



Cosmología e interpretación del Génesis en el cristianismo antiguo

Karla Pollmann

Fecha de publicación en Internet:
10 de octubre de 2013

Con la colaboración de:

 **BIOLOGOS**

Cosmología e interpretación del Génesis en el cristianismo antiguo¹

Karla Pollmann

El estudio de la Antigüedad nos presenta una asombrosa y fascinante variedad de posibilidades a la hora de reflexionar sobre el origen, la naturaleza y el propósito posibles del mundo que nos rodea. Ya antes del giro moderno hacia la ciencia, filósofos y teólogos evaluaron de manera crítica el potencial y los límites de tales reflexiones, siendo además muy conscientes de las implicaciones metodológicas². Desde un principio resulta claro que hay una estrecha conexión entre lo que se piensa sobre la naturaleza del cosmos y la naturaleza de la persona humana, aunque no hay una conexión necesaria entre las formas específicas de pensar sobre lo uno y lo otro. Esto es también válido para el cristianismo antiguo, que construye su pensamiento respecto al cosmos sobre predecesores paganos, especialmente Platón y su diálogo Timeo³. A continuación investigaremos el acercamiento a estos temas por el que es considerado el pensador cristiano antiguo más influyente del mundo Occidental latino, San Agustín, obispo de Hipona (354-430).

1. Introducción

Para empezar, parece razonable prestar atención brevemente a la terminología. Cosmogonía es un término antiguo, que se remonta al menos al historiador, biógrafo y ensayista griego Plutarco de Queronea (aprox. 45-125), en su *Amatorius* 13, 756F. Allí, el término *cosmogonía* (κοσμογονία) hace referencia a las antiguas teorías sobre cómo comenzó el cosmos⁴. Según el *Diccionario de Inglés Oxford (Oxford English Dictionary)*, ese término aparece por primera vez en la lengua inglesa en 1678, cuando R. Cudworth define *cosmogonía* como la «generación del mundo». En claro contraste, *cosmología* es un término moderno y, siendo estrictos, *anacrónico* en relación con la antigüedad, que hace referencia a la naturaleza y organización del cosmos⁵. Puede también incluir consideraciones sobre los orígenes del cosmos. Según el *Diccionario de Inglés Oxford* este término aparece en la lengua inglesa por primera vez en 1656, incluso antes que el término cosmogonía, en T. Blount, con el significado relativamente poco específico de «discurso (...) filosófico (...) sobre el universo en general». Es este último, y *más amplio* término el que puede hacer de puente filosófico hacia las ciencias naturales. Finalmente, el término 'cosmos' denota una «realidad comprensiva»⁶, y resulta en sí mismo tendencioso, dado que κόσμος significa literalmente «orden», de

¹ El texto de este ensayo fue expuesto como ponencia en la *IV Conferencia Fliedner de Ciencia y Fe* (Madrid, 23 de mayo de 2013). Constituye el capítulo primero del libro [Pollmann 2013](#) (véase bibliografía al final). Una versión anterior de esta conferencia fue presentada en el *Humboldt Kolleg* de la Stellenbosch University, bajo el título «Cosmovisión y forma de vida en el mundo antiguo». Estoy muy agradecida a los participantes por su discusión de mi presentación en aquella ocasión.

² Gregory 2007, *passim*, en particular 2-4 y 238-245; Wyrwa 2006, *passim*.

³ Pelikan 1997; Köckert 2009a.

⁴ Hager 1976, 1144; en general Gregory 2007, XI.

⁵ Mittelstrass 1976, 1153s.; Gregory 2007, XI, admite acertadamente que las cosmogonías griegas a veces también reflejan el destino último del cosmos.

⁶ Dürr y Panikkar 2008, 31 „umfassende[n] Wirklichkeit“. Resulta fascinante que, en el mismo lugar, se haga la afirmación epistemológica capital de que una comprensión realmente completa del mundo tiene que reconocer su «indivisibilidad» (*Unzerlegbarkeit*), es decir, que hablar sobre ello no tiene sentido último.

modo que una cualidad estructurada se asume que es esencial y fundamental para la realidad.

La gran pregunta, que no vamos a responder aquí, es si esto es un producto necesario de la estructura del cerebro humano que es el que, en última instancia, percibe esa realidad, o si hay una estructura independiente, y si es así, hasta qué punto los humanos somos capaces de 'captarla'.

A fin de completar el contexto histórico del material que estudiaremos a continuación, es necesario añadir algunas consideraciones. La Antigüedad tardía se denomina algunas veces como la «era de la exégesis»⁷. Esto resulta correcto hasta cierto punto, pero realmente el establecimiento de autoridades literarias, su canonización y la subsecuente necesidad de 'rejuvenecer' su significado para hacerlo relevante y comprensible a las generaciones posteriores, se remonta a antes del inicio de la Antigüedad tardía. En lo que respecta a nuestro tema de 'cosmologías', es decir, las especulaciones filosóficas sistemáticas sobre la naturaleza del cosmos, el *Timeo* de Platón se convirtió rápidamente en una suerte de 'texto probatorio' (*proof text*) cuyos argumentos no podían ser ignorados en ningún debate filosófico sobre este tema. Plutarco, a quien ya hemos mencionado, es el iniciador de una tradición que presenta las cosmologías platónicas como comentarios al *Timeo* de Platón⁸. De manera análoga, los intelectuales cristianos ofrecieron una visión cristiana de la cosmología en forma de comentarios sobre la narración de la creación en Génesis 1 al 3, siendo Orígenes († 253/4) su primer representante⁹. El gran capadocio Gregorio de Nisa (aprox. 335-395) llama explícitamente a los primeros capítulos del Génesis «el relato de la cosmogonía» (ὁ τῆς κοσμογένειας λόγος, en *Eun.* 1.330 [Edición de Jaeger 1:124s.]).

