porque aún no se ha aventado. De la misma manera, después de la aventación del día del juicio aparecerá el muelo de los santos, resplandeciente por su dignidad, poderoso en méritos, teniendo ante sus ojos la misericordia de su liberador. Tal será el séptimo día⁹.

En esta etapa de su reflexión escatológica, Agustín considera el juicio final como una etapa más en la historia del mundo, la cual dejará manifiesto la pertenencia de los hombres entre los buenos o los malvados. Esta separación fruto del juicio final llevará a la historia al sábado esperado, al descanso en la tierra de los santos que ya no sufrirán las tentaciones del mal. Si se puede decir que es verdad que en la mentalidad de Agustín el juicio de Dios se produce también en la sexta etapa a través de su providencia misteriosa, también se nota que en la séptima etapa se realiza un cambio de intensidad de este juicio que finalmente dejará separado los buenos de los malvados. Es el momento previo al reinado de los santos, sin el cual no hay posibilidad de cambio de etapa.

Otra razón revela la necesidad de que la etapa del juicio y su posterior reinado de los santos se produzca en el *saeculum*: la satisfacción de Dios. La misma providencia de Dios, creador del mundo, ha dispuesto en este mundo envejecido y plagado de los males que lo devoran, una etapa en la cual el designio de Dios se haga manifiesto y se disipen las nubes que caracterizan el tiempo presente, donde persiste la imposibilidad de conocer verdaderamente los deseos escondidos del corazón de los hombres. El regocijo de Dios de ver finalmente a sus elegidos al reparo de las tentaciones es un signo de una nueva etapa separada de la sexta, pero contigua a esta. «Tantas fatigas» dice Agustín, ha significado a los ojos de Dios ver a su pueblo sufrir en medio de las hostilidades del mal y esta séptima etapa es la ordenación de los designios de Dios en la sociedad actual a través de sus santos.

Agustín tiene un cuidado particular en no utilizar la dicción de los «mil años» contenida en el Apocalipsis, probablemente para separar su posición de aquellos que venían comúnmente denominados «milenaristas» o «quiliastas», que ya en aquel entonces con sus posiciones irracionales y absurdas acerca de un reinado de los santos de estilo material y sensual provocaban la desaprobación de Agustín. El carácter marcadamente espiritual se puede apreciar en todo momento en esta primera etapa de la escatología de Agustín. A pesar de no utilizar el término «mil años» parece evidente que Agustín tiene muy presente el pasaje de San Juan referente a esta etapa. Esto resulta manifiesto desde el momento en el cual Agustín utiliza la división de las etapas del mundo según el esquema del Génesis:

⁹ *Ibid.*, pp. 605-606.

El día primero, por así decir, de todo este mundo es el tiempo que va desde Adán hasta Noé; el segundo, desde Noé hasta Abrahán; el tercero, desde Abrahán hasta David; el cuarto, desde David hasta la trasmigración a Babilonia; el quinto, desde la transmigración hasta la llegada de Nuestro Señor Jesucristo. Desde la llegada del Señor, por tanto, está en curso el día sexto; en el día sexto vivimos. Por eso, como el hombre fue creado en el sexto día a imagen de Dios, según el Génesis, así también en este tiempo, cual sexto día de todo el siglo, somos renovados en el bautismo para recibir la imagen de nuestro Creador. Mas, una vez que haya pasado este sexto día, después de aquella aventación vendrá el descanso, y guardarán el sábado los santos y justos de Dios¹⁰.

Con toda seguridad, Agustín tenía presente aquella carta de Pedro que afirmaba: «ante el Señor un día es como mil años y, *mil años, como un día*»¹¹. La falta explícita de referencia al milenio, por lo menos en esta primera etapa agustiniana, se debe atribuir a aquellas desviaciones que él aborrecía. Pero resulta evidente que esta referencia, aunque oculta, estaba en la mente de Agustín. Más todavía considerando que hizo propio el esquema del Génesis de los siete días de la creación y el último día de descanso, como esquema de la historia y de su consumación.

La cuestión del séptimo día es también abordado en otro texto que pertenece a esta primera etapa y que es la *Replica a Adimanto*. El pasaje en cuestión se encuentra insertado en la polémica con los judíos acerca de la observancia del sábado y de la falta de comprensión por parte de aquellos. Los cristianos, en cambio, «cesan de observar carnalmente el sábado no porque lo hayan repudiado, sino porque lo han comprendido»¹². Este sábado es representado alegóricamente por el descanso sabático de la séptima edad. De estas palabras se puede deducir también la resolución que toma Agustín acerca de la interpretación espiritual de esta etapa, oponiéndose al mismo tiempo a aquellos que la interpretaban carnalmente asemejándose a los judíos que observaban el sábado sin entender su verdadero significado. El sábado de la creación que los judíos parecían respetar extrañándose de toda actividad en el «Sabbath» se conformaba simplemente a la letra sin penetrar en el espíritu de esa palabra, que los cristianos han alcanzado:

Mas como aquel descanso de Dios es mencionado tras la creación del mundo, de idéntica manera conseguiremos el descanso que se nos promete después de las obras que hemos de realizar en este mundo, si fueren hechas conforme a la justicia, es decir, en la séptima y última etapa del mundo. Hablar de ella exigiría mucho tiempo. Así pues, el Señor no anula la Escritura del Antiguo Testamento, pero obliga a entenderla. No disolvió el sábado en modo que perezca lo significado por él, sino que más bien lo abre para que se revele lo que estaba oculto¹³.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 606-607.

¹¹ 2 Pe 3:8.

¹² AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Adimantum manichaei discipulum*, 2.2, en *Obras completas*, vol. XXX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986 p. 285.

¹³ *Ibid.*, pp. 285-286.

