

24  
2eq.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFIA



EL CONCEPTO DE TIEMPO EN  
SAN AGUSTIN

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
ARMANDO RUBI VELASCO

COLEGIO DE FILOSOFIA



MEXICO, D. F.



AGOSTO DE 1997

FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**DEDICO ESTE TRABAJO:**

**A TI SEÑOR AMIGO, FUENTE DE LA VIDA Y LA VERDAD,  
GRACIAS POR MI SER Y NO SER, CON EL QUE PUEDO AMAR Y DAR.**

**A MIS PADRES ESTELA VELASCO Y EMILIANO RUBÍ,  
POR TODO LO QUE ME BRINDARON Y ENSEÑARON,  
EN ESPECIAL POR SU PACIENCIA Y RESPETO.**

**A MÍ ABUELITA APOLONIA SANTANA,  
POR TODO EL AMOR DESMEDIDO CON EL QUE ME A CUIDADO SIEMPRE.**

**A MÍ HERMANO OSCAR RUBÍ VELASCO,  
POR EL AMOR Y RESPETO QUE SIEMPRE ME HA TENIDO.**

**A MI AMIGA Y COMPAÑERA EN LA VIDA RUTH ORTÍZ HERNÁNDEZ,  
POR LA AMISTAD Y EL AMOR QUE HA NACIDO ENTRE LOS DOS,  
POR SU APOYO DESMEDIDO, MIL GRACIAS.**

**A MI AMIGO AGUSTÍN RODRIGUEZ FLORES,  
POR TODOS LOS AÑOS QUE HEMOS VIVIDO COMPARTIENDO JUNTOS  
Y POR TODAS LAS EXPERIENCIAS QUE NOS HAN HECHO CRECER.**

**A MI AMIGO VICTOR TORRES RIVERA,  
POR EL AMOR QUE EN DIOS NOS HA UNIDO  
Y QUE SIEMPRE HEMOS COMPARTIDO.**

**A LA FAMILIA RODRIGUEZ FLORES,  
AGUSTÍN, MARÍA ELENA, MARITZA,  
OSCAR, RICARDO, LOURDES, ALFREDO Y PATRICIA;  
POR ACOGERME SIEMPRE EN SU HOGAR.**

**A LA FAMILIA ORTÍZ HERNÁNDEZ,  
ROGELIO, MARTHA LETICIA, BEATRIZ,  
ODEHT, MARLETH Y JOEL;  
POR LA AMISTAD Y LA BONDAD QUE SIEMPRE ME HAN SABIDO TRASMITIR.**

## ***Indice***

<b>Introducción</b>	<b>3</b>
<b>Capítulo I: La patrística, el neoplatonismo y San Agustín</b>	<b>7</b>
a) La filosofía y el cristianismo	<b>8</b>
b) La patrística: griega y latina	<b>11</b>
c) El neoplatonismo: Plotino y Porfirio	<b>15</b>
d) San Agustín: biografía	<b>22</b>
<b>Capítulo II: Las "Confesiones"</b>	<b>26</b>
a) Motivos para escribir las <i>Confesiones</i>	<b>27</b>
b) El diálogo entablado en las <i>Confesiones</i>	<b>28</b>
c) La conversión climax de la obra	<b>31</b>
d) Elemento teológico en las <i>Confesiones</i> : Oración del creyente	<b>36</b>
e) El problema de la unidad en la obra del hiponiese	<b>38</b>
f) Dificultades para interpretar el pensamiento agustiniano	<b>40</b>
<b>Capítulo III: La preocupación por la temporalidad en el pensamiento filosófico de occidente</b>	<b>42</b>
a) El saber común y el saber contemplativo	<b>43</b>
b) La pregunta por el Tiempo	<b>46</b>
c) Tres concepciones posibles sobre el Tiempo	<b>48</b>
d) El inexorable Tiempo	<b>52</b>
<b>Capítulo IV: Reflexiones agustinianas sobre la temporalidad</b>	<b>55</b>
a) La pregunta por la creación	<b>56</b>
b) Teoría de la iluminación agustiniana	<b>57</b>

c) Preocupación por interpretar el primer versículo de la Biblia	62
d) Cristo: Verbo de Dios	64
<b>Capítulo V: El Tiempo: realidad vivible</b>	<b>67</b>
a) ¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?	68
b) Inquietud agustiniana por el Tiempo	71
c) Profetismo	75
d) El Tiempo presente en el alma	79
<b>Capítulo VI: Crítica al Tiempo como movimiento</b>	<b>81</b>
a) La teoría anímica agustiniana	82
b) Cosmovisión griega del Tiempo	84
c) Tiempo Absoluto, Relativo y Vivido	88
d) Nota heideggeriana	93
<b>Capítulo VII: Posibilidad de medir el Tiempo</b>	<b>97</b>
a) Devenir del Tiempo	98
b) La memoria: nuestra medición temporal	99
c) Vocación a la Eternidad	104
d) Reflexión final: Tiempo y Eternidad	106
<b>Conclusión</b>	<b>110</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>114</b>

## Introducción

Apreciable lector:

Caminar en el mundo implica el riesgo de caer en la rutina, en espacios de vida mecánicamente contruidos que nos hacen perder nuestra capacidad de asombro. Ese asombro, padre de la filosofía, y de todo el pensamiento occidental. Ese asombro que nos hace maravillarnos de lo más común, y que nos invita a cuestionarnos sobre aquello que consideramos evidente. Y tal vez este cuestionar la evidencia es la mejor matrona que nos ayuda a parir la duda, fuente del auténtico conocimiento, encaminado hacia la Verdad.

