

SAN AGUSTÍN Y LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN: REFLEXIONES SOBRE SUS RESPUESTAS A ALGUNAS OBJECIONES MANIQUEAS Y NEOPLATÓNICAS

Una vez converso, muchas fueron las ocasiones en que san Agustín debió enfrentarse a objeciones, doctrinas y opiniones contrarias a la fe cristiana y la recta razón, a las cuales respondió siempre corrigiendo los errores de sus adversarios no con soberbia, sino con gran caridad y un marcado celo apostólico. Célebres son aquellas obras en que disputó con los discípulos de Manés –en cuya secta el joven Agustín también militó por un tiempo– o con los seguidores de Platón del siglo IV d.C., los llamados *neoplatónicos*, de quienes, paradójicamente, conservó cierta influencia en aquellos aspectos filosóficos que no se oponían a la Sagrada Escritura. Ejemplo de las primeras son los opúsculos *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, *Contra Faustum Manichaeum*, *De Genesi contra Manichaeos* y *Contra Secundinum Manichaeum*; por otra parte, la reprobación de las tesis neoplatónicas contrarias a la fe se encuentra intercalada en sus obras mayores, tales como las *Confesiones*, *De Civitate Dei* o *De Trinitate*.

En este artículo, intentaremos recoger la defensa que realiza el Obispo de Hipona de una de las doctrinas centrales de la teología cristiana y de la metafísica occidental: la noción de creación *ex nihilo* de todo lo que es. Dicha defensa –en la mente del Santo– no sólo tiene por objeto replicar a las invectivas de sus contradictores, sino también precisar el real sentido del acto creador de Dios, y por añadidura, perfilar una ontología tan original que dará frutos hasta avanzada la Edad Media.

¹ La autora nació en Valparaíso, Chile, el 22 de diciembre de 1967. Es Profesora y Licenciada en Filosofía y Educación por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Magíster en Filosofía, PUCV y Doctora en Filosofía mención Metafísica y Teología, PUCV. Es profesora de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez y Directora de la revista *Intus-Legere Filosofía* de la misma Universidad.

Desde esta perspectiva, entonces, veremos cómo Agustín enfrenta el clásico dilema que ya había preocupado a anteriores Padres de la Iglesia: o el mundo ha sido creado *de la misma naturaleza divina*, por lo tanto, *de Deo* (que es la tesis de maniqueos, neoplatónicos y priscilianistas, entre otros), o bien éste ha sido creado *ex nihilo*, esto es, *abs* o *ex Deo*. Sus respuestas, como se desprende de los textos a citar, parten por la refutación del emanatismo y la afirmación de la creación como un acto radical en que Dios da el ser total a las creaturas, pasan por la pregunta maniquea *¿por qué quiso Dios crear el mundo?* y desembocan en la cuestión sobre *cuándo* realiza Dios su acto creador, todo lo cual trataremos, en el mismo orden expositivo, en las páginas que siguen.

1. La Emanación o creación *de natura Dei*

La hipótesis de un mundo hecho de la misma naturaleza divina (*de natura Dei*) es un lugar común en las sectas gnósticas, maniqueas y neoplatónicas de la época en que vivió san Agustín. Proveniente de resabios orientalistas heredados del helenismo tardío, esta tesis desemboca irremediablemente en el panteísmo más absoluto. Ante esto, el Santo considera que aceptar la creación *de Deo* significa aceptar, por una parte, que la naturaleza divina puede devenir finita, mutable, sumisa a todo tipo de cambios, variaciones y alteraciones como las que experimentan las partes del universo. Pero él bien sabe que Dios no puede cambiar, ya que cambiar es necesariamente devenir en algo mejor o peor, y Dios es absolutamente *inmutable*², “*porque sólo Tú eres, porque sólo Tú eres simplicísimamente*”³, permaneciendo *semper idem* (siempre igual), tanto en su ser como en su conocer⁴.

Por otra parte, la misma hipótesis implica que, si el mundo es idéntico a Dios en cuanto sacado o emanado de su sustancia, las creaturas serían

² *De Genesi ad Litteram*, VII, 2, 3. En este sentido, no puede haber confusión alguna entre el Creador y sus creaturas, dado que “*questa immutabilità propria dell’Essere, sovraneamente distacca il suo «sempre-Essere» et «essere-Sempre», nella sua perenne (semper) insuccessiva (semel) simultaneità (simul) presenziale di Totum-Praesens, dal «sempre non-essere» (più e ancora) proprio degli esseri temporali*” (“esta inmutabilidad propia del Ser, envía soberanamente su «siempre-Ser» y «ser-Siempre», en su perenne (*semper*) y no sucesiva (*semel*) simultaneidad presencial de *Totum-Praesens*, al «siempre no-ser» (más y aún) propio de los seres temporales”). DI GIOVANNI, Alberto, “Creazione ed essere nelle *Confessioni* di sant’Agostino”, *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. XX, N° 3-4, 1974, p. 299.

³ *Confesiones*, XIII, 3, 4, Obras de San Agustín, Tomo II, trad. de Ángel Custodio Vega, B.A.C., Madrid, 1979.

⁴ *Confesiones*, VIII, 3, 6.

también inmutables como Él⁵, lo cual es contradictorio, pues la característica constitutiva y esencial de las creaturas es su temporalidad y mutabilidad, y no su inmutabilidad. Luego, contra lo que afirmaban los maniqueos y los priscilianistas⁶, san Agustín concluye que el mundo no ha sido creado por Dios de su misma naturaleza⁷: “*porque han sido hechas de la nada por ti, no de tí*”⁸. Así, solamente el Verbo engendrado por el Padre es consustancial al Padre, aun cuando no es estrictamente una “creatura suya”, en el sentido que no ha sido “hecho” (*factum non est*); por el contrario, las creaturas han sido “hechas”, y hechas *de la nada*⁹.

Tampoco el mundo es, como creían los neoplatónicos, una emanación degradada del *Noûs*, pues el concepto mismo de *emanación* supone, por lo pronto, una necesidad física de derivación del mundo de la misma sustancia divina; en segundo lugar, supone una homogeneidad de naturaleza entre el ser del mundo y el ser de Dios y, por último, una coeternidad del mundo con Dios, todo lo cual es rechazado categóricamente por nuestro autor¹⁰. De allí que el Obispo de Hipona haga notar en *De Natura Boni*, XXVII, la necesidad de distinguir claramente las expresiones *ex ipso* y *de ipso* en su aplicación al acto creador de Dios:

«La palabra “todo es de Dios” [*ex ipso*] no significa que todo sea de la sustancia de Dios [*de ipso*]; lo que es de su sustancia es seguramente

⁵ *Contra Secundinum Manichaeum*, VIII: “... *dixeris etiam creaturam esse incommutabilem, ut eam parem facias Creatori, et unius eiusdemque substantiae...*” (“... dirás, pues, que la criatura es inmutable, a fin de hacerla igual al Creador y el uno y el otro de la misma sustancia...”). La traducción castellana es nuestra. *Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 17, trad. par R. Jolivet et M. Jourjon, Desclée de Brouwer, Paris, 1961.