El tiempo sabático que Agustín espera en la última etapa intrahistórica es un tiempo donde las obras se conforman a la justicia y a la verdad, que primeramente es la adoración del hombre hacia su Creador. Es el tiempo donde finalmente se desvelan y encuentran su cumplimiento los misterios encerrados en el Antiguo Testamento, en sus prescripciones y leyes. El sábado de los judíos, donde está prohibida toda actividad laboral, es imagen del descanso que los santos tendrán en esta tierra después del juicio final en el cual la Iglesia estará a salvo de las tentaciones, purificada de toda mancha y donde su principal ocupación será la alabanza a Dios sin las acechanzas del mal.

Para entender mejor el tipo de reinado al cual los santos serán llamados con su redentor al final de este *saeculum* puede ser útil la segunda parte del sermón arriba mencionado. No es casualidad que después de tratar el desarrollo de la historia después del juicio final, Agustín considere oportuno aclarar dos cosas. Por un lado, la postura que debe mantener el cristiano frente a una sexta etapa que tiene su curso y en la cual se produce la esperanza mesiánica. La segunda es la importancia de la misericordia de Dios. Relativamente al primer punto, Agustín rechaza todo frenesí que pueda nacer a raíz de un final de la historia que podría ser interpretado como una revancha o venganza frente a aquellos que hicieron de este siglo un *valle de lágrimas*. La sexta etapa debe igualmente regirse según el precepto evangélico de mansedumbre y paciencia, haciendo el bien y perdonando las ofensas recibidas:

Pero ahora, mientras tanto, hasta llegar a aquel descanso; en este tiempo de fatigas, mientras nos hallamos en la noche, mientras no vemos lo que esperamos y caminamos por el desierto; hasta que llegemos a la Jerusalén celestial, cual tierra de promisión que mana leche y miel; ahora, pues, mientras continúan sin cesar las tentaciones, obremos el bien. (...) Si tú que eres hombre niegas a otro hombre la humanidad, también Dios te negará la divinidad, es decir, la incorrupción de la inmortalidad que nos convierte en dioses¹⁴.

La idea del peregrinar en un tiempo inhóspito y dominado por las fuerzas del mal, no es motivo para dejar de obedecer al primero y único mandamiento de la nueva ley. No hay lugar para frenesís escatológicos, acciones revolucionarias, o sentimientos de superioridad como herederos de un reinado particular con el salvador. El presente, la sexta edad, tiene una función orientada en sentido escatológico; se puede decir que es la puerta de acceso a la etapa que debe ser conquistada a través de la fidelidad a la propia llamada y al amor hacia el Creador y las criaturas. Y sobre todo, el acceso al reinado de los santos no deja de ser un don, un regalo inmerecido de Dios. La misericordia es el segundo punto de interés que Agustín quiere subrayar en este contexto. La medicina que el hombre tiene a mano para superar las asperezas de la sexta etapa es «la medicina que consiste en las buenas obras de misericordia»¹⁵. El acceso al rei-

¹⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, 259.3, o.c., p. 608.

¹⁵ *Ibid.*

nado de los santos es la práctica de la misericordia. El mismo Dios tiene en la misericordia su rasgo más característico:

Nos confiamos a Dios, hermanos, mediante las obras de misericordia. *Confesad al Señor, porque es bueno, porque su misericordia es eterna.* Confiesa que Dios es misericordioso y que quiere perdonar los pecados a quienes lo confiesan. Mas ofrécele un sacrificio. Compadécete, ¡oh hombre!, del hombre, y Dios se compadecerá de ti. Tú y el otro sois dos hombres, es decir, dos miserables. Dios, en cambio, no es miserable, pero sí misericordioso¹⁶.

La misericordia habita el corazón de Dios y de su seguidor; solamente esta será la llave de acceso al descanso de los santos. Solamente quien es misericordioso obtendrá misericordia por parte de Dios y el acceso al descanso sabático:

Practicad la misericordia, puesto que los pecados son abundantes. No hay otro descanso ni otro camino para llegar a Dios, para reintegrarnos a él, para reconciliarnos con aquel a quien hemos ofendido con gran peligro para nosotros. Hemos de llegar a su presencia; sean nuestras obras las que hablen allí en favor nuestro, y hablen de tal manera que venzan a nuestras ofensas. Se merecerá el castigo o el descanso según que sean más numerosos los pecados o las buenas obras¹⁷.

Será entonces un reino de misericordia. El descanso sabático es el reposo merecido de aquellos que permanecieron fieles a la llamada del Cristo. Será un tiempo de paz y ausencia de tentaciones y será un verdadero reinado. Pero el sentido que se le debe dar, a los ojos de Agustín, se orienta hacia el triunfo del amor de Dios, que es la misericordia y no la venganza hacia aquellos que obstaculizaron con sus malas obras el advenimiento del Reino de Cristo.

Al séptimo día de la etapa sabática seguirá el octavo día, que simboliza «la vida nueva que seguirá al fin del mundo»¹⁸. Esta nueva etapa se encuentra fuera de la historia y al margen de toda experiencia conocida por los hombres. Es el ingreso en la eternidad y en la visión beatífica de Dios, y coincide con la segunda resurrección, aquella última y definitiva.

En la epístola 55, Agustín trata de profundizar el simbolismo del octavo día. Aquí explicita que el pasaje del séptimo al octavo día se produce con la resurrección de los cuerpos:

Las almas de todos los santos descansan realmente antes de la resurrección de los cuerpos, pero no tienen aquella actividad que vitaliza a los cuerpos que les fueron consignados. Esa actividad la significa el día octavo, que se confunde con el primero, ya que no suspende, sino que glorifica ese descanso. (...) Los Santos Padres, llenos de espíritu profético antes de la resurrección del Señor, conocieron ya ese sacramento del día octavo¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 609.

¹⁷ *Ibid.*, 259.4, p. 610.