De todas nuestras evidencias, tal vez, la que más desapercibida pasa es la pregunta por el **Tiempo**; pasa desapercibida, porque el cuestionamiento por la temporalidad es algo no practicado por el hombre ordinario, pese a que vive "presa del Tiempo"; sí, presa de ese Tiempo que le obliga a inventar relojes, cada vez más exactos, y crear horarios, a los cuales debe de someterse de manera rigurosa y disciplinada, de otra forma la existencia se tomaría un caos, que sólo encontraría de nuevo su equilibrio en la "sana disciplina del Tiempo". Nuestra existencia entera no sólo esta cargada de Tiempo, nuestra vida misma es Tiempo, un Tiempo en el que nos vamos desarrollando; así el Tiempo no sólo nos abarca, más aún, nos sobrepasa, como una marea cósmica a cuyo paso todo lo creado esta sometido. No pocas mentes geniales han reflexionado sobre esta maravilla, aún no definida del todo, que llamamos Tiempo.

La preocupación por el Tiempo, igual que muchas otras preguntas capitales en el devenir cultural empezó siendo una pregunta de carácter eminentemente filosófico, con el paso de los años y el advenimiento de la ciencia se torno en una cuestión más científica; y aunque la ciencia ha tornado la pregunta por el Tiempo en una inquietud de su campo, tampoco ha dado una solución total y acabada a nuestra interrogante.

Hace XVI siglos, un hombre que desconocía nuestra matemática y física actual emprendió una reflexión en torno a la temporalidad, las ideas que generaron su reflexión aún hoy nos dan pistas que nos ayudan a vislumbrar: qué es eso que llamamos Tiempo. Nuestro personaje en cuestión es San Agustín de Hipona, cuyo pensamiento sobre la temporalidad procuraré exponer en el presente trabajo, que no sólo es un ejercicio de repetición sobre las ideas del obispo de Hipona, sino a su vez, una evaluación de éstas como orientadoras en nuestras concepciones actuales sobre el Tiempo. En efecto, los filósofos contemporáneos han enfrentado la pregunta por el Tiempo no sólo como una cuestión al margen de la tradición, sino como una parte integral en la reflexión filosófica que busca comprender los caracteres esenciales de este mundo en cambio, al que pertenecemos y que esta reflejado en nuestros conocimientos contemporáneos.

La cuestión por el Tiempo surge cuando miramos a nuestro alrededor y descubrimos los objetos en un proceso de cambio, en un devenir constante; pero no sólo los objetos están sometidos al cambio, también los acontecimientos que nos hablan de un modo de ser del mundo, una dinámica del desarrollo. Sin embargo, las reflexiones que haremos a lo largo de este escrito nos conducirán a ver el Tiempo desde una perspectiva, más que centrada en las cosas y los acontecimientos, en el sujeto, tal es la idea matriz del hiponense. Para ello desarrollaré los siguientes elementos reflexivos:

En los primeros tres capítulos de mi estudio haré un desarrollo histórico-problemático de los puntos a desarrollar, en efecto, en primer lugar ubicaré a nuestro autor en cuestión, para después contextualizar la obra que de él nos ocupará, y finalmente haré mención de algunos elementos de la preocupación por el Tiempo en Occidente.

En el primer capítulo, para poder ubicar a San Agustín he de hacer mención de los elementos que en él han confluído. Su pensamiento es significativo porque en él se unen, y prácticamente se fusionan, el pensamiento filosófico (griego y neoplatónico) y el pensamiento cristiano. Así, por un lado, San Agustín es conocedor del pensamiento neoplatónico, y por otro, heredero de la tradición patristica, por ello considero conveniente hacer algunas menciones sobre el neoplatonismo y la patristica antes de hablar propiamente de San Agustín.

En el capítulo segundo esbozaré algunos elementos, que permitirán la comprensión de la obra del hiponiense que nos interesa, ya que de ella me servirá para exponer las reflexiones subsiguientes, sus *Confesiones*. Y aunque de este texto sólo nos interesa, casi de forma exclusiva, el libro XI, para poder definir la categoría de Tiempo en términos de nuestro autor, es conveniente tener una visión general de la obra para poder comprender muchos de sus elementos de composición.

En el capítulo tres, y como preámbulo a la reflexión de San Agustín sobre el Tiempo, expondré de manera general, algunas reflexiones en torno a la preocupación por la temporalidad en el pensamiento filosófico de occidente. Esta contextualización de nuestro tema, después de situar a nuestro autor y su obra, responde a una preocupación por ubicar en términos filosóficos el problema del Tiempo, que no es típico ni propio de un autor, de una corriente o doctrina filosófica, sino que se ha presentado con diferentes matices a lo largo de la historia de la filosofía.

Después de estos tres primeros capítulos, los subsiguientes cuatro capítulos seguirán en su desarrollo sobre el problema del Tiempo los elementos reflexivos del pensamiento que hemos heredado del obispo de Hipona en su libro XI de las *Confesiones*.