⁶ Tanto maniqueos como priscilianistas coinciden en pensar al alma humana como una parte de Dios, es decir, como una creatura hecha *de ipsa substantia Dei*. Esta tesis fue ampliamente combatida por san Agustín en numerosas obras tales como *De Civ. Dei*, XI, 22; *Contra 2 epist. Pelag.*, II, 2, 2; *Serm.* 182, IV, 4; *Epist.* 236, 2, et alia. Cfr. AGAËSSE, P. et SOLIGNAC, A, *Notes Complémentaires à De Genesi ad Litteram*, Note n° 32-1, pp. 698–699.

⁷ *Confesiones*, XII, 7, 7: “*Fecisti enim caelum et terram non de te: nam esset aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset*”, (“Hiciste el cielo y la tierra, pero no de ti: pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente, a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu sustancia”). Para la crítica de san Agustín al emanatismo maniqueo, vid. VANNIER, Marie-Anne, “*Creatio*”, “*Conversio*”, “*Formatio*” *chez Saint Augustin*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1997, pp. 56-59.

⁸ *Confesiones*, XIII, 33, 48.

⁹ Cfr. SOLIGNAC, Aimé, *Notes Complémentaires à Les Confessions*, note 24, p. 603.

¹⁰ LETIZIA, Francisco, *Problemática Filosófica Agustiniiana*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1984, p. 77.

de Él, pero todo lo que es de Él no es por eso de su sustancia. El cielo y la tierra son de Él porque Él las ha creado, pero éstas no son de Él en el sentido que sean de su sustancia».

En efecto, ambas expresiones no significan lo mismo: todo lo que es *de ipso* es también *ex ipso*, pero no todo lo que es *ex ipso* puede afirmarse que sea *de ipso*¹¹. Así, el mundo ha sido creado *ex ipso*, esto es, por Dios, Él es su Causa Eficiente; sin embargo, esta creación no puede decirse que sea *de ipso*, es decir, *de sí mismo*, creada a partir de su misma naturaleza. La razón es que hay una diferencia real entre las creaturas y el Creador, y ésta es netamente ontológica: mientras a las unas les cabe un efímero ser temporal, al otro exclusivamente le corresponde el Ser en sí, el Ser Total y Absoluto. Por consiguiente, es metafísicamente imposible que Dios y el mundo sean de la misma sustancia, afirmación con la que Agustín rechaza definitivamente toda sombra de panteísmo¹².

Luego, si la tesis de sus contradictores es falsa, sólo queda que Dios haya creado el universo *ex nihilo*¹³. Con esta solución, san Agustín ha superado ampliamente las cosmovisiones paganas de su época, pues sostiene categóricamente la exclusión de toda preexistencia al acto creador de Dios –como aquella de la materia en el maniqueísmo o el platonismo– y de todo emanatismo –ya sea gnóstico o neoplatónico– en que la creatura procede de Dios,

¹¹ En esta obra, “*Augustin éclaire davantage la différence des prépositions ex et de, qu’il avait déjà analysée dans sa réponse à Félix: ce qui est de deo peut être dit ex deo, mais non pas toujours l’inverse: car le ciel et la terre, faits par Dieu, sont assurément ex ipso [...], non autem de ipso, quia non de substantia sua*” (Agustín aclara todavía más la diferencia de las preposiciones *ex* y *de*, que ya había analizado en su respuesta a Félix: lo que es *de deo*, puede ser dicho *ex deo*, pero no siempre a la inversa: porque el cielo y la tierra, hechos por Dios, son sin duda *ex ipso [...], non autem de ipso, quia non de substantia sua*; sin embargo, no de Él mismo, puesto que no son de su sustancia). PÉPIN, Jean, “Le maniement des prépositions dans la théorie augustiniennne de la création”, *Revue des Études Augustiniennes*, 35, N° 2, 1989, p. 257. El texto al que se refiere Jean Pépin es *Contra Felicem Manichaeum*, II, 17 y 18.

¹² Una argumentación más detallada sobre el rechazo agustiniano de toda forma de panteísmo puede verse en: BOYER, Charles, *L’Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1940, pp. 174-177.

¹³ *Contra Secundinum Manichaeum*, VIII: “*Quapropter cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura, quamvis in suo genere bona, Creatore tamen inferior, atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis; non invenies quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis*” (“Es por esto que cuando te pregunto de qué está hecha la universalidad de las criaturas, que son buenas en su género sin embargo inferiores al Creador, y están sujetas al cambio mientras el Creador permanece inmutable, no me das otra respuesta sino que la criatura ha sido hecha de la nada”). Vid. además, *De Genesi ad Litteram imp. Liber*, I, 2; *De Natura Boni*, XXVI.

resultando “parte” de Dios o sustancia de su sustancia¹⁴. Y además, –como lo sostiene M.-A. Vannier– con ello el Santo se sitúa en una tradición que, después de Filón y a través de toda la Patrística, busca mostrar con fuerza la diferencia entre el Dios creador del *Génesis* y el demiurgo platónico, mero ordenador de una materia previa¹⁵.

Lejos de los autores citados, la noción cristiana de creación es el paso radical, total y absoluto de *la nada al ser*, por obra exclusiva del Creador. En este sentido, Agustín le ha dado, por primera vez en la historia del Cristianismo, un sentido muy preciso a la fórmula *ex nihilo*: ella significa que nada existe antes o delante de Dios como materia prima de donde “sacar” a las creaturas, y que, por tanto, la creación es obra completa y exclusiva de la omnipotencia divina¹⁶.

Pero, ¿qué significa este especial modo de crear? Por lo pronto, el mismo Agustín nos advierte en *Confesiones*, XI, 5, 7 que el obrar divino no es como el obrar humano: “*porque no hiciste [el Cielo y la Tierra] como el hombre artífice, que forma un cuerpo de otro cuerpo*”. Éste sólo en parte se asemeja al modo de obrar de un artesano humano, el cual, teniendo presente una forma cualquiera en su pensamiento la impone a la materia que tiene ante sí. Sin embargo, las diversas materias que el artesano encuentra a su disposición han sido creadas previamente por Dios, por lo tanto, ya existen antes que aquél lleve a cabo su obra¹⁷. Y debe ser así a fin de que la obra se concrete en la realidad.