¹⁸ *Ibid.*, 256.2, p. 605.

¹⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistolae*, 55.XIII.23, en *Obras completas*, vol. VIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951, p. 345.

El día octavo representa entonces la resurrección de Jesús, que anhelan todos aquellos que han obrado con misericordia durante su vida terrena, correspondiente al sexto día:

Mas cuando se realizó la resurrección en el cuerpo del Señor, enviándose por delante la Cabeza de la Iglesia, mientras el cuerpo de la misma espera el fin, ya podía empezar a celebrarse el día octavo, que es idéntico al primero, es decir, el domingo²⁰.

Nos parece interesante subrayar la diferencia sustancial entre la séptima y la octava etapa, que consiste en la entrada en la eternidad. Como bien ha subrayado Daley²¹, la diferencia entre tiempo y eternidad es una idea muy importante en Agustín. Si la séptima edad corresponde aún a un tiempo que corre y que es igual al tiempo que conocemos en la condición presente, la entrada en la eternidad corresponde a una superación del tiempo, el final de la historia. Solo aquí se puede realmente intuir la total transformación del orden conocido y la entrada en una dimensión totalmente nueva y desconocida. Se puede concluir que, en la primera etapa del pensamiento escatológico agustiniano, la diferencia entre séptimo y octavo día se encuentra en la diferencia que hay entre tiempo y eternidad. La séptima etapa es incluida en la dimensión intrahistórica; en cambio, la octava pertenece a la eternidad.

2. LA ESCATOLOGÍA EN EL *DE CIVITATE DEI*

Una mayor profundización del tema escatológico y unos cambios importantes se encuentran en la obra más madura de Agustín en la cual toda la historia del hombre se mueve al ritmo del caminar de las dos ciudades, que corresponden a dos tipos de hombres:

He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. B. E. DALEY, *The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 132. «Eternity, in Augustine's brand of Christian Neoplatonism, is no longer the endless duration of Origenes's "aeons", but a total freedom from duration, extension or sequence; it is the utterly simple, unchanging present of God's being. The dividing line between temporal and eternal existence is, for the creature, nothing less than total transformation: the transformation of our material reality, and that of our world, which God will work at the moment of resurrection. (...) The resurrection will mean, in Augustine's view, the end of our existence in time as changeable, restless "fallen souls", and the confirmation of the present historically conditioned order of loves in the changelessness of eternal beatitude or eternal self-destruction. (...) For Augustine, the eschaton is not simply the end of this present age and the beginning of a new one, but the end of history itself and the beginning of the "eternal Sabbath", when God, who is beyond all time and all temporal succession, will rest in us».

hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo²².

Estas dos ciudades son el trasfondo de la escatología desarrollada por Agustín en el *De civitate Dei*. Acerca del triunfo y consumación de la ciudad de Dios, Agustín afirma que finalmente sus ciudadanos serán liberados de las ataduras y miserias del tiempo presente, y obtendrán el don de la paz eterna. El peregrinar de la ciudad de Dios en este *saeculum*, lejos de ser un absurdo incomprensible, se convierte en el camino necesario para recibir el premio esperado y fortalecer la esperanza en la redención divina: «en este valle de debilidad y de miseria esa prueba no carece de sentido, pues excita y enardece el deseo de esa seguridad en que habrá una paz perfecta y enteramente cierta»²³.

El deseo de paz, orientado a la adoración del único y verdadero Dios, es lo que mueve la ciudad de Dios en medio del presente. La consecución de la paz celestial es prenda de todos los bienes prometidos por Dios al final de los tiempos:

Allí se darán cita todos los dones de la naturaleza, es decir, las perfecciones dadas por el Creador a nuestra naturaleza, bienes eternos no sólo para el alma, curada por la sabiduría, sino también para el cuerpo, renovado por la resurrección. Allí las virtudes no lucharán contra los vicios o contra los males, sino que poseerán como premio de su victoria, una paz eterna, que no será turbada por ningún enemigo. Y esta será la beatitud final, el fin de la perfección, que no tendrá fin²⁴.

Existe una distancia ontológica entre la paz que persigue la ciudad terrena y de la cual también la ciudad de Dios participa y goza, y la paz que anhelan como fin último los ciudadanos de la ciudad celestial. Entre los dos tipos de paces no puede haber comparación alguna: «el mundo nos llama felices de verdad cuando gozamos de paz, tal cual puede gozarse en esta vida; pero esta felicidad, comparada con la final de que hablamos, es una verdadera miseria»²⁵. La felicidad de la ciudad santa en esta vida, a pesar de participar de la paz terrena, solo se fundamenta y encuentra su sentido en la esperanza. Si no fuera por esta esperanza, también la paz terrena asumiría el sabor amargo de una felicidad vana y desesperante.

La realidad presente, sin aquella esperanza, es una felicidad falsa y una auténtica miseria, porque no usa de los verdaderos bienes del espíritu. No es verdadera sabiduría la que en estas cosas, que discierne con prudencia, soporta con fortaleza, reprime con templanza y ordena con justicia, no se propone el fin supremo, en que será Dios todo en todas las cosas por una eternidad cierta y una paz perfecta²⁶.

²² AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XV, en *Obras completas*, vol. XVII, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 995.

²³ *Ibid.*, XIX, 10, p. 1390.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, XIX, 20, p. 1412.