El capítulo cuatro es una exposición sobre las primeras reflexiones del obispo de Hipona sobre el Tiempo; la pregunta inicial es una pregunta que más que remitirnos al Tiempo nos remite a la Eternidad, o mejor dicho, el nacimiento del Tiempo en la Eternidad; es la pregunta por la creación, que surge de la preocupación por interpretar correctamente el primer versículo de la Biblia, para ello nuestro autor pide la luz divina. Para entender las reflexiones del hiponiense es necesario precisar en qué consiste esta teoría de la iluminación agustiniana, que aunque es una preocupación epistémica, la teoría del hiponiense en cualquiera de sus reflexiones quedaría mutilada si no se precisara el sentido en que el autor usa el concepto "iluminación". Finalmente y como conclusión de esta primera parte se hace un comentario de carácter eminentemente cristocéntrico: Cristo, Verbo de Dios, es origen de todo.

Pero, el verdadero aporte de San Agustín a la preocupación por el Tiempo lo expongo en el capítulo cinco, cuando el Tiempo es puesto en términos de



vivencia. Se inicia con la cuestión: ¿qué hacía Dios antes de la creación?. Una vez resuelta ésta pregunta, entonces podremos hablar del Tiempo. En donde se nos descubrirá la temporalidad sólo presente en el alma, es decir, como vivencia. En oposición a la creencia de que el Tiempo es un movimiento, tal crítica la explicitamos en el capítulo VI, donde la cosmovisión griega del Tiempo es atacada por el hiponicense. Para continuar en este capítulo con una comparación entre el Tiempo Absoluto de Newton, el Tiempo Relativo de Einstein y el Tiempo Vivido de San Agustín. Finalmente, hay una pequeña reflexión en este capítulo, una nota heideggeriana, donde esbozo brevemente algunos elementos del pensamiento de Heidegger, que considero convenientes para enriquecer nuestra reflexión temporal.

Aunque para estos momentos ya habremos delimitado el sentido que en San Agustín tiene la categoría del Tiempo, se plantea una pregunta más: ¿cómo medir el Tiempo?, lo que nos obliga a realizar una exposición del sentido que entraña la **memoria** en el pensamiento del obispo de Hipona, con quien finalizaremos haciendo una reflexión sobre el Tiempo y la Eternidad. Si bien, ya en el capítulo IV hemos expuesto que el Tiempo se origina en la Eternidad, al final de nuestras reflexiones concluiremos que el Tiempo expira en la Eternidad.

LA PATRÍSTICA, EL NEOPLATONISMO  
Y SAN AGUSTÍN  
CAPÍTULO I:

*"Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuánto  
"resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes"  
(Jac. 4, 6) y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada  
a los hombres la senda de la humildad, por haberse hecho  
carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres,  
me procuraste por medio de un hombre inchado con monstruosísima  
soberbia ciertos libros de los platónicos, traducidos  
del griego al latín".  
(San Agustín. Confesiones, VII, 9, 13)*

### a) La filosofía y el cristianismo

Los filósofos de la llamada época helenística que vivieron después del siglo IV a. de C. realmente no enriquecieron la filosofía en lo esencial. El pensamiento de los hombres cultos que vivieron después de Aristóteles, pero antes del advenimiento del cristianismo, como Epicuro o Eristipo, no fue más que una ramificación última, en sentido ético, de la filosofía.

Con Aristóteles la filosofía se constituye en un sistema ordenador de todos los conocimientos. Las diversas disciplinas no eran lo que hoy llamamos ciencias particulares, sino que al lado de otras parcelas de estudio y reflexión se unían como otras tantas filosofías especiales, al tronco único y unificante de la filosofía primera, como llamó Aristóteles a la *episteme* o saber bien basado en la contemplación reflexiva de los primeros fundamentos y causas del Ser. En tanto sistema ordenador, la filosofía trató de dar sentido unificante a la acumulación de conocimientos que provenía desde culturas más antiguas como la egipcia y la mesopotámica; esto surge motivado por el clima espiritual de contemplación reflexiva genuinamente griega, de donde viene el primer núcleo de conceptos o principios básicos racionalmente instaurados, entre ellos el **principio de identidad** formulado por Parménides, y a partir del cual se desarrolla un método y se descubren los demás principios lógicos supremos. Este carácter racional y metódico es lo que distingue al pensamiento griego como filosofía, lo que lo hace diferente de aquellos otros ordenamientos, más antiguos en los que los conocimientos dependían de un núcleo de concepciones míticas y religiosas.

Viéndola a través de la historia, la filosofía es un proceso de pensamiento que progresivamente, en la época griega de Platón y Aristóteles, se había ido separando de su propio suelo religioso para llegar a hacerse presente, con la aparición del cristianismo, en otro suelo religioso. Si a lo largo de mi escrito he de hablar de una presencia de la filosofía en el pensamiento cristiano, mi intención es hacer hincapié en su autonomía.

*"La religión cristiana ha entrado en contacto con la filosofía en el siglo II de nuestra era, desde el momento en que hubo conversos de cultura griega. Sería posible remontarse más arriba y buscar que nociones de origen filosófico se hallan en los libros del Nuevo Testamento, el Cuarto Evangelio y las Epístolas de San Pablo, por ejemplo...El Cristianismo es una religión; al usar, a veces, ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero sustitúan el antiguo sentido filosófico de estos términos por un sentido religioso nuevo."*(1) El pensamiento cristiano no es filosofía. La religión de Cristo es un saber de otro orden, basado en la conciencia del pecado y en la fe de un más allá, para cuyo acceso no basta el camino ascendente de la sola razón, sino que es indispensable antes que nada el don de la gracia, que el hombre merece en la medida en que sigue los pasos de Cristo. La religión cristiana surge en la historia aportando una noción que nunca estuvo presente en la mente de los griegos: la noción de un amor que proviene de lo sobrenatural, de un amor que abre la interioridad del hombre, de cada hombre, hacia la interioridad de los demás hombres, para luego proyectarse, ascendiendo a su origen sobrenatural. A este punto G. Van der Leeuw comenta: *"para la tipología del cristianismo sólo necesitamos una palabra clave: amor. Esto proviene de que en el cristianismo, tanto el movimiento de Dios como la reacción del hombre, son de una sola esencia: el movimiento del poder hacia el mundo es amor; el movimiento del mundo hacia Dios es un amor correspondiente; no se presenta otra palabra. El amor humano a Dios es el reflejo del amor divino al hombre o, más bien: la figura que Cristo toma en el hombre."*(2)