¹⁴ Cfr. DI GIOVANNI, Alberto, “Creazione ed essere nelle *Confessioni* di sant’Agostino”, *Revue des Études Augustiniennes*, p. 304.

¹⁵ Cfr. VANNIER, Marie-Anne, “*Creatio*”, “*Conversio*”, “*Formatio*” *chez Saint Augustin*, pp. 107-108.

¹⁶ La expresión *ex nihilo* aparece por primera vez en *II Macabeos*, 7,28, en que la creación es mostrada a la razón humana mediante las palabras que dirige una madre al más joven de sus siete hijos, animándole al martirio: “Ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra y veas cuanto hay en ellos y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios”. Dentro de la naciente tradición de los Padres Apostólicos la recoge el *Pastor de Hermas*, Mandamientos, I, 1: “Ante todas las cosas, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas del no-ser al ser” (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apostólicos*, B.A.C, Madrid, 1993, p. 971). Aparece también en Teófilo de Antioquía (*Ad Autolyicum*, I, 4), Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses*, I, 22, 1), Tertuliano (*Contra Hermógenes*, 17, 82), Orígenes (*De Principiis*, I, 3, 3), y muchos otros Padres de la Iglesia. Pero, sin duda, san Agustín es el primero en darle una forma más profunda y precisa al pensamiento occidental sobre la *creatio ex nihilo*.

¹⁷ Cfr. GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1949, p. 247. Ciertamente, la necesidad de una *materia ex qua* es ineludible para el modo de crear humano el cual, por más original que intente ser, siempre va a depender de *algo* que actúe como *materia subjecta* y en la que quede realizada la obra del agente. Por ello, la máxima expresión de originalidad humana, a saber, el acto de engendrar una persona, es una pro-creación y no una creación propiamente tal, pues es Dios es el que le da la existencia al nuevo ser, y no la mera herencia genética de los padres.

En cambio, el acto creador de Dios, para ser tal, no necesita de materia preexistente alguna¹⁸. En esto radica, para Agustín, el sentido último de la expresión *ex nihilo*, esto es, en significar la producción total del ser de todo lo que es, sin excepción, de manera tal que todo lo que de algún modo es ha recibido el ser de Dios¹⁹, y únicamente de Dios podría recibirlo, pues Él es el Ser en grado supremo²⁰.

En palabras de san Agustín, Dios omnipotente, Uno y Trino²¹ es quien con su sola Palabra (*Verbum*) da el ser a las creaturas: “*En este Principio, joh, Dios!, hiciste el cielo y la tierra, en tu Verbo*”²². Por ello, para crear el mundo no ha tenido más que quererlo, y con sólo decirlo lo ha hecho, pues su soberana Palabra es la locución imperativa por excelencia, es el *fiat* incondicionado y gratuito que —en términos clásicos— obra el paso de la nada al ser²³. En este sentido, es la Voluntad de Dios la que, a modo de causa eficiente, quiere la existencia de este universo y la lleva a cabo sin que pueda haber una causa anterior o bien distinta de la Voluntad divina. Ella es, pues, la única causa de las cosas que existen, la cual, siendo *causa* de todo, es, empero, *incausada*²⁴.

2. ¿Por qué Dios quiso crear el mundo?

¹⁸ *Confesiones*, XI, 5, 7.

¹⁹ *Contra Felicem Manichaeum*, II, 18: “... *cum omnino non esset, a Deo accepit ut esset, id est, ut institueretur*” (“... lo que no existe en modo alguno ha recibido su ser de Dios, es decir, ha sido instituido”). *Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 17, trad. par R. Jolivet et M. Jourjon, Desclée de Brouwer, París, 1961. *Vid.* además, *De Vera Religione*, XI, 22; *De Natura Boni*, XIX.

²⁰ *Contra Epistulam Fundamenti*, XL, 46. *Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 17, trad. par R. Jolivet et M. Jourjon, Desclée de Brouwer, París, 1961.

²¹ Contra lo que enseñaban sus adversarios, los maniqueos, san Agustín afirma categóricamente que la creación del mundo es obra tanto del Padre como del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, es obra de la mismísima Trinidad, tal como lo indica en el texto de *De Civitate Dei*, XI, 24: “... *Diligentia rationis est... ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit*” (“... Es indudable que es empeño racional querer ver insinuada en las obras de Dios con el lenguaje velado, que ejercita nuestro ingenio, la Trinidad al decirse quién hizo las criaturas, por qué medio y por qué”). *Obras Completas de San Agustín*, Tomos XVI-XVII, trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, B.A.C., Madrid, 2004.

²² *Confesiones*, XI, 9, 11. Además, *De Civitate Dei*, XI, 8.

²³ *Vid.* DI GIOVANNI, Alberto, “Creazione ed essere nelle *Confessioni* di sant’Agostino”, *Revue des Études Augustiniennes*, p. 307.

²⁴ *Cf.* GILSON, Étienne, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 247.

A estas alturas de la argumentación, san Agustín debe enfrentar una seria dificultad. Si bien los maniqueos reconocen en la Voluntad de Dios la única causa posible de la existencia de los seres, insisten en preguntar ¿por qué Dios *quiso* crear el mundo?, es decir, insisten en buscar la *causa* de la Voluntad de Dios. Una primera respuesta agustiniana muestra que buscar aquello que sea capaz de determinar extrínseca o intrínsecamente a la Voluntad divina es, en el fondo, buscar lo que no existe, pues nada puede haber mayor que la Voluntad de Dios²⁵, ni *ad intra* ni *ad extra*²⁶.

En cambio, quien solamente pregunta ¿por qué Dios creó el cielo y la tierra? tiene asegurada una respuesta: Dios ha creado el mundo porque quiso, *quia voluit*²⁷. La Voluntad de Dios es, para san Agustín, la causa de la existencia del cielo y la tierra, y en cuanto tal, es infinitamente mayor que todo lo creado, pues todo agente que obra eficientemente siempre es, en cuanto naturaleza, mayor que lo que produce²⁸. No hay, por consiguiente,

²⁵ *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2, 4: “*Qui autem dicit, Quare voluit facere caelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest*” (“El que dice: ¿por qué Dios quiso crear el cielo y la tierra? busca algo más grande que la voluntad de Dios: sin embargo nada más grande puede ser encontrado”). Obras de San Agustín, Tomo 15, trad. de Balbino Martín Pérez, B.A.C., Madrid, 1957.