En este intervalo de tiempo entre la Encarnación y el Juicio final lo único que cuenta en la historia de la ciudad de Dios es la aceptación o negación de Cristo. En este sentido se produce una ruptura entre la historia profana y la fe reservada para las realidades eternas. Los hechos de la historia profana se relativizan y se separan de la historia sagrada, sin más importancia para la elección decisiva del hombre acerca de su *ciudadanía*. Por esta razón, la historia profana no puede ayudar a aclarar el fin de la ciudad divina, ni su camino. El progreso de la ciudad terrena no es nada más que su perdición, y este progreso sigue un curso inescrutable. Ya que ambas ciudades tienen fijados de antemano el fin al cual deben tender, el caminar de la historia es llegar cada una de estas ciudades, por caminos tortuosos, hacia sus consumaciones. Más que un progreso, la historia profana vive un acercamiento a su destrucción, así como la ciudad divina a su glorificación. Ahora bien, de este recorrido el único que conoce los entremedios, los parajes, las idas y vueltas de los sucesos, es solamente Dios. Es decir, Aquel que ha predeterminado el destino que cada una de las dos ciudades persigue voluntaria o involuntariamente. Lo que se ve en este presente resulta, a nuestra mirada limitada; que no conoce todas las etapas del recorrido sino solo sus destinos finales; un tiempo entendible y aceptable solo a los ojos de la fe. Por esta razón Agustín considera la fe y la falta de ella como lo único importante en este tiempo presente.

La historia del cristiano es entonces la historia de su peregrinación en la vida en presente, a la espera del descanso eterno. En esta cautividad se prefigura la realidad de una nueva morada para los ciudadanos de la ciudad de Dios:

Conocemos esta cautividad si verdaderamente conocemos nuestra peregrinación. Pues en este mundo, en medio de estas tribulaciones del siglo, en medio de esta turba innumerable de escándalos, en cierto modo gemimos en cautividad; pero seremos restablecidos, puesto que se nos anuncia una nueva y futura ciudad igual²⁷.

De naturaleza radicalmente distinta, la historia de las dos ciudades se encuentra visiblemente entremezclada, pero místicamente ordenada a dos fines distintos. A pesar de que los ciudadanos de la ciudad de Dios deben convivir con los habitantes de la ciudad terrena y compartir con ellos los gozos y los dramas del tiempo presente, sus historias siguen un curso propio. En este contexto, la historia profana no resulta decisiva ni influyente en el orden de la realización de los fines de la ciudad de Dios.

El desarrollo de la escatología agustiniana encuentra su último desenlace en el libro XX de *La ciudad de Dios*. Diferentemente de la primera etapa agustiniana, que admitía un reino de mil años intrahistórico entre la segunda venida y el juicio final, en *La ciudad de Dios* se supera este esquema y se niega la posibilidad de alguna etapa intrahistórica preparatoria a la beatitud celestial del octavo día. En este contexto, cobra particular importancia el acontecimiento

²⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, 147.5, en *Obras completas*, vol. XXII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, p. 836.

del juicio final, que es el puente necesario entre una realidad mundana y la consumación de las dos ciudades hacia sus respectivos fines:

Así, lo que la Iglesia universal del Dios verdadero confiesa y profesa, a saber, que Cristo ha de venir del cielo a juzgar a los vivos y a los muertos, a eso llamamos nosotros último día del juicio, es decir, el último tiempo. Es incierto cuántos días durará ese juicio, pero nadie que haya leído las Escrituras Sagradas, por más a la ligera que lo haya hecho, desconoce que es usanza de esas Letras emplear el término día por el de tiempo²⁸.

Es necesario añadir que, según Agustín, Dios no ha dejado nunca de juzgar, comenzando por el juicio emitido a causa del pecado de los progenitores del género humano, así como sigue juzgando en el tiempo presente a las acciones de los hombres. En este juicio denominado «último» se quiere subrayar que Cristo vendrá a juzgar a vivos y muertos y que: «No habrá ya lugar a quejas ignorantes, preguntando por qué tal injusto es feliz y tal justo es infeliz. Entonces aparecerá la felicidad auténtica de los buenos y la infelicidad irrevocable y merecida de los malos»²⁹.

En ese día finalmente triunfará la justicia divina, y será humillada la soberbia del hombre. Todos los designios de Dios serán conocidos y apreciados como sumamente justos. Se revelará aquello que hoy parece escondido a los ojos de los hombres, es decir, la repartición de los bienes y de las tristezas en este mundo presente, que tocan indistintamente a buenos y malos.

Ahora bien, el juicio final se acompaña necesariamente del otro gran acontecimiento prometido por Cristo, la resurrección. Esta es para Agustín la puerta de entrada a la Jerusalén celestial³⁰, y la explicación de este hecho es inmediatamente previa a una original exégesis del juicio final y de todo el capítulo XX del Apocalipsis de Juan.

Agustín reconoce la existencia de dos clases de resurrección. La primera pertenece a las almas, mientras la segunda a los cuerpos. A la primera «pertenecen únicamente los que serán eternamente bienaventurados»³¹ y son aquellos que han creído en Jesús y han sido justificados por Él. Esta primera resurrección «obra ahora por el bautismo» y «no permite incurrir en la muerte segunda»³², mientras que la segunda, la de los cuerpos, llegará al fin del mundo y atañe a los buenos y a los malos. Los primeros resucitarán para la vida eterna, los otros para la muerte segunda; naturalmente, solo los que resucitaron en la primera resurrección podrán resucitar en la segunda.

Esta aclaración de Agustín es propedéutica al desarrollo de una nueva interpretación de los mil años del Apocalipsis. Comentando la resurrección primera que coincide con el reino de los mil años posterior a la condenación y

²⁸ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XX, 1, 2, o.c., p. 1439.

²⁹ *Ibid.*, p. 1440.

³⁰ Cf. *Ibid.*, XX, 5, 5, p. 1448.

³¹ Cf. *Ibid.*, XX, 6, 1, p. 1452.