El cristianismo es una doctrina de salvación, una religión, mientras que la filosofía es un saber orientado a la inteligencencia que trata de explicar las cosas en tanto que la religión se dirige al hombre y le habla de su fin. Sin embargo, el saber religioso cristiano no interrumpe históricamente el proceso del saber y del pensamiento filosófico instaurado por el pensamiento griego. Más bien, sirviéndole de presentación, lo aviva fuertemente y lo hace resonar dentro de un nuevo ámbito y lo lanza enriquecido, hacia la posteridad. *"La filosofía no solamente fue una preparación para el cristianismo; es también una ayuda para*

(1) *Gilson. La filosofía en la Edad Media, Pág. 13*

(2) *Van der Leeuw. Fenomenología de la religión, Párrafo 101. 1.*

*la comprensión del cristianismo."(3)*

Quando el cristianismo comenzó a desarrollarse provocó la suspicacia y hostilidad, no sólo de judíos y autoridades políticas, también de intelectuales y escritores paganos. Algunos ataques sólo fueron por ignorancia, crédulas sospechas, miedo a lo desconocido o representaciones erróneas; también hubo ataques en el plano teorético, sobre bases filosóficas, que exigían una respuesta, lo que implicó utilizar argumentaciones filosóficas y no sólo teológicas. Así encontramos elementos filosóficos en los primeros Padres y apologistas cristianos, sería ocioso buscar allí un sistema filosófico ya que el interés de estos escritores era teológico y apologetico: defender la fe. Pero al establecerse el cristianismo más firme y conocido, los estudiosos cristianos desarrollaron su pensamiento y su formación intelectual, en donde el elemento teológico tendió a reconocerse más, en especial cuando de lo que se trataba era defender la fe o enfrentarse a los ataques de filósofos paganos profesionales. *"Los cristianos más intelectuales sintieron de modo natural el deseo de penetrar en la medida en que les era permitido hacerlo, los datos de la revelación y también el de formarse una imagen totalizadora del mundo y de la vida humana a la luz de la fe. Esa última razón operó, quizá de modo sistemático, más tarde que la primera, y por lo que respecta a los Padres, alcanzó el cenit de su influencia en el pensamiento de San Agustín."*(4)

Como los cristianos no disponían de una filosofía propia, en su sentido académico, se dirigieron de la forma más natural a la filosofía imperante en su tiempo, que deriva del platonismo y otros elementos; las ideas filosóficas de los primeros escritores cristianos fueron de carácter platónico o neoplatónico, con elementos de estoicismo. Al decir que los escritores cristianos no hacían una clara distinción entre filosofía y teología, lo que señalo es que estos autores sólo pretendían presentar la sabiduría o "filosofía" cristiana; sin hacer claras diferencias entre los dominios del campo de la filosofía y la teología.

Los filósofos paganos se inclinaban a atacar la Iglesia y sus doctrinas, mientras que los apologistas y teólogos cristianos se inclinaron a tomar armas de sus adversarios, cuando creían que dichas armas podían ser útiles para sus

(3) Copleston, *Historia de la filosofía, Tomo III, Pág. 37*

(4) Copleston, *Op. cit., Pág. 26*

propios fines, no se esperaba otra cosa sino que los escritores cristianos mostraran una actitud diferente ante la filosofía clásica, según la vieran como enemiga o aliada del cristianismo.

### ***b) La Patrística: griega y latina***

*"El primer grupo de pensadores cristianos cuyas obras contienen elementos filosóficos puede considerarse formado por los antiguos apologistas, que se ocuparon particularmente en la defensa de la fe cristiana contra los ataques paganos, o, quizá mejor, en mostrar a las autoridades imperiales que el cristianismo tenía derecho a la existencia; hombres como Aristides, Justino, Melitón, Taciano, Atenágoras, y Teófilo de Antioquia."(5)\**

Así en Marciano Aristides encontramos una identificación del ordenador y el motor con el Dios cristiano; del que predica los atributos de eternidad, perfección, incomprensibilidad, sabiduría, bondad, encontramos aquí una teología natural muy rudimentaria, presentada como defensa a la religión cristiana. En cambio Flavio Justino (San Justino Mártir) en su *"Diálogo con Trifón"* declara que la filosofía es un precioso don de Dios, cuyo fin es guiar al hombre hacia Dios; además, ensalza la doctrina platónica del mundo inmaterial y la del Ser que esta más allá de la esencia al que él identifica con Dios, pero sólo el conocimiento cierto y seguro de Dios, la "verdadera filosofía" sólo se alcanza mediante la revelación. En sus obras Justino utiliza términos platónicos, como lo es al designar a Dios como el Demiurgo; pensaba que la verdadera sabiduría se revela a través de Cristo, de la cual fueron una preparación los elementos de la filosofía pagana, especialmente el platonismo. En la medida en que los filósofos paganos adivinaron la verdad lo hicieron guiados por el Logos, pero Cristo es el