²⁶ Tomando esta afirmación de san Agustín, pero profundizándola, santo Tomás de Aquino demuestra la imposibilidad de toda causa externa o interna al acto creador de Dios. Como muy bien lo explica Gilson, “para que haya en Dios mismo una causa cualquiera de su propia voluntad sería menester que hubiese en Él distinción real de poderes o de atributos. No podemos, en efecto, imaginar otra causa posible de su voluntad sino su entendimiento. Ahora bien: hemos sentado (precedentemente) la perfecta unidad del Ser tomado en su actualidad pura, y esta unidad excluye por definición toda otra separación interna, que permitiría oponer un atributo de Dios a otro, o conceder a uno de esos atributos una acción cualquiera sobre otro. Sin duda, desde nuestro punto de vista discursivo, es inevitable decir que el entendimiento de Dios obra su voluntad; pero el entendimiento de Dios es Dios como la voluntad de Dios es Dios, y puesto que es evidente que *idem non est causa sui ipsius*, no vemos como podrían establecerse relaciones de causalidad propiamente dicha en el seno de Dios”. GILSON, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1952, p. 99.

²⁷ *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2, 4: “*Qui ergo dicit, Quare fecit Deus caelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit*” (“A quien dice ¿por qué Dios hizo el cielo y la tierra? debe responderse: Porque quiso”).

²⁸ *De Diversis Quaest.* 83, q. XXVIII: “*Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est*” (“Quien pregunta por qué Dios quiso hacer el mundo, pregunta por la causa de la voluntad de Dios. Pero toda causa es eficiente. Sin embargo, todo eficiente es mayor que lo que es producido. No obstante, nada hay mayor que la voluntad de Dios. Por consiguiente, no debe buscarse la causa de ésta”). Oeuvres de Saint Augustin; Tome 10, trad. par G. Bardy, J.A. Beckaert et J. Boutet, Desclée de Brouwer, Paris, 1952. *Vid.* además: *De Genesi ad Litteram*, IV, 2, 6.

nada que pueda superarla: su trascendencia es absoluta. En definitiva, tal como lo expresa Robert-Henri Cousineau, “*in this framework the ultimate reason and cause of all that He made is His will*” (“en este esquema, la última razón y causa de todo lo que Él ha hecho es Su voluntad”)²⁹.

Otra cosa es, sin embargo, preguntar por qué la Voluntad divina quiso crear un universo tal como el nuestro y no otro, con otras características. La respuesta a esta cuestión, como bien lo observa Gilson³⁰, ya la había atisbado Platón –y en esto concuerda con la Sagrada Escritura– al declarar en el *Timeo* que Dios es esencialmente bueno³¹ y que, además, todas las cosas son buenas en la medida en que son. De allí que el universo formado por el *Demiurgo* platónico sea bueno por participación de la Bondad Suprema. Éste, “para elegir lo mejor, no ha tenido que salir de sí mismo: sólo ha tenido que referir todas las cosas a sí mismo y hacerles imitar su bondad..., pues es bueno. No con una bondad sentimental, sino con una bondad ontológica, que es la excelencia absoluta del bien”³².

De un modo semejante, pero en un contexto metafísico totalmente nuevo, para Agustín Dios es soberanamente bueno³³, de manera tal que la causa más profunda de la creación del universo no puede ser otra que la *bondad divina*, la cual crea una creación buena sacada *de la nada*³⁴. Dios ha creado, entonces, por pura bondad, sin que hubiera necesidad alguna de que lo

²⁹ COUSINEAU, Robert-Henri, «Creation and Freedom. An Augustinian Problem: “Quia voluit?” and/or “Quia bonus?”», *Recherches Augustiniennes*, II, 1962, p. 254. *Vid.* además, Charles BOYER, *L’Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, pp. 177-178.

³⁰ GILSON, Étienne, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, pp. 247-248.

³¹ PLATÓN, *Timeo*, 30 a.

³² GRENET, Paul Bernard, *Historia de la Filosofía Antigua*, Herder, Barcelona, 1984, p. 177. Con todo, es claro que el dios platónico es sólo un organizador del universo y no su auténtico creador, como muchos creyeron –especialmente la Escuela Judaico-Alejandrina del siglo I d.C.–, puesto que aquél, como muy bien lo señala A. E. Taylor, “ni crea de la nada ni produce seres reales”. TAYLOR, A. E., *Plato*, Oxford University Press, London, 1926, p. 444. Así, su obra no consiste en crear ninguna realidad nueva, sino que radica simplemente en una ordenación de elementos ya existentes y eternos.

³³ *Contra Epistulam Fundamenti*, XXXVII, 42. Además, *vid. Contra Secundinum Manichaeum*, XIX.

³⁴ *De Civitate Dei*, XI, 21: “*Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono*” (“No hay mejor artesano que Dios, ni arte más eficaz que la palabra de Dios, ni mejor causa de la creación que el bien, siendo creada por un Dios bueno”). Además, véase el preclaro texto de *Epistulae*, 166, 5, 15: “*Si autem causa creandi quaeritur, nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est. Et quid dignius quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus?*” (“Si, pues, se busca la causa de crear, nada responde mejor que toda criatura de Dios es buena. Y qué más digno que Dios bueno la haga para el bien, ya que nadie puede hacerlo sino Dios”). Obras de San Agustín, Tomo XI a, trad. de Lope Cilleruelo, B.A.C., Madrid, 1987. *Cfr.* también *Confesiones*, XIII, 2, 2.

hiciese³⁵. En cierto sentido puede decirse que *movido* por el amor a sus futuras creaturas es que las ha traído de la nada al ser, a fin de comunicarles su propio bien y hacerlas participantes de sus perfecciones³⁶. Como dice Marie-Anne Vannier, “la sobreabundancia del amor de Dios es completa y total, de modo que el ser creado no tiene mérito alguno que le haga ser”³⁷, es más, todo lo que éste es lo ha recibido de la gratuidad del amor y la plenitud de la bondad divina: “*de la plenitud de tu bondad subsiste tu creatura*”³⁸. Incluso podría pensarse, desde esta perspectiva, que los seres creados tienen un valor precario e ínfimo, pues, comparados con el Ser de Dios no son nada; sin embargo, es precisamente la generosidad y la gratuidad creadoras las que le dan todo su valor a las creaturas al darles una existencia buena, bella y una como participación de las riquezas del Ser divino³⁹.

En suma, lo que Platón ya había esbozado con su sola razón natural, san Agustín lo confirma con toda propiedad a la luz de las Escrituras, tal como lo muestra el siguiente texto del *De Doctrina Christiana*: “Porque Dios es bueno, somos; y en cuanto somos, somos buenos”⁴⁰.

³⁵ *De Civitate Dei*, XI, 24.