Aunque todavía se podían encontrar tratados filosóficos dedicados de manera separada a los temas de la filosofía natural, el modo de presentación exegético se había convertido en el dominante tanto para pensadores paganos como cristianos. Por supuesto, resulta claro que esto tiene grandes consecuencias, primero con relación a la organización del material y la estructura de la argumentación, y segundo con relación a la manera en que se construye el contexto de referencia final para establecer, afirmar y reconocer la verdad última. Los tratados aislados sobre temas determinados, en nuestro caso la cosmología, pueden tener más flexibilidad y organizar su material de manera sistemática tanto siguiendo esquemas tradicionales como desviándose de ellos. Por otra parte, un comentario siempre tendrá que seguir, de una u otra forma, el texto autoritativo que pretende explicar y, a la vez, aprovechar para la temática investigada, como en nuestro caso el *Timeo* o el libro del Génesis. Es más, en lugar de usar como su marco un razonamiento sistemático y coherente dependiente de un sistema de pensamiento temático determinado, el enfoque exegético estará dominado por asuntos textuales en lugar de por la preocupación por establecer un análisis convincente y adecuado de los fenómenos de la realidad por sí mismos, y estará, por tanto, limitado por un marco hermenéutico como horizonte normativo. Dicho con mayor claridad: el enfoque 'temático' está interesado en ordenar el conocimiento para permitir una comprensión sistemática, mientras que el enfoque 'exegético' está interesado por extraer capas de significado de un texto autoritativo que necesita responder, de forma armonizadora o polémica, al conocimiento obtenido de otra parte. Por ello, aquí las preocupaciones hermenéuticas son un aspecto importante para clarificar la validez y el papel de un texto en cuanto a su propio significado y en cuanto a su relación con el mundo circundante. El acercamiento a la realidad circundante no es ya inmediato, sino que el texto se posiciona entre la realidad y el individuo pensante.

⁷ Para algunas implicaciones de esto, véase Pollmann 2013, 57-61.74-75 (capítulo 3).

⁸ Köckert 2009a, 4.

⁹ Köckert 2009a, 3.

Finalmente, otro aspecto importante es que con frecuencia la antropología, la política y la cosmología muestran llamativas afinidades cuando se tratan dentro de un grupo o escuela intelectual determinada, como por ejemplo, en el cristianismo antiguo:

El giro hacia uno mismo como un paso legítimo, o aún más, esencial, en la búsqueda de Dios, se da junto con el desarrollo de una nueva ambivalencia hacia la sociedad en general, el estado y sus estructuras. Así, se puede discernir una correlación, por muy desfigurada que se encuentre a veces, entre actitudes antropológicas y políticas. El cosmos, todavía más ahora que se considera creado *ex nihilo*, y habiendo así adquirido una nueva unidad, ha perdido por el mismo motivo el noble carácter con el que fue considerado en el pensamiento griego, que le consideraba todavía divino¹⁰.

G. Stroumsa ha explicado muy bien las diferencias fundamentales entre las cosmovisiones cristiana y gnóstica y las subsecuentes consecuencias éticas y sociales¹¹. Describiremos esto brevemente a continuación, con especial atención a la nueva cosmología implícita en el monoteísmo cristiano. La visión gnóstica del mundo está caracterizada por una cosmología dualista, en la que la parte buena (o divina) y la mala están enzarzadas en una continua batalla entre ellas. La parte mala del mundo refleja la naturaleza de su creador, el llamado demiurgo (δημιουργός)¹². Por ello, la salvación implica la liberación del demiurgo. En este continuo drama cósmico todo la humanidad está implicada constantemente, y sólo unos pocos pueden salvarse a sí mismos. Esto se refleja en una antropología antropológicamente dualista donde un alma pura (o divina) contrasta con un cuerpo malvado, depravado, y sólo el alma puede ser salva. La renuncia a los placeres mundanos en lo que correctamente resulta mejor llamar (enfocado ontológicamente) *enkratismo*, no significa que se adiestre o mejore una naturaleza mala, sino más bien la preservación o protección del alma pura frente a las malas partículas del entorno. Según esto, el gnosticismo no necesita una ética de la virtud, ni una doctrina social, y tampoco es favorable al trabajo manual¹³.

En claro contraste, el cristianismo desarrolló gradualmente una visión del mundo completamente diferente y revolucionaria para los estándares filosóficos de la antigüedad. Insiste en la naturaleza creada de ambos, todo el cosmos y todo el ser humano, que por naturaleza eran sólo buenos. Es más, el cosmos fue creado *ex nihilo*, y no, por ejemplo, a partir de alguna substancia divina primordial. La consecuencia fue la afirmación de la unidad no divina del cosmos, en la que también el firmamento, las estrellas, planetas y soles eran criaturas, y por lo tanto no divinas. De forma similar, el ser humano fue creado como una unidad de cuerpo y alma, no participando ninguna de esas partes de la naturaleza divina. Así, había una clara dicotomía entre el cosmos, incluyendo la persona humana, por una parte y el creador divino y trascendente, por otra. Esto ha sido llamado por Max Weber, Hans Blumenberg y otros, la «desmistificación» (*Entzauberung*) del mundo¹⁴. La realidad humana no está moldeada por un continuo drama entre fuerzas opuestas, sino que sufre las continuas consecuencias de un drama del pasado, la Caída de la primera pareja humana. Desde entonces, la naturaleza humana ha estado permanentemente inclinada hacia el pecado, no por un dualismo ontológico entre un cuerpo malo, pecador, y un alma buena, divina, sino por la condición 'fracturada' de la naturaleza

¹⁰ Stroumsa 1990, 33-34.

¹¹ Lo que sigue bebe fundamentalmente de Stroumsa 1985, *passim*.

¹² Esta una representación simplificada, dado que los puntos de vista gnósticos no se puede reducir a una única enseñanza; para una discusión más matizada de los diferentes acercamientos al Creador-Dios por los Valentinianos, véase Dunderberg 2008, 119-133. Véase Theiler 1957, *passim*, para una visión de conjunto de los conceptos sobre el demiurgo desde el Antiguo Oriente hasta el cristianismo primitivo, pasando por los antiguos autores griegos (paganos) y judíos.

¹³ Stroumsa 1985, 502-503.

¹⁴ Stroumsa 1985, 504.

humana por sí, dentro de la cual el bien y el mal están permanentemente en guerra¹⁵. Esta diferencia fundamental no puede dejar de enfatizarse, porque aunque se trata de un dogma fundacional, el cristianismo popular tiende más hacia una antropología antológicamente dualista ('buena voluntad, cuerpo malo'), que podría llevar a consecuencias equivocadas. De hecho, y en contraste con las creencias gnósticas, el cristianismo no odia el mundo, que se asume como bueno por naturaleza al ser creado por Dios, sino que odia el pecado. Reconoce la necesidad del *ascetismo* (enfocado éticamente) o 'ejercitación' para intentar evitar el pecado tanto como sea posible. Así, la salvación implica un progreso asintótico, una conducta social, la guía de otros, y la aprobación del trabajo manual. Asume que, en principio, todo el mundo puede salvarse, aunque la unión completa con lo divino no es posible.