*\*Este capítulo, como presentación y preámbulo de mi estudio, no busca tratar a todos los apologistas y Padres de la Iglesia, ni a alguno de manera exclusiva, sólo señalarlos como antecedentes, que influyeron fuertemente en el pensamiento de San Agustín, y cuyas obras están cargadas de elementos filosóficos herencia de la Patrística.*

Logos mismo. Un discípulo de Justino, Taciano; declara que conocemos a Dios por sus obras, tiene una doctrina del Logos, distingue el alma del espíritu, enseña la creación en el tiempo e insiste en la libertad de la voluntad, y aunque hace poco uso del pensamiento griego no escapó de su influencia, pues reconoce la capacidad de la mente humana para probar la existencia de Dios a partir de las criaturas, en donde se sirvió de nociones y categorías filosóficas en el desarrollo de la teología.

Una aproximación más discreta a los griegos, y más en armonía con la de Justino, fue la de Atenágoras, quien en su obra "*Legación por los cristianos*" el autor se ocupa de defender a los cristianos contra varias acusaciones, una de ellas, la de ateísmo; al contestar, el autor, a esta acusación, presenta una razonable defensa de la creencia cristiana en un sólo Dios, eterno y espiritual, para ello se inspira en varios filósofos griegos, como Platón y Aristóteles. Y aunque sus intenciones son teológicas y apologéticas, se sirvió de argumentos y temas filosóficos.

Otro escritor fue Teófilo de Antioquia, quien en su obra "*A Autólico*" señala que la pureza moral es necesaria para todo el que quiere conocer a Dios. No es muy exacto en sus informes sobre las opiniones de los filósofos griegos, aunque siente una marcada estima por Platón.

Un caso distinto al de los anteriores escritores fue el de San Ireneo quien atacará fuertemente a los gnósticos, de quienes señalará que la mayoría de sus ideas proviene de los filósofos griegos; así, tomaron su moral de Epicuro y de los cínicos, y la doctrina de la reencarnación de Platón. En esta línea Ireneo fue seguido por su discípulo Hipólito.

Los autores anteriores escribieron en griego, pero hubo también un grupo de apologistas latinos entre los que encontramos a Minucio Félix, Arnobio y Lactancio; y el más importante Tertuliano, quien aportó al pensamiento cristiano una terminología teológica, y en cierta medida filosófica, en lenguaje latino. En su doctrina del Verbo apela explícitamente a los estoicos, Zenón y Cleantes.

El gnosticismo, según Ireneo e Hipólito, fue en la medida en que puede ser razonable puesto en conexión con el cristianismo, como una colección de sistemas heréticos especulativos, que además de elementos orientales y cristianos,

incorporó elementos del pensamiento helenístico. En consecuencia, uno de sus efectos fue el suscitar una decidida oposición a la filosofía helenística por parte de aquellos escritores cristianos que exageraban las conexiones entre gnosticismo y filosofía griega, a la que consideraban el semillero de las herejías, otro efecto fue el de contribuir al esfuerzo por construir una "gnosis": no herética, un sistema teológico-filosófico cristiano. Este ideal caracterizó a la escuela catequística de Alejandría cuyos dos nombres más famosos fueron Clemente y Orígenes. Clemente de Alejandría, sostenía que los filósofos griegos habían plagiado el Antiguo Testamento, y que sólo gracias al Logos los filósofos griegos alcanzaron muchas verdades; además, *"como primer cristiano erudito, quiso ver el cristianismo en relación con la filosofía, y utilizar la razón especulativa para la sistematización y desarrollo de la teología."*<sup>(6)</sup>

Pero de todos, el más prolífico y erudito de los escritores cristianos anteriores al Concilio de Nicea fue Orígenes, y aunque quiso mantenerse en el cristianismo ortodoxo, su deseo de unir la filosofía platónica con el cristianismo y su entusiasmo por la interpretación alegórica de las escrituras, le llevó a ciertas opiniones heterodoxas. Recibe una fuerte influencia del platonismo, o más bien del neoplatonismo, así como de la doctrina del emanatismo del pensamiento de Filón. Las ideas filosóficas adoptadas por Orígenes fueron incorporadas por éste a un cuadro y una estructura cristianas, de modo que por algunos es considerado como el primer gran pensador sistemático del cristianismo.

Los Padres griegos de los siglos IV y V se ocuparon principalmente de las cuestiones teológicas; San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisostomo, al tratar de dogmas como, los de la Santísima Trinidad y la unión hipostática, utilizaron naturalmente términos y expresiones filosóficas; pero su aplicación del razonamiento a la teología no les hace filósofos en sentido estricto. Dos figuras de ese periodo: Eusebio y San Gregorio de Nisa. Eusebio compartió el modo de ver general de Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes, además de otros autores griegos. Fue un hombre extremadamente instruido, su obra es una de las fuentes para el conocimiento de la filosofía de aquellos pensadores cuyas obras no han sido conservadas.

(6) *Ibid.*, P4g. 37



La mayoría de los escritores griegos cristianos, da la palma a Platón, entre los pensadores helénicos. Lo sigue de cerca Eusebio. Igual que en los demás escritores, no se distingue realmente entre teología en sentido estricto y filosofía en sentido estricto. Hay una sola sabiduría, que en forma adecuada y completa se encuentra solamente en el cristianismo.