³² Cf. *Ibid.*, XX, 6, 2, p. 1454.

precipitación en el abismo del dragón³³, Agustín crítica la interpretación carnal de dichos mil años, afirmando también una cierta adhesión suya a esta doctrina, aunque nunca en su aspecto carnal:

Quienes por estas palabras han sospechado que la resurrección primera es corporal, han adoptado esta opinión movidos, sobre todo, por los mil años, es la idea de que todo ese tiempo debe ser como el sábado de los santos, en que reposarán santamente después de seis mil años de trabajos. (...) Y así como está escrito: *Un día ante Dios es como mil años, y mil años como un día*, pasados los seis mil años como seis días, el séptimo, es decir, los años últimos, harán las veces para los santos, que resucitarán a celebrarlo. Esta opinión sería hasta cierto punto admisible, si se creyera que durante ese sábado los santos gozarán de algunas delicias por la presencia del Señor. Yo mismo me he adherido algún tiempo a ese sentir. Pero sus defensores dicen que los resucitados se holgarán en inmoderados banquetes carnales, en los que la comida y la bebida carecerán de modestia, y excederán el modo de los incrédulos. Y esto no pueden creerlo sino los carnales³⁴.

Parece verosímil que el cambio de opinión de Agustín con respecto al Sermón 259 sea debido a un intento de alejarse de una posición que pudiera ser confundida con un milenarismo carnal al cual él no podía absolutamente adherirse. Antes de volver a la explicación sobre la resurrección primera y segunda, Agustín considera oportuno aclarar de una vez el significado de los mil años:

Los mil años pueden entenderse de dos maneras, a mi modo de ver; o porque eso ha de pasar en los mil últimos años, es decir, en el sexto millar, como en el sexto día, cuyos últimos años transcurren ahora para ser seguidos del sábado que no tiene tarde, o sea del reposo de los santos, que no tendrá fin. (...) O se sirve de los mil años para designar la duración del mundo, empleando un número perfecto para denotar la plenitud del tiempo³⁵.

Agustín se inclina hacia esta segunda posición. Los mil años indican la historia del mundo y su duración, excluyendo así un reino milenario al final de los tiempos antes del juicio final. Esta nueva lectura de los mil años dio la posibilidad a Agustín de interpretar el escrito del Apocalipsis en un sentido eclesial:

La Iglesia es, pues, ahora el reino de Cristo y el reino de los cielos. Y al presente reinan con Él también sus santos, cierto que de modo distinto a como reinarán más tarde, pero la cizaña no reina con Él, aunque crezca con el trigo en la Iglesia³⁶.

El reino de Cristo que es la Iglesia de los bautizados, también se acompaña de las almas de los justos y de los mártires todavía separados de sus cuerpos. Es por esto que Agustín puede decir que «la Iglesia reina, pues, aquí con Cristo

³³ Cf. Ap 20:1-6.

³⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XX, 7, 1, o.c., pp. 1455-1456.

³⁵ *Ibid.*, XX, 7, 2, p. 1456.

³⁶ *Ibid.*, XX, 9, 1, p. 1466.

en los vivos y en los muertos»³⁷. A la luz de esta nueva exégesis, otros pasajes del capítulo XX son reinterpretados también de un modo original. Cuando el Apocalipsis señala que el diablo fue precipitado en el abismo, se debe entender:

La multitud innumerable de impíos, cuyos corazones son un abismo de malignidad contra la Iglesia de Dios. Y dice que lo precipitó no porque el diablo no estuviera antes allí, sino porque, excluido del corazón de los fieles, comenzó a poseer más fuertemente a los impíos³⁸.

Se puede decir que en los mil años el diablo no tendrá poder sobre los santos elegidos por Dios y que su caída en el abismo viene a significar una posesión más intensa de los corazones de los enemigos de la Iglesia, convertida en el principal sujeto de la visión de Juan. También el sello con el cual Dios prohíbe la salida del diablo desde su abismo significa que no se puede saber en el presente quiénes pertenecen al diablo y quiénes no. Agustín sigue explicando que cuando el diablo será soltado, se debe entender no en el sentido de que «seducirá a la Iglesia, predestinada y elegida antes de la creación del mundo» sino que «el demonio y sus cómplices volcarán toda su saña en tres años y seis meses, y sus contrincantes serán tales, que no podrá vencerlos ni por la fuerza ni por sus arterias»³⁹. Este último tiempo histórico de la duración de tres años y seis meses, donde ocurrirá la gran persecución de Gog y Magog⁴⁰, será cuando la Iglesia «estará cercada y perseguida por sus crueles enemigos»⁴¹, es decir, el tiempo del Anticristo.

Finalmente, la exégesis de Agustín acaba con la descripción de la condena eterna del diablo y de sus seguidores que persiguieron a la Iglesia en los últimos tiempos y el fin del mundo con la resurrección de los muertos para la vida o para la muerte eterna. Este último momento tendrá lugar solamente cuando hayan desaparecido el cielo y la tierra, ya que se prepara el advenimiento del cielo nuevo y la tierra nueva: así lo señala Agustín al decir que «este mundo no pasará por aniquilación, sino por mutación»⁴². Solamente después del juicio final y de la segunda resurrección, se harán evidentes las nuevas propiedades de los cuerpos inmortales, dejando para siempre todo tipo de corruptibilidad. Finalmente, «el mundo renovado estará en armonía con los cuerpos de los hombres igualmente renovados»⁴³, es decir, que la naturaleza cesará de gemir y finalmente tendrá su plena restauración.

Después de estos acontecimientos, Agustín recuerda que el autor del Apocalipsis relata el descenso de la Jerusalén celestial, la nueva Jerusalén, que será

³⁷ *Ibid.*, XX, 9, 3, p. 1468.

³⁸ *Ibid.*, XX, 7, 3, p. 1457.

³⁹ *Ibid.*, XX, 8, 1-2, pp. 1460-1461.

⁴⁰ Según Agustín por Gog y Magog no deben entenderse los pueblos bárbaros del Asia central, sino según su etimología de «techo», vienen a significar «la casa y el que sale de ella», es decir, el diablo y las naciones que le siguen. Cf. *Ibid.*, XX, 11, pp. 1472-1473.