Respecto a la relación entre la cosmología y la antropología merece mencionarse que los esquemas platónicos asumen la caída de la naturaleza humana en términos ontológicos: el alma humana que originalmente era únicamente espiritual (como parte de un mundo inteligible, el *mundos intelligibilis*, y de naturaleza inmortal) 'cayó' y fue mezclado o combinado con la materia, antológicamente inferior y por lo tanto moralmente corruptora (como parte de un mundo que se percibe por los sentidos, el *mundos sensibilis*, y de naturaleza mortal). El cristianismo, sin embargo, a partir de Pablo, y especialmente bajo la influencia de Agustín, enfatizó la caída ética de la naturaleza humana, y el conflicto *dentro* del alma en lugar de entre el alma y la materia¹⁶.

2. Estructuras y elementos en las cosmologías

A pesar de su tremendo potencial para la reflexión intercultural e interdisciplinar, la cosmología es un campo relativamente desatendido, especialmente en los estudios antiguos y medievales, aparte de unas pocas excepciones destacadas. En lo que respecta al cristianismo antiguo, la situación es la misma. Es por ello que no sorprende que pueda decirse que el monumental *Comentario Literal al Génesis* de Agustín, es la menos estudiada de sus grandes obras. A continuación esta obra será el centro de nuestro análisis, pero antes es necesario hacer algunos comentarios generales más sobre la naturaleza de las cosmologías.

En general, las cosmologías pertenecen a la rama 'física' de la filosofía, en términos modernos llamada también 'filosofía natural', y se ocupan de una rica variedad de temas, incluyendo la naturaleza de la materia, la noción de tiempo, y en relación con ella los temas del determinismo y teleología, así como sus relaciones con la eternidad, la relación entre inmanencia y transcendencia, los modelos sobre el origen del mundo y su creación, la doctrina sobre los elementos, etc. Las cosmologías pueden ignorar alguno de estos temas y centrarse sólo en unos cuantos en particular, o negar la existencia de algunos de los conceptos antes mencionados. El objetivo es siempre alcanzar una descripción de la realidad en general coherente y rigurosa, así como de la situación del ser humano en ella. En este sentido, es la empresa filosófica más ambiciosa y fundacional debido a la alta pretensión de su programa. La otra característica importante, que se detectó muy pronto, es el conflicto entre una descripción que implicaba aspectos sobrenaturales y otra que los evitaba, lo que actualmente llamaríamos en términos anacrónicos el 'debate ciencia y fe'. Es por ello fundamental comprender que una cosmología siempre contiene, implícita o explícitamente, asunciones ya incorporadas en ella sobre la naturaleza de las cosas, a partir de las que inicia su investigación. Aunque esto se puede decir de todas las investigaciones intelectuales, en el caso de la cosmología, debido a la amplitud de su

¹⁵ Stroumsa 1990, 30s., 41-47.

¹⁶ Rombs 2006, 172-174, destaca la dimensión no ontológica de la Caída del alma en Agustín y cómo a partir del *De Genesi ad Litteram* Agustín defendió explícitamente que la pluralidad no es una consecuencia de la Caída, sino un acto creativo de Dios al principio de su creación.

campo de investigación, este punto tiene consecuencias especialmente fértiles y profundas. En segundo lugar, y en relación con esto último, no sólo se trata de algo de gran importancia respecto a las presuposiciones y su papel en las conclusiones a las que podamos llegar con certidumbre, sino que esas conclusiones mismas también juegan un papel adicional: la cosmología tiene la ambición de explicar nada menos cómo funciona la realidad, lo que tiene consecuencia sobre cómo tenemos que comprender el mundo y nuestro papel en él. Aquí lo descriptivo y lo normativo están entrelazados, pero no se destacan de manera lo suficientemente explícita y clara.

El cambio de paradigma en la ciencia contemporánea, bien conocido pero a veces subestimado, es que la búsqueda premoderna del 'porqué' y el propósito del mundo, es decir, los temas metafísicos, fue sustituida en el inicio de la modernidad por una visión del mundo materialista que permitía como único objetivo académico verdadero y aceptable la investigación sobre el 'cómo' del mundo, la medida de fechas, la exploración de los mecanismos y leyes naturales de este mundo¹⁷. Sin embargo, el propio progreso científico del siglo XX, especialmente en física de partículas, ha refutado el determinismo mecanicista estricto de todos los fenómenos, al igual que la posibilidad de un análisis objetivo de la naturaleza¹⁸, especialmente en el campo subatómico. Una consecuencia que no se ha tenido en cuenta, en general en los círculos académicos y en particular en las concepciones populares, es la siguiente: la asunción común de que mediante el progreso intelectual se acabará explicando de forma última toda la complejidad del mundo y del ser humano en base exclusivamente al uso de principios científicos naturales, no es un principio científico sólido, sino tan sólo una hipótesis¹⁹. Merece la pena destacar dos implicaciones más de todo esto por su relevancia para el diálogo interdisciplinar. Primero, que los resultados y afirmaciones de la física cuántica, especialmente sobre la conexión entre la metodología elegida y el resultado alcanzable²⁰, son también principios muy importantes de las humanidades. En segundo lugar, estos resultados de la física cuántica pusieron de manifiesto el hecho de que todas las disciplinas tienen el hábito, por necesidad, de 'diseccionar' la realidad de una determinada manera²¹ y por lo tanto sus resultados sólo conciernen, al menos predominantemente, a ese aspecto de la realidad. Afirmar, por tanto, que este aspecto de la realidad refleja válidamente la realidad en su totalidad sería tan anticientífico como afirmar que una disciplina puede proporcionar el análisis completo y exhaustivo de todos los aspectos de la realidad.

Estas consideraciones generales deben tenerse en cuenta en el análisis de algunas ideas cristianas antiguas sobre cosmología que llevaremos a cabo a continuación. Charlotte Köckert (2009b, *passim*) ha identificado seis importantes características de las cosmologías cristianas antiguas que son parcialmente similares o contrastan con las cosmologías paganas. Son las siguientes:

1. Ambos, cristianos y paganos, a comienzos de la época imperial desarrollan sus cosmologías con relación a textos autoritativos, los paganos con relación al *Timeo* de Platón, y los cristianos con relación a la Biblia, principalmente la narración de la creación del Génesis.
2. El carácter exegético de su acercamiento cosmológico forzó a ambos, los cosmólogos paganos y cristianos, a reflexionar sobre temas hermenéuticos respecto a la forma de acercarse al texto autoritativo de manera apropiada.
3. El 'punto de fuga' de las cosmologías antiguas, ambas, paganas y cristianas, es la exploración de la naturaleza humana.
4. Ambos, paganos y cristianos en los siglos del cristianismo antiguo tuvieron la tentación de explicar el mundo en términos dualistas, mediante dos principios eternos luchando uno contra el otro. Desde el siglo tercero en adelante, ambos,

¹⁷ Dürr y Panikkar 2008, 11.