Gregorio de Nisa señaló claramente que los datos de la Revelación son aceptados por Fe, y no como resultado de un proceso lógico del razonamiento; los misterios de la fe no son conclusiones filosóficas, si lo fueran, la fe sobrenatural de los cristianos y el filosofar de los griegos sería indistinguible. Así Gregorio señaló que *"es correcto emplear la especulación humana y el razonamiento humano a propósito del dogma; pero las conclusiones no serán válidas a menos que estén de acuerdo con las escrituras."*<sup>17</sup> Gregorio de Nisa estuvo muy influido por el platonismo y el neoplatonismo, así como por los escritos de Filón, pero aunque Gregorio hizo uso de expresiones y temas plotinianos no los entendió en el sentido en que sus autores lo expresaron. Gregorio puso el éxtasis en la cúspide del esfuerzo del alma y lo interpretó en primer y principal lugar como amor estático. La "oscuridad" que envuelve a Dios se debe a su trascendencia como esencia divina, debe de haber una prioridad a ese conocimiento en la oscuridad sobre el conocimiento intelectual, no por despreciar el entendimiento humano sino por reconocer la trascendencia de Dios. El esquema gregoriano de la ascensión del alma tiene cierto parecido con el de Plotino, pero enteramente cristocéntrico, el progreso del alma sólo se da vía el Logos Divino, Cristo.

Por último en esta parte hay que mencionar a San Ambrosio (333-397 d. C. aproximadamente) Obispo de Milán. Compartió la actitud típicamente romana hacia la filosofía, un interés por los asuntos prácticos y éticos, con poca afición por la especulación metafísica. No hace una contribución particular a la ética cristiana, su importancia es la influencia que ejercerá en San Agustín.

*Así "de forma muy enérgica lo que podemos llamar filosofía patristica se presenta como el resultado del intento de una síntesis entre la tradición filosófica helénica y las exigencias doctrinales de la escritura. La importancia adquirida por el primero de estos factores varía según los autores: por lo*

<sup>(7)</sup>Ibid., Pág. 42

*menos, nunca está totalmente ausente, incluso en los Padres que hacen profesión de romper con la cultura pagana. En consecuencia, para quien desea bosquejar las grandes líneas de la filosofía Patristica, la primera gestión debe de ser la de caracterizar las principales corrientes doctrinales que el paganismo ofrecía concretamente a los Padres de la Iglesia. Indudablemente fue el platonismo el que más los sedujo.*"(8) Según Jean Pepin, un platonismo, no apoyado en la lectura de los Diálogos platónicos, sino en un florilegio de citas consideradas importantes, así se repiten algunos textos de Platón, siempre con una interpretación similar. Los Padres de los tres primeros siglos, al referirse a Platón siguen usando los mismos trozos escogidos con idéntica interpretación.

Los elementos que he dado bastan para hacer evidente que sería inútil buscar un sistema filosófico en los Padres griegos o latinos, no se ve una clara distinción entre los dominios de la filosofía y la teología, los escritores cristianos consideraron al cristianismo como la única sabiduría o "filosofía" verdadera. La filosofía griega sólo interesaba en cuanto anticipación de la verdad cristiana que se veía allí contenida, y las aberraciones que se veían claramente. Lo primero lo atribuyeron frecuentemente a plagios del Antiguo Testamento y lo último a la debilidad de la especulación humana. Cuando los Padres adoptaron ideas precedentes de la filosofía helénica las aceptaron, por lo general, pues pensaron que les ayudaría en la exposición y presentación de la sabiduría cristiana, no con la intención de incorporarlos en un sistema filosófico en sentido estricto.

### ***c) El Neoplatonismo: Plotino y Porfirio.***

San Agustín, antes de abrirse completamente a la fe y ser heredero del pensamiento patristico, que acabamos de esbozar, en los dogmas y creencias cristianos, fue profundamente marcado por el pensamiento neoplatónico, que leyó abundantemente como lo atestiguan sus *Confesiones*(9). *"Es fácil imaginar las circunstancias que pusieron a Agustín en contacto con la escuela*

(8) Châtelet. *Historia de la filosofía I*, Pág. 267

(9) *Cfr. Conf.*, V, 7; VII, IX, 13

*neoplatónica. En su fiebre conversaba con sus amigos y colegas de sus preocupaciones especulativas. Alguno de ellos, sin duda, neoplatónico entusiasta, le aseguró que todas las soluciones apetecidas sobre el problema del mal, sobre el mundo inteligible, aun sobre el Verbo de Dios, las encontraría en los platónicos, cuyas obras le hizo llegar.*"(10) La relación entre el obispo de Hipona y el neoplatonismo es muy estrecha, tal como queda constatado en el profundo y extenso texto del Profesor Jolivet: *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Nosotros mismos constataremos esta influencia a lo largo de nuestras reflexiones subsecuentes; por ahora sólo me interesa esbozar, así como lo hice con la patristica, en líneas generales, en qué consiste el neoplatonismo. Señalando no a todos sino sólo a dos de sus autores más importantes y representativos en todo el pensamiento posterior: Plotino y Porfirio, en especial el primero de quien será un gran deudor San Agustín.