⁴¹ *Ibid.*, XX, 11, p. 1473.

⁴² *Ibid.*, XX, 14, p. 1479.

⁴³ *Ibid.*, XX, 16, p. 1484.

«la morada de Dios con los hombres»⁴⁴. Se trata de la glorificación de la Iglesia que tendrá la visión beatífica de Dios para toda la eternidad y donde el mismo Dios «enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado»⁴⁵. A este propósito, Agustín recuerda que este último pasaje no puede referirse al tiempo presente, sino que estos acontecimientos deben necesariamente referirse a tiempos venideros porque:

¿Quién será tan necio y tan loco, de puro terco y obstinado, que se atreva a afirmar que, entre las miserias de esta vida, no sólo el pueblo santo, sino cada uno de los santos, está exento de lágrimas y de dolores?⁴⁶

No se debe olvidar que el tiempo que separa la primera venida de Cristo de la segunda es un tiempo de grandes pruebas y de dolores. En el periodo intrahistórico no se puede producir una consolación de este tipo. De hecho, son los dolores del tiempo presente, las persecuciones y las humillaciones que experimentan los ciudadanos de la ciudad de Dios, los que los acercan a la bienaventuranza eterna. En este tiempo se suspira y se gime a la espera de la renovación del mundo y se vive como desterrados de la patria celestial. En definitiva, no hay lugar para una interpretación terrenal de este pasaje fundamental del Apocalipsis. En el *milenio*, continuarán existiendo la miseria, la muerte y el dolor, que serán extirpados solamente después de una serie de hechos escatológicos que culminarán con el descenso de la Jerusalén celestial. Agustín afirma esta doctrina de incompatibilidad entre tiempo presente y desaparición de las miserias de este mundo escribiendo:

Y no habrá ya muerte, ni llanto, ni alarido, ni más dolor, se refieren tan clara y tan palmariamente al siglo venidero, a la inmortalidad y a la eternidad de los santos (pues sólo entonces y solo allí no existirán esas miserias)⁴⁷.

La nueva vida en la cual las almas «recibirán los cuerpos para vivir eterna y felizmente sin mal alguno»⁴⁸, «sobrepaja todo entendimiento (...) también el de los ángeles»⁴⁹. Principalmente, los santos de la nueva Jerusalén gozarán de la visión de Dios.

Agustín se pregunta si ocurrirá con los ojos del cuerpo y si con los ojos cerrados seguirán disfrutando de la visión. En este caso, se aleja de algunas posiciones defendidas en la *Carta a Paulina*⁵⁰, y sostiene que la visión se producirá

⁴⁴ Ap 21:3.

⁴⁵ Ap 21:4.

⁴⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XX, 17, 1, o.c., p. 1485.

⁴⁷ *Ibid.*, XX, 17, p. 1487.

⁴⁸ *Ibid.*, XXII, 28, p. 1708.

⁴⁹ *Ibid.*, XXII, 29, 1, pp. 1708-1709.

⁵⁰ La carta es conocida también con el nombre de «De videndo Deo». Aquí se afirma que veremos a Dios como «le ven ahora los ángeles, a quienes seremos iguales. Al modo que vemos estas cosas que llamamos visibles, nadie vio jamás a Dios ni puede verle, porque habita en una luz inaccesible y es por naturaleza invisible, como es incorruptible». Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistolae*, 147. XV.36. en *Obras Completas*, vol. XXII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, p. 239.

de una forma novedosa, con una potencia superior capaz de ver a la naturaleza incorpórea, cuando los ojos corporales se asemejarán en excelencia a los ojos del alma:

Así es posible y muy creíble que en la otra vida veremos de tal manera los cuerpos mundanos del cielo nuevo y de la tierra nueva, que veremos con una claridad asombrosa a Dios, presente en todas partes y que gobierna todas las cosas corporales, por medio de los cuerpos que llevemos, y que los veremos doquiera volvamos los ojos. (...) Veremos como vemos a los hombres que viven y ejecutan movimientos vitales y entre los cuales vivimos. (...) Dios nos será tan conocido y tan visible, que le veremos con el espíritu en nosotros, en los otros, en lo otro, en sí mismo, en el cielo nuevo y en la tierra nueva y en todo ser subsistente entonces⁵¹.

Entonces Dios será todo en todos, compartiendo su plenitud con los santos en una felicidad que al mismo Agustín le resulta inexplicable a través las categorías humanas del presente. Será «una felicidad perfecta, cierta, segura y eterna»⁵², que se concentrará en la alabanza a la Trinidad en un entorno perfectamente armonioso. También los distintos grados de honor que se tendrán en el cielo no producirán envidias en los habitantes de la dichosa Ciudad, sino que «nadie deseará poseer lo que no ha recibido (...) cada uno poseerá su don, uno mayor y otro menor, de tal suerte que tendrá, además, el don de no desear más de lo que tiene»⁵³. En la sociedad celestial reinará la paz eterna, que el hombre anhela ya en esta vida terrena y que en la ciudad celestial «es la unión ordenadísima y concordadísima para gozar de Dios y a la vez en Dios»⁵⁴.

El amor que reinará en la sociedad celestial no significará absolutamente la cesación del libre albedrío humano. La participación de la naturaleza divina consentirá el uso de un sumo grado de libertad que será preservada del pecado; será fruto de una gracia que «otorgará una libertad en que no [se] pueda pecar»:

Todos los miembros de la Ciudad Santa tendrán una voluntad libre, exenta de todo mal y llena de todo bien, gozando indeficientemente de la jocundidad de los goces eternos, olvidada de las culpas y de las penas, pero sin olvidarse de su liberación para no ser ingrata con su Libertador⁵⁵.