¹⁸ Dürr y Panikkar 2008, 15.

¹⁹ Dürr y Panikkar 2008, 14.

²⁰ Dürr y Oesterreicher 2007, 15-18.

²¹ Dürr y Oesterreicher 2007, 24, 67-70, 98-106.

- paganos (Porfirio) y cristianos (p. e. Orígenes, Dionisio de Alejandría²²) defienden sistemáticamente una visión del mundo monista. Es una cuestión muy interesante, pero no claramente resoluble respecto de si en esto la filosofía pagana sigue realmente al cristianismo.
5. La mayoría de los platónicos paganos (a excepción de Plutarco y Ático²³) enseñaron que el mundo era eterno, sin principio ni fin. Por el contrario, los cristianos insistieron en un mundo creado que tuvo un principio y tendrá un fin. Esto no era algo que se dedujera automáticamente de la narración del Génesis, dado que éste podría haberse integrado fácilmente en una visión más amplia y eterna del cosmos, semejante a las interpretaciones alegóricas análogas del *Timeo* de Platón. Para los cristianos, la flexibilidad exegética en este aspecto estaba restringida por el marco escatológico judeocristiano que veía a Dios tanto como creador como juez último del mundo, es decir, de los seres humanos. Aquí la exégesis está claramente ceñida a una visión del mundo que no está necesariamente enraizada como tal en el texto autoritativo de referencia de Génesis 1 a 3. Más aún, la afirmación cristiana de la providencia divina dirigida a la salvación de los seres humanos presupone una relación entre el Dios Creador y su mundo creado que no es aceptable para un punto de vista platónico²⁴.
 6. Aunque los platónicos Ático y Numenio también enfatizaron la voluntad y el poder divinos del demiurgo, en la visión cristiana del mundo el concepto de voluntad y poder divinos juega un papel sistemático diferente y en definidas cuentas lo permea todo. Ático y Numenio pueden usar estos aspectos como elementos argumentativos cuando debaten con sus oponentes, pero constituyen una tensión para su cosmología dualista. Para los cristianos, por otra parte, la voluntad y el poder divinos están firmemente enraizados como parte integral de la teología cristiana en general, abarcando *todos* sus aspectos, incluyendo cosmología, antropología y escatología.

Köckert extrapoló esas diferencias centrándose en Orígenes, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa. A continuación investigaremos hasta qué punto estas categorías se aplican también a la cosmología de Agustín.

3. Agustín: ¿pagano versus cristiano?

Para Agustín, como para los pensadores que le precedieron, el libro de Génesis 1 al 3, la narración de la creación, era un mito fundacional relacionado con la naturaleza de la humanidad, su relación con Dios y con la naturaleza (en este caso creada). Puede que sea banal, pero es necesario repetirlo una y otra vez: para Agustín, al igual que para sus contemporáneos cristianos, el libro bíblico del Génesis *no* es un libro de texto de física o cosmología. Los primeros capítulos del Génesis son un texto increíblemente influyente hasta nuestros días, y Agustín interpretó este texto al menos cinco veces durante su vida, unas veces en comentarios específicos y otras veces como parte de obras con un objetivo diferente²⁵. A lo largo de estos diversos esfuerzos, cambió sus ideas sobre algunos temas exegéticos²⁶. Su más ambicioso empeño lo desplegó en su llamado *Comentario literal al Génesis (De Genesi ad Litteram)* en doce libros, abarcando unas 550 páginas, escrito entre los años 401 y 416

²² Köckert 2009b, 320 (n. 13), enumera también cristianos más antiguos y otros posteriores, como Taciano, Justino, Irineo, y más tardíamente Basilio.

²³ Köckert 2009b, 320, señala que los platónicos del entorno de Plutarco y Ático defendieron que era necesario asumir un mundo creado para hacer plausible el orden y la providencia divinas en el mundo.

²⁴ Köckert 2009b, 321.

²⁵ Pollmann 2013, capítulo 2.

²⁶ Para un caso notable, véase Pollmann 2013, capítulo 5.

aproximadamente²⁷, cuando ya había llegado a ser un exégeta bíblico con mayor experiencia. Este comentario es posiblemente la menos conocida de las grandes obras de Agustín. Sus tres principales características son:

- Pretende ser *sistemático*, a pesar de que sus explicaciones siguen el orden de los versículos bíblicos, es decir, Génesis 1,1 a 3,24, añadiendo extensas digresiones²⁸.
- Es *aporético*: Agustín confiesa repetidamente que no sabe la respuesta a determinados problemas exegéticos, que la Biblia no da suficientes evidencias para responderlos, o que posteriores generaciones encontrarán una respuesta mejor que la suya²⁹. (Hay quien defiende que escribió este comentario para sí mismo como una especie de ejercicio intelectual interno, dado que no se menciona ningún destinatario o razón para escribirlo).
- Es *muy complejo* en su argumentación: Agustín explica que, debido a lo intrincado de la narración bíblica de la creación, a veces el sentido *literal* (es decir, el sentido verdadero o factual) es realmente una comprensión *espiritual*³⁰. Es más, enfatiza que si los fenómenos naturales parecen contradecir afirmaciones de la Biblia, entonces tenemos que ajustar nuestro acercamiento hermenéutico a la Biblia³¹.

Uno de los lectores más famosos de este comentario es Galileo Galilei³². Una tendencia corriente en la Edad Media es la preferencia a citar fuera de contexto: así, *lo aporético se convierte en apodíctico*³³. Por otra parte, citas seleccionadas de este comentario se yuxtaponen con fragmentos de otras obras de Agustín o de otros autores que implícitamente contradicen la intención original del *Comentario literal* y hacen el sentido general más ‘convencional’³⁴.