³⁶ Cfr. THONNARD, A., *Précis d'Histoire de la Philosophie*, p. 222, *op. cit.* por FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, Tomo II-a, B.A.C., Madrid, 1975, p. 214. Es preciso notar que el amor de Dios por su creatura posee una doble finalidad: que ella sea y que ella permanezca en el ser, tal como lo indica el texto de *De Genesi ad Litteram*, I, 8, 14: “*Duo quippe sunt, propter quae amat Deus creaturam suam, ut sit et ut maneat*” (“A causa de dos cosas es que Dios ama a su criatura, para que sea y para que permanezca”). Este amor por la creatura no viene dado por necesidad alguna en Dios, sino que brota de la sobreabundancia de su benevolencia. Cfr. *De Genesi ad Litteram*, I, 5, 11.

³⁷ VANNIER, Marie-Anne, *Les Confessions de Saint Augustin*, Du Cerf, Paris, 2007, p. 146.

³⁸ *Confesiones*, XIII, 2, 2. En *De Genesi ad Litteram*, I, V, 11, Agustín deja en claro que esta soberana Benignidad divina hace que, por puro amor, el mundo sea: “*Inest enim Deo benignitas summa et sancta et iusta et quidam non ex indigentia, sed ex beneficentia ueniens amor in opera sua*” (“Dios está animado por una benignidad infinita, llena de santidad y de justicia; y no la indigencia, sino la beneficencia es la fuente del amor por sus obras”). La traducción castellana es nuestra). Oeuvres de Saint Augustin, trad. par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.

³⁹ Cfr. SOLIGNAC, Aimé, *Notes Complémentaires à Les Confessions*, note 17-2, p. 576.

⁴⁰ *De Doctrina Christiana*, I, 32, 35. Oeuvres de Saint Augustin, Tome 11, trad. par G. Combès et J. Farges, Desclée de Brouwer, Paris, 1949. En *De Civitate Dei*, XI, 21, una obra de plena madurez, san Agustín explicita esta misma afirmación apoyándose en la autoridad del mismo Platón: “*Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent...*” (“No hay Autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que su Verbo, ni motivo mejor que la creación de algo bueno por la bondad de Dios. Esta misma causa para crear el mundo la expresa justísimamente Platón: que de un Dios bueno se hacen obras buenas...”).

Si existimos es, precisamente, porque Dios es bueno y quiere que participemos de su bondad mediante nuestra propia existencia⁴¹. Así, todo lo que es, *es bueno* en la medida en que *es*⁴², por la sencilla razón que, como afirmará santo Tomás de Aquino en una fórmula deducida del Pseudo-Dionisio y que constantemente comentarán los teólogos medievales, “*bonum est diffusivum sui et communicativum*” (“el bien es difusivo y comunicativo de suyo”)⁴³. Y como Dios es el Sumo Bien o aquel “Él mismo es el sumo e inmutable bien” en la fórmula del *De Trinitate*⁴⁴, éste será, por ende, de suyo difusivo y comunicativo en grado sumo⁴⁵. Luego, no hay razón mejor que ésta para que la creación *sea y sea buena*.

3. ¿Cuándo realiza Dios su acto creador?

Una vez constatada la suma bondad del acto creador divino —el cual se traduce, como hemos visto, en una creación *buen*a sacada *de la nada*— san Agustín, inquirido por los maniqueos, debe dilucidar el problema de cuándo realiza Dios aquel acto creador de todo lo que es, es decir, dilucidar el problema del *momento* de la creación. En otras palabras, debe asumir una pregunta que surge de lo más profundo del encuentro entre la filosofía griega y el Cristianismo: ¿hay, pues, un momento a partir del cual el mundo es, o más bien éste ha existido siempre y es eterno?

⁴¹ Al respecto, nada más claro que las palabras de F.J. Thonnard: “la bonté de Dieu devient la dernière raison d’être des êtres. Dieu nous a créés parce qu’ils nous a aimés, pour nous faire participer à sa bonté. C’est, dans la perspective chrétienne du Créateur personnel, conscient et libre, le principe platonicien: *Bonum est diffusivum sui*” (“la bondad de Dios se convierte en la última razón de ser de los seres. Dios nos ha creado porque nos ha amado, para hacernos participar de su bondad. Es, en la perspectiva cristiana del Creador personal, consciente y libre, el principio platónico: *Bonum est diffusivum sui*). THONNARD, F. J., “*Caractères Platoniciens de l’Ontologie Augustinienne*”, Augustinus Magister, Vol. 1, Études Augustiniennes, Paris, 1954, p. 324.

⁴² *Confesiones*, XIII, 31, 46: “... *bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est*” (“...el bien es aquello que de algún modo es: así, por él es”).

⁴³ DURANTEL, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 154, *op.cit.* por Étienne GILSON, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 100.

⁴⁴ *Cfr. De Trinitate*, III, 2, 8.

⁴⁵ Un claro ejemplo de los teólogos medievales que acogen y defienden esta afirmación es, entre otros, san Buenaventura, quien la enuncia claramente en su *Itinerario de la mente hacia Dios*; VI, 2: “*Summum igitur bonum summe diffusivum est sui*”, frase que no traducimos para no quitarle su fuerza expresiva en lengua latina. Obras de San Buenaventura, Tomo I, trad. de León Amorós, Bernardo Apeirribay y Miguel Oromí, B.A.C., Madrid, 1945.

La mayor parte de la metafísica griega, desde los primeros fisiólogos jonios hasta el mismo Aristóteles⁴⁶, sostiene que el mundo es *eterno*, sin principio ni fin. Por otra parte, los neoplatónicos contemporáneos a san Agustín confiesan que el mundo ha sido hecho por Dios, pero no admiten que tenga un principio en el tiempo, pues creen que ha sido hecho *de continuo* por Dios, sin que haya anterioridad temporal al acto creador. De allí que las creaturas existen siempre por existir quien las creó, y sin embargo, han sido hechas⁴⁷.

La primera posición sostiene, entonces, la eternidad del mundo, y la segunda, su coeternidad con respecto al Creador. Pero ¿qué es lo que afirma la filosofía a la luz de la Revelación? Por lo pronto, si nos atenemos a la Sagrada Escritura, las primeras luces las aporta ya el modo como comienza el primer capítulo del *Génesis*: “*En el principio creó Dios el cielo y la tierra*”⁴⁸. Aún cuando el sentido de la expresión *in principio* pueda ser interpretado de diversas maneras, es claro que la Escritura atribuye con ello un comienzo a todas las creaturas⁴⁹. En efecto, toda creatura tiene un principio⁵⁰ –y debe tenerlo, pues de lo contrario dejaría de ser creatura–, lo cual indica que si efectivamente éstas han comenzado a ser, de inmediato debe haber comenzado a ser junto con ellas su modo propio de duración: *el tiempo*. Por lo tanto, éste es también una creatura que consta de principio (*habere initium*)⁵¹, cuya existencia es perfectamente paralela a la existencia de la creatura que dura, e incluso más; su existencia depende de la existencia de la creatura, pues no puede haber tiempo sin una creatura que cambie, que sufra alguna mutación

⁴⁶ Para Aristóteles, la materia es el sujeto primero y último de todos los cambios sustanciales, pasados, presentes y futuros (Cfr. *De Generatione et Corruptione*, I, 4, 320 a; *Física*, I, 9, 192 a 28-31 y II, 1, 193 a 29). De esta manera, por ser condición previa de toda generación y punto de llegada de toda corrupción, no queda sino que la materia sea eterna e inengendrada, existiendo por necesidad natural. (Cfr. *Metafísica*, VII, 7, 1032 b 30). Y como el movimiento o devenir sustancial que caracteriza y constituye al mundo es eterno y también lo es el tiempo en el cual transcurren y se miden dichos cambios, Aristóteles concluye que el mundo mismo es *eterno* (Cfr. *De Caelo*, II, 1, 283 b 25- 284 b 5).