Como ha ocurrido en varias ocasiones en la historia de la filosofía, la crisis escéptica es seguida de un riguroso renacimiento especulativo, que superando el dogmatismo de la época helenística se vuelve a conectar con la gran tradición del platonismo. La escuela platónica en la época romana constituyó el lugar de este renacimiento, primero en Atenas y luego en Alejandría. El más célebre platónico del s. I es Plutarco, pero sin duda, de un nivel de filosofía distinto es Plotino, a quien podemos ubicar cronológicamente entre el 205 y 270 d. C. Su vida y sus notas nos llegan vía Porfirio, quien agrupando los apuntes de su maestro nos hace llegar las *Ennéadas*. Plotino presenta su enseñanza como un comentario a Platón, pero no es una mera repetición, el esfuerzo mismo lleva a Plotino a prolongar y recrear el pensamiento de Platón. Atenerse a los fórmulas de Platón después de siete siglos es decir algo distinto de Platón, pues el lenguaje es significante en función de un medio y una óptica que no cesan de transformarse. *"El plotinismo es el florecimiento auténtico del platonismo y que constituye partiendo de él, una verdadera creación.*"(11)

Para tener una idea general de Plotino es conveniente revisar un concepto capital en su pensamiento: el Uno. Que cada platónico o neoplatónico interpretó de diversa manera. Para Plotino la emanación universal se cumple en cada sujeto

(10) *Jolivet-San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Pág. 83-84

(11) *Historia de la filosofía, Tomo III*, Pág. 102. Ed. Siglo XXI

pensante y lo que constituye como tal, a cada uno, parte en sí mismo del Uno puro, este centro es místico, pues es la coincidencia de todos los centros de difusión y porque esta coincidencia le comunica una eficacia divina. *"La naturaleza de lo Uno, es ser la fuente de las cosas excelentes, la potencia que engendra los seres sin dejar de permanecer en sí misma, sin experimentar disminución ninguna, sin pasar a los seres a los cuales da nacimiento. Si llamamos a este principio, Lo Uno, es para designárnoslo unos a otros elevándonos a una concepción indivisible y llevando nuestra alma a la unidad."*(12) Pero necesitamos de la contemplación armoniosa y transparente, descrita frecuentemente por Plotino como una bienaventuranza, si se compara con lo limitado de los sentidos; pero cuando se le refiere a la coincidencia que revela, se descubre la ausencia y la amargura; que no es caída, esta es una potencia media del alma, y es separación del Uno. *"El alma tiene una esencia que en parte permanece en el mundo inteligible y desciende en parte al mundo sensible; está suspendida del primero y se extiende hasta el segundo, como el radio va del centro a la circunferencia. Cuando el alma ha descendido a aquí abajo, es por su parte superior por la que contempla al mundo inteligible, como es por ella por la que conserva la naturaleza del todo."*(13) Para Plotino el pensamiento no es más que el desarrollo de un éxtasis, la mística en el plotinismo no es una conquista de su filosofía, sino que su filosofía es la formalización, la conciencia crítica de la salvación. *"El alma particular, es, pues, alumbrada cuando se vuelve hacia lo que es superior; entonces encuentra al Ser; al contrario, cuando se vuelve hacia lo que es inferior, encuentra el no-ser."*(14) En este punto es importante considerar que *"el alma es cosa distinta de lo Uno; sin embargo como es un grado más alto (que el cuerpo), participa más de la unidad, sin ser lo Uno mismo: porque es una, pero en ella la unidad es contingente. El alma y lo Uno son dos cosas diferentes como los cuerpos y lo Uno."*(15)

El Uno plotiniano carece de atributos ya que no le sucede nada, esta por encima del Ser y a el debemos tender. *"Así es como el neoplatónico Plotino no es únicamente platónico por la distinción que admite del mundo inteligible y del mundo sensible. Es neoplatónico en el sentido en que se esfuerza por pensar lo*

(12) Plotino, *Ennéadas*, VI, 9, 6

(13) Plotino, *Op. cit.* IV, 1, 5

(14) *Ibid.* IV, 8, 2

(15) *Ibid.* VI, 9, 1

*impensado del platonismo y ensanchar los límites de lo que el mismo Platón en su Carta VII llamó <<el inefable>>".(16) Plotino no identifica el Uno con el Todo, pues el Uno no es el Ser, sino el generador del Ser, del Uno viene lo múltiple. "Si se dice que lo Uno es cada cosa en particular, será por esto mismo idéntico a cada cosa particular; en seguida, será todas a la vez, sin que sea posible discernir nada. Así, lo Uno no es ninguna de las cosas particulares; es anterior a todas las cosas."(17)*

En cuanto se refiere al hombre, el alma esta en el cuerpo, igual que en Platón, lo que le conviene al cuerpo es de tipo espiritual; el alma debe de ascender a las realidades inteligibles, tendiendo a la unidad propia del espíritu diferente a la materia que es dispersión; así, el alma *"elevándose mediante una dialéctica que simultáneamente es ciencia y virtud, éxtasis contemplativo y vida perfecta, hacia el Principio del universo, para unirse con él."*(18) El hombre plotiniano no es solamente la totalidad de un orden en una parte, sino también todos los grados según los cuales ese universal se expresa, es una totalidad de totalidades. *"Las almas proceden de una sola Alma, que de una llegan a ser múltiples y cómo se verifica esto para las inteligencias divididas de la misma manera y al mismo tiempo indivisas. El Alma que permanece en el mundo inteligible es la Razón una e indivisible (nacida) de la inteligencia y de esta Alma proceden las razones particulares e inmateriales, de la misma manera que allá arriba (las inteligencias particulares proceden de la Inteligencia una y absoluta)."*(19) Aún en el estado de decadencia cada sujeto es, a la vez, místico, noético y empírico, aunque no es todos estos órdenes con igual intensidad.