Resulta razonable investigar ahora cuales de los antes mencionados ‘ingredientes’ de una cosmología juegan algún papel en el *Comentario literal* de Agustín. Siguiendo la asunción de Köckert de que para los teólogos cristianos antiguos la exégesis del libro del Génesis era el lugar genuino para las especulaciones cosmológicas³⁵, el monumental *Comentario literal al Génesis* de Agustín parece ser el texto apropiado para investigar aspectos específicos de su cosmología. Más aún, y nuevamente en línea con Köckert³⁶, este enfoque metodológico hace obsoleta cualquier distinción nítida entre el Agustín exégeta y el Agustín filósofo especulativo. Tal vez lo primero que hay que hacer es determinar en qué estaba Agustín interesado al acercarse al Génesis, y en qué no estaba interesado. Sorprendentemente, no estaba interesado en el contexto histórico, social y cósmico de las vidas humanas. Por lo tanto, no da respuestas a aspectos cósmicos de la salvación. El conmovedor pasaje de Pablo en Romanos 8,18-24 sobre el cosmos gimiendo a la espera de su salvador despierta en Agustín sólo una interpretación forzada y nada satisfactoria. Agustín identifica la creatura de Romanos 8,22 sólo con el ser humano³⁷. Por otra parte, lo que interesaba a Agustín del Génesis era su aspecto etiológico en lo que concernía a la naturaleza humana, es decir, que los humanos (y a veces los ángeles) son la causa deficiente del mal, y, en consecuencia, cómo la relación correcta y armoniosa entre los humanos y su Dios creador podía ser restaurada de nuevo, bajo qué condiciones y con qué

²⁷ Teske 2004, 114.

²⁸ Jakobi 2008, *passim*.

²⁹ See Pollmann 2013, 69-70 (capítulo 3).

³⁰ See Pollmann 2013, 68. (capítulo 3)

³¹ Especialmente en *Gen. litt.* 2.9.21, para cuya recepción puede verse Pollmann 2013, capítulo 7; véase también tres párrafos más adelante.

³² Véase Pollmann 2013, capítulo 7.

³³ Véase Pollmann 2013, capítulo 6.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Köckert 2009a, 6.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Corcoran 1994, 384s.

consecuencias³⁸. Así podemos ver aquí un claro abandono de los temas ontológicos hacia los antropológicos y teológicos, con una fuerte atención al sentido, significado y propósito del mundo, incluyendo especialmente sus habitantes humanos, en lugar de sus mecanismos y su funcionamiento. Estas últimas cosas son ocasionalmente mencionadas por Agustín, normalmente para situarlas en el lugar de poca importancia que merecen según Agustín, al menos dentro de una perspectiva cristiana, dado que son irrelevantes para la salvación. Pero esto no implica que Agustín niegue las leyes naturales, los mecanismos y las estructuras del mundo³⁹. Todo lo contrario, uno de sus versículos favoritos que cita en contextos cosmológicos es Sabiduría 11,20[21]: «Dios todo lo dispuso con medida, número, y peso» (*qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit*). De ahí, Agustín concluye el carácter reconocible de estos mecanismos. Es más, distingue entre dos canales de providencia divina, primero las leyes naturales, y, segundo, la voluntad divina. Mientras que el primero es predecible y estable, el segundo no⁴⁰. Finalmente hay que destacar, como con otros autores cristianos, que el interés de Agustín por la exégesis predomina sobre los intereses sistemáticos. Esto no significa que su exégesis no sea sistemática, o que la estructura de su comentario no sea sistemática, sino todo lo contrario. Pero el fin último no es una exposición sistemática del funcionamiento del universo como tal, sino una explicación plausible del texto bíblico como un todo, donde se persiguen varios intereses apologeticos, como por ejemplo la refutación de la acusación de que la Escritura se contradice a sí misma, o las afirmaciones heréticas sobre el dualismo ontológico del mundo que ellos extraían del Génesis, o la acusación pagana de una cosmogonía y cosmología defectuosas o inconsistentes. Como de costumbre, ¡Agustín quiere mantener en el aire demasiadas bolas a la vez!

Podemos ahora concentrarnos en algunos de los ‘ingredientes’ de la cosmología de Agustín según su *Comentario literal al Génesis*.

La *contradicción dentro de la Escritura* es impensable para Agustín. Tiene que evitarse a toda costa. Si hay textos en la Biblia que parecen ser mutuamente contradictorios, entonces es una señal de que los pasajes en cuestión no han sido todavía entendidos correctamente o suficientemente. Por ejemplo, a primera vista uno puede percibir un abismo entre Génesis 2,2: Y acabó Dios en el día sexto⁴¹ la obra que hizo; y reposó el día séptimo de toda la obra que hizo» y Juan 5,17: «Mi Padre hasta ahora trabaja, y yo trabajo»⁴². Agustín emplea varias estrategias exegéticas para solventar este enigma. En primer lugar, el *simbolismo* en el Génesis resulta evidente para Agustín debido al número seis. Significa perfección y no seis veces 24 horas. Afirma que los «seis» días de la creación no son una indicación cronológica de periodos de tiempo secuenciales, sino un orden lógico de un evento que ocurrió en un instante, en la llamada creación simultánea. Si uno le cuenta esto a los humanos tiene que separar los diferentes pasos en su orden lógico, no cronológico (por ejemplo, *Gen. litt.* 4.6.13-7.14; 5.5.12-15, siguiendo, aunque no directamente, al *De opificio mundi* 3.13-15 de Filón de Alejandría, el filósofo bíblico judío helenístico y contemporáneo de Pablo). En segundo lugar, Agustín introduce las *rationes seminales* —un concepto originalmente estoico— que son inherentes a todo lo que fue creado en estos primeros «seis» días (por ejemplo, *Gen. litt.* 6.5.8), y aunque no son visibles desde el principio, permiten después desarrollos aparentemente ‘nuevos’ que estaban sin embargo ya enraizados

³⁸ Clark (de próxima aparición en 2013 o 2014).

³⁹ En el caso de Agustín, esto está estudiado en detalle por Fladerer 2010, 178-186. Con esta postura Agustín sigue a los capadocios, véase más abajo la nota 50.

⁴⁰ *Gen. litt.* 8.9.17 sobre los dos poderes de la providencia divina, es decir, la actividad natural frente a la voluntaria; ambas pueden relacionarse con el cuerpo y el alma humanas respectivamente (cf. también 8.19.38-21.42; 8.23.44; 8.26.48). Aquí no encontramos predestinación o presciencia, sino un cuidado activo en el presente. También 9.18.33 resultan interesantes en este contexto, en el que la providencia es una causa oculta en las cosas frente a la gracia como causa escondida en Dios.

⁴¹ Agustín sigue aquí a la *Septuaginta*, en contraste con la versión hebrea del «séptimo día»; véase Hill, 2002, 244, n. 9 y Pollmann 2013, 126, n. 15 (capítulo 6).