Es la imposibilidad de cumplir un acto pecaminoso al mismo tiempo que se conserva la libertad, exaltada ahora a un grado máximo. A la infinitud de la nueva libertad corresponderá la gracia de no pecar. En definitiva, la libertad que caracterizará la vida en el cielo será orientada exclusivamente a amar y a alabar; desaparecerá todo afán y dolor, será el reino de la quietud, recuperando

⁵¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XXII.29.6, o.c., pp. 1715-1716.

⁵² *Ibid.*, XXII, 30, 1, o.c., p. 1717.

⁵³ *Ibid.*, XXII, 30, 2, p. 1718.

⁵⁴ *Ibid.*, XIX, 13, 1, p. 1398.

⁵⁵ *Ibid.*, XXII, 30, 3, p. 1719.

nuestra semejanza con Dios dañada por el pecado original⁵⁶. Por estas razones Agustín puede exclamar: «Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin. Y ¡qué fin más nuestro que arribar al reino que no tendrá fin!»⁵⁷. Solamente en el cielo, el hombre verá cumplidos todos sus anhelos y verá rescatada la gravosa situación del tiempo presente. Aquello que le aparece en su vida terrena en figuras, como en un espejo, será vivido plenamente después del juicio final y de la consumación de la ciudad de Dios peregrina en la tierra, con la instauración de la Jerusalén celestial. Es por esto que la esperanza del cristiano, para Agustín, debe ser proyectada en un futuro escatológico que advendrá según los designios y la acción de Dios.

Si la Jerusalén celestial se caracteriza por la visión beatífica de Dios en el día sin término, el fin de la ciudad terrena que se concretará en el día del juicio será el suplicio eterno de los condenados, privados eternamente de la visión de Dios. Este día del juicio que supondrá la conflagración de este mundo llegará en un momento inesperado y nadie sabe el día y la hora⁵⁸ en que se producirán los acontecimientos descritos. Nada se encuentra más lejos de Agustín que hacer previsiones acerca del cumplimiento de estos hechos, aunque la Sagrada Escritura ha ofrecido una cierta luz para esclarecer los tiempos futuros a través de los profetas y de la predicación de Jesús. A este respecto, Agustín recuerda «las cosas que sucederán en el juicio o hacia ese tiempo»:

La venida de Elías Tesbita, la conversión de los judíos, la persecución del anticristo, la venida de Cristo a juzgar, la resurrección de los muertos, la separación entre los buenos y los malos, la conflagración del mundo y su renovación. Es preciso creer que todo esto sucederá⁵⁹.

Estos acontecimientos pertenecen al depósito de la fe y Agustín los expone fielmente. En cuanto al modo y al orden de estos hechos, Agustín se guarda bien de hacer una previsión. Sostiene que la experiencia lo enseñará mejor y que con el pasar del tiempo algunos acontecimientos podrán ser vistos más cercanos o lejanos a la luz del curso de la historia. Esta necesaria prudencia a la hora de discernir el futuro parecía más razonable a Agustín que posibles «conjeturas de la razón humana»⁶⁰; sin embargo, afirma que para él «sucederán en el orden que he venido diciendo»⁶¹. En definitiva, solamente se pueden tener por seguros los acontecimientos escatológicos profetizados en la Escritura, y se debe tener gran cuidado en hacer previsiones de los hechos futuros o de posibles fechas. A este respecto, «de buen grado ignoraremos nosotros lo que el Señor deseó que ignorásemos»⁶², dejando de lado absurdas elucubraciones.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, XXII, 30, 4, pp. 1720-1721.

⁵⁷ *Ibid.*, XXII, 30, 5, p. 1722.

⁵⁸ Cf. Mt 24:36-44.

⁵⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XX, 30, 5, o.c., pp. 1534-1535.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1535.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos*, 6,2, o.c., p. 49.

3. CONSIDERACIONES SOBRE UNA POSIBLE SISTEMATIZACIÓN DE LAS POSICIONES AGUSTINIANAS

Las dos posiciones asumidas por Agustín a lo largo de su especulación se diferencian por la interpretación del periodo de los mil años presente en el Apocalipsis. En el primer planteamiento, este periodo se presenta como una etapa intrahistórica en la cual los santos reinarán con Dios antes de la resurrección de los cuerpos y sucesiva a la segunda venida de Cristo. Los santos quedarán a salvo de toda insidia y asechanza del maligno. Se puede afirmar que Agustín interpreta este milenio en sentido espiritual, con la realización de los bienes mesiánicos durante este periodo de tiempo. En esta primera exposición, la historia culmina en un *climax* donde se manifiesta en esta tierra el esplendor de la Iglesia, sin posibilidad que exista el pecado en su interior. Esta etapa coincide con el séptimo día en el *saeculum* que confluirá sucesivamente en el octavo día sin término, que es la vida eterna después de la resurrección de los cuerpos. En el segundo planteamiento Agustín asume una visión más prudente acerca de los últimos tiempos, dejando todo tipo de milenarismo e interpretando los mil años del Apocalipsis en clave eclesial. De este modo, en el esquema de las dos ciudades, no hay lugar para ninguna esperanza intrahistórica, y todos los bienes mesiánicos están reservados para después del juicio final: los mil años en los cuales el dragón resulta atado corresponden a la imposibilidad de arrebatar por parte del maligno a los que Dios ha predestinado a la salvación. Son unos mil años que corresponden a los años de la era cristiana⁶³, donde Dios ha prometido a la Iglesia que «las puertas del Hades no prevalecerán sobre ella»⁶⁴.