⁴⁷ Cfr. *De Civitate Dei*, XI, 4, 2.

⁴⁸ *Génesis*, I, 1.

⁴⁹ GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 248.

⁵⁰ *De Genesi ad Litteram imperfectus Liber*, III, 8: “... *illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium* ...” (“... aquello ciertamente debe ser incluido en la fe, aún cuando excede el modo de nuestro pensamiento, toda creatura tiene principio ...”). Obras Completas de San Agustín, Tomo XV, trad. de Balbino Martín Pérez, B.A.C., Madrid, 1957.

⁵¹ *De Genesi ad Litteram imperfectus Liber*, Idem.: “... *tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori*” (“... y el tiempo mismo es una creatura, y por esto mismo tiene comienzo, y no es coeterna con el Creador”).

o realice algún movimiento⁵².

Si ambos tienen un comienzo, tanto las creaturas que se mudan como el tiempo que se sucede gracias a su mutabilidad no pueden ser eternos ni coeternos con la eternidad inmutable⁵³. Sostener que lo sean sería, a juicio de san Agustín, condenable tanto a la luz de la fe como a la de la sana razón⁵⁴, pues aún supuesto que el mundo haya existido siempre, no puede éste ser considerado como una *creatura coeterna* con Dios. El sólo hecho de referirnos a una *creatura coeterna* implica, para Agustín, una contradicción metafísica insalvable.

El modo de ser de la creatura no es el modo de ser del Creador, por mucho que algunos –como los ya mentados platónicos– afirmen implícitamente lo contrario al defender la tesis de un mundo creado por Dios, pero con una duración eterna, tesis que se muestra con particular claridad en la comparación que utilizan para ilustrar el problema. Según lo muestra san Agustín en *De Civitate Dei*, Platón y sus seguidores comparan el acto creador de Dios con un pie eternamente puesto sobre el polvo⁵⁵. Bajo el pie permanecerá eternamente la huella que éste produce sobre el polvo, y sobre la huella encontraremos puesto, también eternamente, el pie que la causa. De esta manera, tanto la causa como el efecto se dan simultáneamente y por toda la eternidad, sin que podamos decir que la una sea anterior o posterior a la otra, aún cuando existe una manifiesta relación de causalidad entre ambas.

Así pues, trasladando la analogía a lo que es el acto creador de Dios, ellos piensan que Dios existe *desde siempre* y que *desde siempre* ha creado el mundo, de modo que la creación tendrá un principio en el orden del ser, sin tenerlo en el orden del tiempo. Como bien lo expresa Pierre Duhem, en ese mundo creado, pero eterno y periódico, siempre ha habido movimiento: no hay revolución celeste que no haya sido precedida por otras revoluciones

⁵² *De Civitate Dei*, XI, 6 y XII, 15, 2.

⁵³ *De Civitate Dei*, XII, 15, 2: “... *tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum*” (“... porque el tiempo transcurre en su mutabilidad, no puede ser coeterno con la eternidad inmutable”).

⁵⁴ *De Civitate Dei*, XII, 15, 1.

⁵⁵ *De Civitate Dei*, X, 31: “*Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum an altero factum esset; sic, inquiunt, et mundus atque in illo dii creati, et semper fuerunt semper existente qui fecit, et tamen facti sunt*” (“Así pues, preguntan, si un pie desde la eternidad siempre hubiera estado en el polvo, siempre estaría debajo la huella; y, sin embargo, nadie dudaría que la huella había sido hecha por el que pisaba; el uno no es anterior al otro, aunque haya sido hecho por el otro; así, dicen, el mundo y los dioses creados en él existieron siempre por existir el que los creó, y, sin embargo, han sido hechos”).

semejantes. Por lo tanto, el tiempo no ha tenido comienzo, esto es, no ha habido un *primer día* ni un primer *Gran Año*⁵⁶.

En consecuencia, el mundo sería una *creatura coeterna* con Dios⁵⁷. Y como ya hemos visto, referirnos a una creatura coeterna implica la atribución de un modo de ser homogéneo y uno a lo que es esencialmente heterogéneo y múltiple. En otras palabras, implica atribuir a la creatura el modo de ser y de durar divino, en contradicción con su propia naturaleza finita y mudable. Por ello, san Agustín afirmará categóricamente, y en múltiples ocasiones, que no existe creatura alguna coeterna con el Creador⁵⁸.

Habiendo establecido, entonces, que ni el tiempo ni las cosas poseen una *duración eterna* análoga a la de Dios, es preciso abordar, a partir de esta conclusión, el clásico sofisma que proponen los maniqueos acerca del tiempo de la creación, y que san Agustín recoge en *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2, 3:

“Preguntan en qué principio y si en el mismo principio del tiempo hizo Dios el cielo y la tierra, ¿qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? ¿Qué fue lo que repentinamente le agradó para hacer lo que nunca antes había hecho en los tiempos eternos?”.

Como lo muestra la cita, la doble pregunta que plantean los maniqueos descansa en el supuesto que ese *in principio* del cual hablan las Escrituras no es otro que el principio del tiempo. Por ello, al entender ese *in principio* de este modo —y suponiendo que el mundo no es eterno— imaginan, no obstante, la existencia de un tiempo *anterior* a la creación del mundo, durante el cual Dios habría permanecido ocioso hasta el momento en que se decidió a realizar su acto creador⁵⁹. Desde esta perspectiva, entonces, san Agustín se pregunta en el libro XI de sus *Confesiones*: ¿es posible que hubie-

⁵⁶ Cf. DUHEM, Pierre, *Le Système du Monde*, Tome II, Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, Paris, 1914, p. 464.

⁵⁷ GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 251.