⁴² Catapano 2010, 575.

en la naturaleza o en las diversas especies⁴³. La similitud con Charles Darwin es evidente, pero nuevamente la metafísica es diferente⁴⁴. Darwin habría afirmado que las especies se transforman en otras nuevas como consecuencia de las presiones de las fuerzas naturales externas que seleccionan determinadas variantes, de la diversidad generada dentro de la especie original, que tienen características hereditarias más capacitadas para sobrevivir y reproducirse en un entorno cambiante ('selección natural'), así reemplazando una visión del mundo 'cristiana' según la cual, Dios concedió a los animales, en su divina providencia, todas esas capacidades para darles la posibilidad de sobrevivir y protegerse. Agustín, aún aceptando las fuerzas evolutivas inherentes en las especies individuales, insistiría todavía en que al final, detrás de todo esto, subyace un plan y propósito divinos inescrutables para el intelecto humano. En concreto, esto puede significar, por ejemplo, que incluso si pensamos que los ratones son un estorbo, debe haber algún propósito o belleza en ellos que se nos escape (*Gen. adv. Man.* 1.16.26). O, incluso más interesante, Agustín es la excepción entre los pensadores cristianos antiguos al afirmar que la rosa tuvo espinas incluso antes de la Caída; sólo después de la Caída esas espinas se convirtieron en dañinas para nosotros debido a nuestra nueva, y auto-infligida, deficiencia física y a nuestra mortalidad⁴⁵.

El paraíso tanto literal como figurativo es la respuesta de Agustín al problema hermenéutico de si los primeros capítulos del Génesis relatan hechos históricos o tienen sólo un significado simbólico⁴⁶. Sabía que algunos otros sostenían también su opinión, es decir, que en el relato del paraíso hay una capa de facticidad histórica y otra simbólico-profética, que él piensa que es mejor que las otras dos soluciones que o deniegan el significado literal o el alegórico. Así, la historia humana empieza con el relato del paraíso, no sólo con la expulsión de la primera pareja humana del paraíso, como por ejemplo Orígenes había afirmado⁴⁷. Esto tiene como consecuencia que la historia de la salvación se hace más complicada, dado que la pérdida del estado ideal es vista como una culpa únicamente humana, con consecuencias irreversibles en lo que respecta a las posibilidades humanas.

Ciencia versus fe es una falsa dicotomía para Agustín. Para él, toda fe, exégesis, y sentido depende de un marco de referencia que puede y debe elegirse. Como cristiano uno elige a Cristo como su criterio, uno cree en él. Pero esto no excluye el uso de la razón, más bien niega a la razón humana un papel absoluto: por ejemplo en *Gen. litt.* 2.5.9: «pues tiene más valor la autoridad de la Sagrada Escritura que la capacidad de cualquier ingenio humano» (*maior est quipped scripturae huius auctoritas quam omnium humani ingenii capacitas*), y en *Conf.* 13.23.33: «porque no conviene juzgar de tan sublime autoridad [...] porque sometemos a él [el Libro] nuestra inteligencia» (*non enim oportet de tam sublimi auctoritate iudicare (...) quoniam summittimus ei nostrum intellectum*). De nuevo, Agustín enfatiza que sería absurdo y arrogante abusar de la Sagrada Escritura para hacerle decir cosas que, evidentemente, contradicen la experiencia humana o los descubrimientos de las ciencias naturales:

Pero —dirán algunos— ¿acaso no contradice la opinión de quienes atribuyen al cielo la figura de una esfera, como está escrito en los libros sagrados, a saber: 'que ha extendido [Dios] los cielos como una piel.' [Salmo 104,2]? Pues que la contradiga, si es falsa: la verdad está en la palabra infalible de Dios, más que en

⁴³ Gregorio de Nisa también usa la noción de la semilla para explicar cambios immanentes, véase Köckert 2009a, 465-473. No puede determinarse con certeza si Agustín conocía la obra de Gregorio, y si es así, mediante qué canales, o si hay una tercera fuente que es común a ambos pensadores.

⁴⁴ Pollmann 2013, capítulo 4.

⁴⁵ Pollmann 2013, capítulo 5.

⁴⁶ En *Gen. litt.* 8.5.10; 8.6.12 (escrito antes del 410) Agustín establece que la narración del paraíso no es sólo una parábola ficticia, alegórica, sino también un «hecho figurativo», es decir, tanto hecho histórico como luz para nuestra actual condición.

⁴⁷ Por ejemplo, en *Catena in Genesim fragmentum* 193 (CCG 2.134 [Petit 1986]) y en *De Princ.* 4.16.

todas las conjeturas de la débil razón. ¿Reposa el sistema sobre pruebas incontestables? Demostremos que la expresión del salmista no la contradice. A este respecto, en verdad, contradeciría otro pasaje de la misma Escritura, donde el cielo es comparado con una bóveda [Isaías 40:22 LXX], pues, ¿qué hay más distinto a una piel extendida que una bóveda redonda? Por tanto, hay que buscar una explicación concordante con los dos pasajes, e igualmente mostrar que los dos pasajes no contradicen la opinión de la esfericidad del cielo, siempre a condición de que ésta haya sido cimentada sobre sólidas razones.⁴⁸ (*Gen. litt.* 2.9.21).

Así que aquí se defiende una forma de vida ilustrada que suena sorprendentemente moderna, y de hecho sigue siendo crucial ante el fundamentalismo que defiende lo contrario.

La *caída* es clave en la teología de Agustín, especialmente su antropología y soteriología. Este es el caso, por ejemplo, en el libro 10 del *Gen. litt.* Empezando por Romanos 5,12 «*en quien* (Adán) todos pecaron», Agustín presupone el pecado original, es decir, todos los humanos nacen como pecadores dado que todos son 'cómplices' del pecado de Adán (por ejemplo, *Gen. litt.* 10.20.35-21.37). Después Agustín pregunta cómo se armoniza esto con el origen del alma. Esta pregunta es importante dado que se presupone que es sólo el alma quien inicia el pecado, incluso aunque parezca que lo hace el cuerpo (*Gen. litt.* 10.12.20s.; cf. *civ.* 14.3). La pregunta es si las almas se propagan de padres a hijo (traducianismo) o si cada alma individual se crea por Dios antes de entrar en un nuevo cuerpo (creacionismo). Agustín admite que la evidencia de la Escritura no es concluyente en este punto (*Gen. litt.* 10.23.39), así que no sirve para dar sentido, o como ejemplo explicativo o referencia textual significativa sobre este punto. Tenemos aquí un vacío en la narrativa o en la información que tiene que colmarse con otros modelos o argumentos. La lógica demanda que veamos a cada niño llevando el pecado de Adán en su cuerpo y alma, porque de otro modo, primero, habría humanos sin necesidad de la salvación de Cristo y, segundo, en ese caso el bautismo infantil no sería eclesiológicamente o litúrgicamente necesario o lógico. Como Agustín era capaz de desarrollar su noción de pecado original sin dejar explícitamente claro si el traducianismo o el creacionismo era la forma correcta de describir el origen del alma, podía dejar este tema abierto⁴⁹.