A pesar de estas diferencias, se puede encontrar un punto en común entre las dos posiciones asumidas por Agustín a lo largo de su vida. Ciertamente, el cambio de opinión se ha producido a causa de los milenaristas carnales que interpretaban las profecías mesiánicas y el Apocalipsis en un sentido totalmente desviado. Pero se puede reconocer, también en *La ciudad de Dios*, que por lo menos el milenarismo espiritual puede ser «hasta cierto punto admisible»⁶⁵. Probablemente Agustín piensa en el milenarismo defendido por varios Padres de la Iglesia, como por ejemplo Papías de Hiérapolis⁶⁶, y que no puede ser ta-

⁶³ Cf. B. E. DALEY, *The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology*, o.c., p. 134. «In this version, the «thousand years» of the earthly Kingdom stand in a symbolic way for “all the years of the Christian era”. Augustine readily identifies this Kingdom with the present Church».

⁶⁴ Mt 16:18.

⁶⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XX, 7, 1, o.c., vol.II, p. 1456.

⁶⁶ El testimonio más fiable sobre la obra de Papías nos proviene de Ireneo de Lyon que lo consideraba, a diferencia de Eusebio de Cesarea, oyente de Juan y compañero de Policarpo. La doctrina de Papías es así resumida: «La bendición susodicha se refiere, por tanto, fuera de duda, a los tiempos del reino: cuando, redivivos de entre los muertos, gobiernen los justos; y la creación, renovada y hecha libre, fructifique en abundancia toda suerte de manjares, del rocío del cielo y de la grosura de la tierra. Los Presbíteros, que vieron a Juan el discípulo del Señor, recuerdan haberle oído cómo, sobre los tiempos aquellos, enseñaba el Señor y decía:

chado de heterodoxia *sic et simpliciter*. El cambio de circunstancias y el peligro de posiciones milenaristas carnales pueden haber provocado este cambio de pensamiento.

De todas formas, una coherencia de fondo entre los dos periodos es la posible existencia de un periodo intrahistórico de plenitud, si consideramos que en la segunda etapa el juicio final se puede entender como un periodo histórico con una cierta duración que tendría entonces un paralelismo con el séptimo día del reino de los santos descrito en la primera etapa agustiniana. De todas formas, no hay elementos suficientes para emitir un juicio a este respecto. En el segundo planteamiento de Agustín que gira alrededor de la consumación de las dos ciudades, parece no haber espacio para un periodo intrahistórico de plenitud, sino que los bienes mesiánicos se orientan decididamente después de la resurrección de los cuerpos, cuando tanto el deleite como la condenación eterna tendrán una nueva e infinita intensidad.

En cuanto a la presencia de la idea de una progresión de la consumación histórica, podemos concluir que en el primer planteamiento se puede detectar en las varias etapas que ha vivido el mundo hasta llegar a la senectud. Esto no significa que el alcance del *climax* intrahistórico sea un logro fruto de actividades humanas; sino que, como hemos comentado, será fruto de una intervención extraordinaria de Dios. También se puede notar un progreso en el cumplimiento del número de los santos predestinados por Dios a reinar con Él sobre la tierra. Agustín sostiene que una vez se alcanzará el número preestablecido por Dios, comenzará el séptimo día de la historia. En cambio, en la segunda etapa, como hemos anteriormente comentado, no se puede detectar una clara idea de progreso hacia una plenitud intrahistórica, ya que las dos ciudades caminan hacia sus fines que pertenecen a otro orden temporal. En particular, la ciudad de Dios peregrina sobre la tierra, sufre y gime la anhelada liberación entre los dolores del mundo, sin experimentar ninguna ascensión progresiva visible hacia su consumación. Concluyendo, podemos afirmar que, en el primer planteamiento, presente sobre todo en el sermón 259, Agustín admite explícitamente un reinado de mil años de Cristo sobre la tierra, donde desaparecerá todo rasgo de maldad y los santos gozarán de la presencia de Cristo en medio de ellos antes de la resurrección de los cuerpos. En este sentido, Agustín se acoge a una larga tradición patrística de los primeros siglos del cristianismo. En esta interpretación de Agustín no hay tintes carnales, sino que

“Días vendrán, en que nacerán viñas: cada una con diez mil cepas, y cada cepa con diez mil sarmientos, y cada sarmiento con diez mil racimos, y cada racimo con diez mil granos, y cada grano dará veinticinco metretas de vino. Y al ir alguno de los santos a coger un racimo, otro racimo clamará: Mejor soy yo, tómame a mí, bendice por mí al Señor. Parecidamente, el grano de trigo producirá diez mil espigas, y cada espiga tendrá diez mil granos, y cada grano cinco bilibras de pura harina. Los restantes frutos y semillas y yerba irán en consonancia con esto. Y los animales todos, por servirse de los alimentos tomados de la tierra, se volverán pacíficos y conformes unos a otros, sujetos en todo a los hombres”». Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, V, 33, 3, en A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, vol. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 427.

se trata de un reinado social y espiritual. En cambio, en el planteamiento de *La ciudad de Dios*, Agustín se aleja de las posiciones milenaristas, a saber, a causa del riesgo de poderse interpretar en un sentido carnal, que siempre estuvo lejos de la mentalidad de Agustín. En este nuevo planteamiento, los mil años se refieren al sexto día, en el cual la Iglesia militante peregrina a la espera de la definitiva liberación. La Iglesia es entonces el reino de los santos sobre la que Cristo ya reina. A la Iglesia se refiere la promesa de Cristo de que las puertas del Hades no prevalecerán sobre ella. Estos mil años concluirán con la persecución del Anticristo hasta su derrota por parte de Cristo. Seguirá el juicio final y la resurrección de los muertos. En este esquema, hemos dicho, no hay posibilidad de una plenitud intrahistórica. Hemos avanzado la idea de una posible interpretación del Juicio final de este segundo planteamiento que puede parecerse a un cierto periodo de plenitud intrahistórica; sin embargo, por falta de elementos seguros, no podemos dar por cierta esta eventualidad.

Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona
CEU Universities
sabbate@uao.es

STEFANO ABBATE

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]