⁵⁸ *De Civitate Dei*, XII, 16: “*Non tamen dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum*” (“Estoy cierto de que ninguna creatura es coeterna al Creador”). Aún cuando san Agustín establece con toda nitidez la radical diferencia ontológica entre el tiempo y la eternidad, no disocia ambos conceptos, sino que los hace solidarios entre sí. Cf. VANNIER, Marie-Anne, “*Creatio*”, “*Conversio*”, “*Formatio*” *chez Saint Augustin*, p. 139.

⁵⁹ Como concluye Katherin A. Rogers, “*the question, which intended to show that a creating God could not be immutable, is misguided because it fails to take into account the nature of God's eternity and the fact that time is a function of the created universe*” (“la cuestión, que intentaba mostrar que un Dios creador no podía ser inmutable, está equivocada por no tener en cuenta la naturaleza de la eternidad de Dios y el hecho de que el tiempo es una función del universo creado”). ROGERS, Katherin A., “St. Augustine on Time and Eternity”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXX, Issue N° 2, Spring 1996, p. 207.

ra un tiempo anterior a la creación del mundo, y en el cual, además, Dios no hiciese nada? y si lo hubiera, ¿es posible que haya una nueva voluntad en Dios al decidir de súbito crear lo que no había creado nunca antes?⁶⁰. Pero respondamos a estos interrogantes uno a uno.

Si concedemos, en primer lugar, que en el principio del tiempo hizo Dios el cielo y la tierra, es menester también afirmar que antes del principio del tiempo no existía el tiempo. En efecto, como ya hemos dicho, Dios creó el tiempo, éste es también una creatura, por consiguiente, antes de crear el tiempo, éste simplemente no existía. Por ello, como bien lo nota san Agustín, es absurdo afirmar que existía *algún tiempo* cuando Dios aún no había creado nada, pues ¿cómo podría existir el tiempo que Dios, en cuanto creador de todos los tiempos, no había creado todavía?⁶¹.

Un argumento semejante esgrime nuestro autor contra los maniqueos en *De Civitate Dei*, XII, 15, 2, texto en el que, a propósito de la cuestión de si los ángeles son o no coeternos con el Creador, pone en evidencia el falaz pensamiento de sus adversarios respecto de la existencia de un tiempo anterior a la creación del mundo.

En aquel texto, éstos concluyen que efectivamente hubo un tiempo cuando no existía ningún tiempo⁶², afirmación que carece de todo sentido. Siguiendo al Obispo de Hipona podemos decir sin temor a errar que *hubo un tiempo en que Roma no existía* o que *hubo un tiempo en que no existía el hombre*. E incluso, si el mundo no fue formado al comenzar el tiempo, sino algo después, puede decirse que *hubo un tiempo en que el mundo no existía*. Pero decir que *hubo un tiempo en que no existía el tiempo* equivale a decir que exis-

⁶⁰ *Confesiones*, XI, 10, 12: “... *Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat, inquit, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus existit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam nunquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat?*” (“... ¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra? Porque si estaba ocioso, y no obraba nada, ¿por qué no permaneció así siempre y en adelante como hasta entonces había estado sin obrar? Porque si para dar la existencia a alguna creatura es necesario que surja un movimiento nuevo en Dios y una nueva voluntad ¿cómo puede haber verdadera eternidad donde nace una voluntad que antes no existía?”). *Vid.* TESKE, Roland J., *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996.

⁶¹ *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2, 3. También en *De Genesi ad Litteram*, V, 5, 12: “*Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inueniri ante tempora tempora*” (“Hechas las criaturas, sus movimientos comenzaron a marcar el curso del tiempo. Por lo que buscar el tiempo antes de las criaturas es buscar el tiempo antes del tiempo mismo”).

⁶² *De Civitate Dei*, XII, 15, 2: “*Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus?*” (“Si no en todo tiempo hubo tiempo, entonces, ¿había tiempo cuando no había tiempo?”).

tió este mundo cuando aún no existía este mundo, lo cual atenta directamente contra el principio de no contradicción⁶³. En consecuencia, como ya hemos visto, si consideramos que Dios ha creado el tiempo mismo, de ningún modo pudieron pasar los tiempos antes que Él los creara⁶⁴.

Igualmente, san Agustín descarta aquella pregunta que surge inmediatamente después de haber supuesto erróneamente la existencia de un tiempo anterior a la creación del tiempo, a saber, la pregunta por el *lugar de la creación*: ¿por qué el mundo fue creado en este lugar del espacio y no, más bien, en otro?⁶⁵. Sin duda, quienes se imaginan infinitos espacios de tiempo antes del mundo pueden también imaginarse y preguntar por infinitos espacios de lugares fuera del mundo⁶⁶. Sin embargo, lo que no consideran —como lo destaca Gilson— es que no hay espacio real fuera del universo, puesto que no hay un *antes* del cielo y la tierra⁶⁷.

No es posible, por ende, preguntar por qué Dios creó el mundo aquí y no más bien allá, pues antes que creara el mundo no había *aquí* o *allá*, es más, ni siquiera había un *antes* al cual hacer referencia. Luego, no había *lugar* alguno, así como tampoco *tiempo* alguno, por la sencilla razón que no había creatura alguna que pudiera ocuparlo, y sin creatura sabemos que no puede haber tiempo ni espacio⁶⁸.

En suma, cuando Dios crea el mundo crea también el tiempo que le es inherente, siendo uno solo entonces el principio del mundo y de los tiempos, y no el uno anterior al otro⁶⁹. De allí que, si atendemos además a la Sagrada Escritura cuando dice “*en el principio creó Dios el cielo y la tierra*” (Gn I,1), y en el supuesto que nada existía antes, es claro que el mundo, como

⁶³ Cfr. *De Civitate Dei*, XII, 15, 2.

⁶⁴ *Confesiones*, XI, 13, 15: “*Id ipsum enim tempus, tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora*” (“Porque Tú habías hecho el tiempo mismo, y no pudieron pasar los tiempos antes de que hicieses los tiempos”).

⁶⁵ *De Civitate Dei*, XI, 5: “*Ita enim quaeritur cur potius tunc et non antea factus sit, quem ad modum quaeri potest cur hic potius ubi est et non alibi*” (“Así pues, a los que preguntan por qué [el mundo] ha sido creado en un cierto momento y no antes, podemos preguntarles por qué ha sido creado donde está más que en otra parte”).

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 249.

⁶⁸ *Confesiones*, XI, 30, 40: “... *Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura...*” (“...Vean, pues, que no puede haber ningún tiempo sin creatura...”).