4. Conclusiones: la terapia cognitiva cósmica de Agustín

Si volvemos a las seis categorías de Köckert que mencionamos al principio de este estudio, podemos afirmar lo siguiente de Agustín.

1. Agustín no desarrolla una cosmología como tal con relación al texto autoritativo de la Biblia. Agustín haría esto con relación a otros textos autoritativos, como las cosmologías paganas, y sólo si estuviese interesado. Agustín no combina los intereses exegéticos con la especulación cosmológica, sino más bien con la especulación antropológica, por ejemplo, sobre el origen del alma humana.
2. La presión exegética ejercida por los fundamentales y, por ello también polémicos, capítulos iniciales del Génesis forzó a Agustín, una vez más, a reflexionar sobre asuntos hermenéuticos respecto a la forma de acercarse a

⁴⁸ Sed, ait aliquis, quomodo non est contrarium his, qui figuram sphaerae caelo tribuunt, quod scriptum est in litteris nostris: qui extendit caelum sicut pellem [Ps 103,2]? sit sane contrarium, si falsum est, quod illi dicunt; hoc enim uerum est, quod diuina dicit auctoritas, potius quam illud, quod humana infirmitas conicit, sed si forte illud talibus illi documentis probare potuerint, ut dubitari inde non debeat, demonstrandum est hoc, quod apud nos de pelle dictum est, ueris illis rationibus non esse contrarium.

⁴⁹ Rombs 2006, 188.

- este texto autoritativo de manera apropiada. Él desarrolla un intrincado concepto de 'literalismo'⁵⁰.
3. El 'punto de fuga' de la interpretación del Génesis de Agustín es realmente la exploración de la naturaleza humana. La cosmología ('física'), la naturaleza antropológica ('ética') y la salvación por la divina providencia (soteriología) se combinan en lo que denomino terapia cognitiva cósmica.
 4. Como la mayoría de los cristianos ortodoxos, Agustín defiende una visión del mundo monista. Esto sitúa a los humanos bajo la presión de ser la causa deficiente de todos los males y tiene como resultado una antropología potencialmente muy negativa.
 5. Como todos los cristianos, Agustín insiste en un mundo creado con un principio y un fin. Él concedía desarrollos evolutivos en la naturaleza tras el fin de los primeros seis días de la creación mediante el uso de la categoría pagana de las *rationes seminales*. Por otro lado, tenía una metafísica estable que abarcaba y trascendía los cambios potenciales en forma de voluntad divina última para salvar a la humanidad mediante su hijo encarnado. Sin embargo, en Agustín la relación entre el Dios creador y el mundo creado se caracteriza predominantemente en su *Comentario Literal al Génesis* por un sentido de pérdida en la vida humana, surgida de la separación de la criatura humana de su creador en la caída. Por lo que a Agustín respecta, tanto nuestra visión del cosmos como de la historia están únicamente determinadas por esta perspectiva. Esta es la razón por la que él, por ejemplo, no está interesado en especulaciones cosmológicas o en el cosmos como entidad separada.
 6. Para Agustín, la voluntad y el poder divinos están firmemente enraizados como parte integral de su teología en general, abarcando todos sus aspectos, incluyendo cosmología, antropología y escatología. Los últimos dos aparecen en una tensión que es para Agustín el 'drama' de la existencia humana. Cosmología, historia, cultura, etc. tienen sólo un papel accidental o contingente en ello.

En general, el *Comentario Literal al Génesis* de Agustín destaca por su ambicioso plan de defender la narración de la creación del Génesis contra diversos críticos intelectuales contemporáneos, a la par que desarrolla y reconfirma varios temas cosmogónicos⁵¹. Pero también es cierto, respecto a sus ideas, lo que Jeroslav Pelikan dijo sobre los padres capadocios griegos: «Los capadocios dejaron claro repetidamente que con su doctrina de la creación no estaban primariamente defendiendo una teoría cosmológica filosófica específica o una visión del mundo científica.»⁵² A causa de su 'giro científico', la modernidad ha utilizado esta obra en varios contextos para apoyar la racionalidad contra la doctrina, para respaldar el acercamiento científico al mundo, y para promover una lectura de la Biblia no fundamentalista⁵³. Otro de los intereses centrales de Agustín es investigar la relevancia del relato del Génesis para alcanzar una comprensión más plena de la condición humana. La exploración de los orígenes del mundo mediante el texto del Génesis es una ayuda válida en esta investigación a fin de conseguir un mayor conocimiento. La psicología cognitiva es una subdisciplina de la psicología que explora los procesos mentales internos. Es el estudio de cómo la gente percibe, recuerda,

⁵⁰ Esto puede verse como un añadido o diferenciación de la hermenéutica de *De doctrina christiana*, que Agustín empezó a desarrollar unos años antes de escribir *De Genesi ad Litteram*; sobre la primera de estas obras, véase Pollmann 2005.

⁵¹ Para un breve resumen cf. Gregory 2007, 236s.

⁵² Pelikan 1993, 249. En este mismo lugar también remarca que los capadocios no fueron sin embargo contrarios a la evidencia empírica y el estudio científico.

⁵³ Para varios ejemplos, véanse los capítulos 6 y 7 de Pollmann 2013.

piensa, habla y resuelve problemas. Como forma de terapia intenta cambiar las asunciones de la gente y las formas habituales de pensar a fin de mejorar su salud mental. El enfoque de Agustín del mundo a su alrededor y del cosmos en particular se puede comparar a ese método. Por ello me siento inclinada a describir su forma particular de tratar los temas cosmológicos como una ‘terapia cognitiva cósmica’.

Unas cuantas conclusiones adicionales más generales, pero todavía más importantes, pueden obtenerse de este análisis. La primera, que la cosmología es cultural, como lo es la moralidad y la fe. A veces se dice que los mitos son nihilistas porque pueden elucidar los mecanismos humanos de conducta, pero no pueden dar explicaciones últimas. La narración de la creación en Génesis 1 al 3 no puede clasificarse como un mito en este sentido, y ciertamente no es nihilista, un hecho que es recalcado por los cristianos cuando se lee dicha narración a la luz del Nuevo Testamento. Finalmente, se afirma frecuentemente que en un mundo de cambio y evolución, la verdad nunca es absoluta y que la libertad humana y la providencia divina son mutuamente excluyentes. Agustín, tan ambicioso como Platón en su *Timeo*⁵⁴, muestra que esto no tiene que ser necesariamente así.