⁶⁹ Cfr. *De Civitate Dei*, XI, 6: “... *quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret...*” (“... ¿Quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la creatura que sufriera algún cambio, algún movimiento?”). *Vid.* también *De Genesi ad Litteram*, V, 5, 12.

dice san Agustín, no fue hecho “*en el tiempo, sino con el tiempo*”⁷⁰. Para san Agustín, *tiempo* y *mundo* comparten el mismo principio, ambos son creaturas que comienzan a ser simultáneamente, por lo tanto, el mundo no podría haber sido hecho *en* el tiempo, pues esto significa admitir una sucesión temporal anterior a la creación del mundo, y en la cual éste llega al ser; y otra sucesión temporal posterior a la creación de aquél, y en la cual transcurre su existencia. Luego, Dios ha creado el mundo *con* el tiempo, es decir *junto* a éste, en un único y mismo acto creador, de modo tal que ambas realidades quedan indisolublemente unidas desde el momento mismo de su creación.

Por lo tanto, al tener en cuenta que antes de la creación del mundo no ha existido tiempo ni espacio alguno y considerando que ambos llegan al ser *simultáneamente*, vemos que pierde todo sentido la otra parte de la objeción maniquea, a saber, qué hacía Dios antes de crear. En efecto, es imposible preguntar por lo que hacía Dios *antes* de crear, pues términos tales como *antes* o *después* tienen sentido sólo si existe el tiempo, y como ya dijimos, no hay tiempo alguno antes que Dios cree el mundo⁷¹, así como tampoco hay tiempo alguno en el cual Dios no hiciese nada, pues el mismo tiempo es obra suya⁷². Por ello, la supuesta ociosidad de Dios anterior a la creación del mundo no es más que una de las tantas fantasías que pueblan la teología maniquea.

En este sentido, la doctrina sostenida por san Agustín es enfática. Antes que exista la creatura y el tiempo que le es consustancial ya existe Dios, pero no con una relación de precedencia temporal respecto de aquélla (como la flor precede al fruto), sino con una precedencia de *permanente e inmutable eternidad*⁷³, la cual no admite variación ni sucesión alguna. Para Dios no hay tiempo anterior o posterior, pues Él precede todos los pretéritos y supera todos los futuros desde el presente de su eternidad. En Él todos los tiempos no son más que un *hoy* inmutable que no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer⁷⁴.

⁷⁰ *De Civitate Dei*, XI, 6: “... *Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*” (“... Es indudable que el mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo”).

⁷¹ *Confesiones*, XI, 13, 15: “*Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi erat tempus*” (“Mas si antes del cielo y la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué era lo que entonces hacías? Porque realmente no había tiempo donde no había entonces”).

⁷² *Confesiones*, XI, 14, 17: “*Nullus ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras*” (“No hubo, pues, tiempo alguno en que Tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya”).

⁷³ *De Civitate Dei*, XII, 15, 3.

⁷⁴ *Confesiones*, XIII, 16. No obstante, hay que recalcar que la trascendencia de la eternidad divina en relación al tiempo, es la trascendencia de un Dios personal que crea personas y se relaciona con ellas, y no la de un ser Uno aislado y ensimismado en su subjetividad. Cfr. SOLIGNAC, A., *Notes Complémentaires à Les Confessions*, note 18-1, pp. 581-584.

Por esta razón, dicho sea de paso, Dios ha creado el mundo sin cambiar su designio eterno ni su voluntad⁷⁵, de manera tal que deja de tener sentido también el suponer la aparición de una nueva voluntad en Dios al momento de la creación, pues ¿cómo podría haber variación allí donde reina la inmutabilidad?

En cambio, la realidad de la creatura es otra. Como ésta existe *con* el tiempo su ser es mutable y finito, por ende, con un principio y un fin previstos por Dios desde toda la eternidad y con una duración que transcurre inevitablemente dentro de los márgenes impuestos por la temporalidad, con todo lo que ello implica. Así, antes que sea creada la creatura no existe en absoluto, para ella no existe el tiempo, no hay antes ni después, ya que *aún no es*⁷⁶. El tiempo de su duración, por así decirlo, no ha sido creado aún, pues ella misma no ha sido creada todavía. Luego, sólo en el momento en que es creada por Dios *de la nada* comienza a ser –en forma real y actual, y ya no como una pura idea en la mente divina– junto al tiempo que le es propio.

Conclusión

Como hemos visto, las respuestas que san Agustín elaboró para defender y precisar la doctrina cristiana de la creación *ex nihilo* demuestran una agudeza y profundidad no vistas con anterioridad a su magisterio teológico y filosófico. Si bien es cierto que otros Padres de la Iglesia que le antecedieron ya habían batallado con errores semejantes a los ya estudiados, ninguno pudo realizar una acotación e intelección tan acabada del dogma de la creación. Teófilo de Antioquía, por ejemplo, introdujo precisiones notables a esta noción justamente en el marco de su polémica con los platónicos, quienes defendían la coeternidad de Dios y la materia⁷⁷, pero no pudo precisar con claridad el rol del Verbo en la creación, al punto de enseñar un confuso subordinacionismo. Por su parte, Ireneo de Lyon logró desenmascarar el carácter pseudo-cristiano de la *gnosis* y defender con fuerza la radicalidad de la acción creadora de Dios, que no requiere de ninguna materia previa, pues

⁷⁵ *De Civitate Dei*, XI, 4, 2. Como lo aclara S. Knuuttila, “the creation is an actualization of God’s eternal and immutable decision: to will a change does not imply a change of will. There is no sudden new decision in God’s mind” (“la creación es una actualización de la decisión eterna e inmutable de Dios: desear un cambio no implica un cambio de voluntad. No hay una repentina nueva decisión en la mente de Dios”). KNUUTTILA, Simo, “Time and Creation in Augustine”, en: STUMP, Eleanore and KRETZMANN, Norman (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 106.

⁷⁶ Cfr. GILSON, Étienne, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 249.

⁷⁷ Vid. THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum*, 2, 4 y 2, 10.

todo lo crea *de la nada*⁷⁸, pero sus argumentos no trascienden el plano de la sola defensa de la fe.

No obstante, fue san Agustín quien elaboró, por primera vez en la historia de Occidente, una doctrina de la creación basada en la síntesis armónica de razón y fe. Por lo tanto, al dato revelado le agrega la especulación filosófica heredada de la cultura griega, logrando ir mucho más allá de la mera respuesta apologética frente a los herejes. En definitiva, cada vez que san Agustín responde a las objeciones a la creación *ex nihilo* va tejiendo las páginas de una auténtica metafísica del ser creado y de una teología del acto creador de Dios, como sólo lo logrará, muchos siglos después el mismísimo Tomás de Aquino.

*Universidad Adolfo Ibáñez
Av. Padre Hurtado 750, Viña del Mar
CHILE*

56 ⁷⁸ Vid. SANCTI IRENAEI, *Adversus Haereses*, I, 22, 1 y II, 2, 4. [PG, 5].