(Traducción: Pablo de Felipe)

Bibliografía

Sarah Broadie (2012), *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge, Cambridge University Press.

Giovanni Catapano (2010), “Augustine” en Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, I, 552-581.

Gillian Clark (2013), “Deficient Causes: Augustine on Creation and Evil” (Próxima aparición).

Gervase Corcoran (1994), “The Church and the World: ‘We have no lasting city’”, *Studies: An Irish Quarterly Review* 83, 384-392.

Ismo Dunderberg (2008), *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. Nueva York, Columbia University Press.

Hans-Peter Dürr y Raimon Panikkar (2008), *Liebe – Urquelle des Kosmos. Ein Gespräch über Naturwissenschaft und Religion*. Friburgo i.Br. et al., Herder.

Hans-Peter Dürr y Marianne Österreicher (2007), *Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen*. Friburgo i.Br. et al., Herder.

Ludwig Fladerer (2010), *Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*. Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Andrew Gregory (2007), *Ancient Greek Cosmogony*. Londres, Duckworth.

F.P. Hager (1976), „Kosmogonie I“ en J. Ritter y K. Gründer (eds), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, 1144-1146.

Edmund Hill (2002), *On Genesis. A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, the Literal Meaning of Genesis*, Part 1, vol. 13. (The Works of Saint Augustine). A Translation for the Twenty-First Century, Nueva York, New City Press.

Werner Jaeger (1960), *Gregory Nysseni opera*. Vol. 1 (*Contra Eunomium libri – P. 1. Liber I et II*), Vol. 2 (P. 2. Liber III. *Refutatio conessionis Eunomii*), Leiden, Brill.

Rainer Jakobi (2008), „Der Aufbau von Augustins *De Genesi ad Litteram*“, *Grazer Beiträge* 26, 51-53.

Charlotte Köckert (2009a), *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*. Tubinga, Mohr Sieber.

⁵⁴ Broadie 2012, 278-283; Pelikan 1997, *passim*.

K. Pollmann / Cosmología e interpretación del Génesis en el cristianismo antiguo

_____ (2009b), „Mose oder Platon: Grundzüge christlicher und platonischer Kosmologie“, *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, s.n. 315-323.

Jürgen Mittelstrass (1976), „Kosmologie“ en J. Ritter y K. Gründer (eds), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, 1153-1155.

Jaroslav Pelikan (1997), *What has Athens to Do With Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

_____ (1993), *Christianity and Classical Culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven y Londres, Yale University Press.

Françoise Petit (1986), *Catena graecae in Genesim et in Exodum*, vol. 2: *Collectio Coisliniana in Genesim*, CChr.SG, vol. 15 (Brepols/Turnhout).

Karla Pollmann (2005), „Augustine’s Hermeneutics as a Universal Discipline?!“, en Ead y Mark Vessey (eds), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford, University Press, págs. 206-231. [En rústica: 2007]

_____ (2013), *Entre la ciencia y la salvación. La interpretación del Génesis en San Agustín*. Fliedner Ediciones, Madrid.

Ronnie Rombs (2006), *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O’Connell and His Critics*. Washington, Catholic University of America.

Gedaliahu G. Stroumsa (1990), „Caro salutiscardo: Shaping the Person in Early Christian Thought“, *History of Religions* 30 (No. 1, The Body), 25-50.

_____ (1985), „Gnosis und die christliche ‚Entzauberung der Welt,““ en W. Schlachter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt, 486-508.

Roland J. Teske (2004), ‘Genesi ad litteram (De -)’, en *Augustinus-Lexikon* 3, Cornelius Petrus Mayer (dir.), Basilea, Schwabe, 113–126.

W. Theiler (1957), „Demiurgos“, *Reallexikon für Antike und Christentum* 3. *Christusbild – Dogma* 1, Stuttgart: Hiersemann, 694-711.

Dietmar Wyrwa (2006), „Kosmos“, *Reallexikon für Antike und Christentum* 21, 614-761.

La autora



Karla Pollmann es catedrática y jefa del departamento de estudios clásicos en la Universidad de Kent (Canterbury, Reino Unido). Desde hace años su campo de trabajo es el estudio de la obra y la influencia histórica de San Agustín. Entre sus diversas actividades actuales, se encuentra el estudio de los comentarios al Génesis de San Agustín, en particular *De Genesi ad Litteram*. La Dra. Pollmann ha dado clases de temas muy diversos, incluyendo lengua, literatura y cultura latinas, y asuntos específicos como épica, literatura epistolar, elegía y lírica romanas, así como literatura cristiana antigua. Tiene un interés particular por la interacción entre los estudios clásicos y la teología, incluyendo la recepción del pensamiento y literaturas clásicas en el cristianismo antiguo, y la influencia de estas ideas a lo largo de la historia, con una aplicación al caso de San Agustín, cuya influencia ha estudiado hasta el siglo XX mediante un proyecto internacional y multidisciplinar financiado por el Leverhulme Trust.

Tras cursar estudios clásicos y de teología en las universidades de Tübinga, Munich, Cambridge y Bochum, la Dr. Pollmann obtuvo su doctorado en estudios clásicos en Alemania en 1990 (Universidad de Bochum). Después de completar sus estudios en Alemania y el Reino Unido, ocupó un puesto de profesora de estudios clásicos en la Universidad de St Andrews (Reino Unido) en 1995, obteniendo la cátedra en 2000, donde ha permanecido hasta finales de 2012. Ha sido profesora visitante en diversas universidades de Europa, Norteamérica y Sudáfrica, y es Profesora adjunta en la Facultad de Teología de Århus (Dinamarca) y Profesora extraordinaria en la Universidad Stellenbosch (Sudáfrica). Asimismo es miembro del Consejo de Investigación en Artes y Humanidades del Reino Unido (AHRC), y forma parte del consejo editorial o asesor de diversas enciclopedias y revistas académicas como *Millennium*, *Journal of Ancient Christianity*, *Lexikon der Bibelhermeneutik*, *Augustiniana*, *Classical Receptions Journal*, *Hypomnemata*, y *Thommes Dictionary of British Classicists: 1500-1960*. La Dra. Pollmann es también editora jefe de la *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (OUP, 2013).