Sólo para finalizar esta presentación de Plotino, he de agregar que nuestro autor pensaba que el movimiento del cielo es cíclico, y por consiguiente el movimiento del Tiempo es circular, el equilibrio del círculo expresa muy bien el del espíritu, que sea cual sea la expansión del radio, jamás se separa de su centro generador, su fin no es otro que su principio, el centro de cada espíritu es el centro universal, lo absoluto nunca esta ausente. *"La extensión de la vida del Alma produce el tiempo, la progresión perpetua de su vida forma la perpetuidad del*

(16) Châtelet, *Historia de la filosofía*, Pág. 209

(17) Plotino, *Ennéadas*, II, 8, 8

(18) Jolivet, *Op. cit.*, Pág. 86

(19) Plotino, *Op. cit.*, II, 1, 5

*tiempo, y su vida anterior constituye el pasado. Se puede, pues, definir el tiempo con exactitud: la vida del Alma considerada en el movimiento el cual pasa de un acto a otro.*"(20) El esquema cíclico expresa la inviolabilidad del yo, que no recibe otra revelación que la de su punto de partida ignorado, ni otra comunicación que esta presencia intemporal que no puede devenir sino lo que ya es. *"El sentido del tiempo no está en buscar en el futuro, sino en la medida en que nos permita superarlo."*(21)\*\*

Otro importante neoplatónico es Porfirio, discípulo de Plotino, escritor abundante, autor de la *Vida de Plotino* y editor de las *Ennéadas*. Es un anticristiano, como lo muestra su obra *Contra los cristianos*; redactó además muchas obras sobre religión y espiritualidad. En ocasiones, Porfirio recopila más o menos libremente los textos de su maestro, frecuentemente los resume de forma elemental o vigorosa. Por ejemplo, Porfirio expone las enseñanzas de las *Ennéadas* sobre la unidad y la multiplicidad de las almas; el cuerpo aísla y fragmenta las almas, así el alma total se diversifica en partes pero sin perder su unidad que es su característica más propia. Cada parte es totalmente alma y contiene la integridad de la potencia psíquica. El cuerpo no puede sino paralizar aquella o impedir su pleno desenvolvimiento, el alma tiene como orden una infinita potencia y no importa cual de sus puntos sea alma, todas las almas son un alma única y a la inversa, el alma total es distinta a todas las almas. Esto nos remite al Uno puro, al Ser puro, que en Plotino es una ardua preocupación, lo mismo ocurre con el discípulo.

Además de Plotino y Porfirio, caminaron en las filas del neoplatonismo: Jámblico (+330), considerado por algunos más neopitagórico que neoplatónico, Siriano y Proclo, quien abordó de manera exhaustiva la pregunta por el Uno. Posteriormente aparece dentro de la escuela neoplatónica Damascio (480-90), tal vez el más moderno de esta escuela y el menos conocido.

**\*\*"El choque que experimentó Agustín en su contacto con el neoplatonismo fué tan poderoso que no sólo su espíritu fué esclarecido y su pensamiento transformado, sino que desde entonces y a través de toda su vida, las teorías plotinianas fueron uno de los ejes de su propia doctrina". (Jolivet, *Op. cit.*, Pág. 85) La relación entre Plotino y San Agustín es muy cercana tanto en los problemas que los ocuparon como en la riqueza de su pensamiento, por ello la conveniencia de exponer las principales ideas del pensamiento plotiniano.**

(20) *Ibid.*, III, 7, 10

(21) *Historia de la filosofía*, Tomo III. Pág. 114 Ed. XXI

El siglo IV vio nacer dos autores de poca originalidad filosófica, pero que debemos conocer para entender el lenguaje de los platónicos: *"El alma es un dios pensante colocado sobre la carga del cuerpo; es al cuerpo lo que dios es al mundo. Movidos por ella, el cuerpo y su movimiento pueden cesar en la existencia, pero el alma no deja de moverse, porque es lo que se mueve así mismo; no cesa, pues, de existir, y vivirá tanto más feliz cuando mejor se halla desligado de su cuerpo, no ocupándose más que de lo eterno."*(2) Este es el tema que Macrobio ha compuesto en su *In somnium scipionis*. Declarado Macrobio discípulo de Platón y de Plotino, coloca en la cima de los bienes, al Bien (Tagathon), después la Inteligencia (Nous), nacida de Dios. Las especies y los números están contenidos en la Inteligencia, mientras que las almas están en el Alma, algunas de las cuales no se separan nunca, pero otras atadas al cuerpo y a la vida terrestre caen en su lugar de nacimiento. Durante la caída que la precipita en su cuerpo, el alma pasa por las esferas celestiales, y en cada una de ellas adquiere las facultades que ejercerá una vez encarnada. Pero por más distante que esté de su origen el alma humana no se encuentra separada del todo, gracias a su parte superior -la inteligencia y el razonamiento- conserva un conocimiento innato de lo divino y el medio de reunirse a ello ejercitando las virtudes. Mientras que de esta manera es concebida el alma humana por Macrobio, Calcidio distingue tres principios (inicia): Dios, la materia y la Idea. Dios supremo es el Soberano Bien, perfecto en sí, objeto de un deseo universal. El mundo es la obra de Dios, Dios es el origen causal del mundo, pero no su origen temporal. Sólo Dios con el mundo inteligible es eterno, este mundo es sólo el simulacro del mundo inteligible. Así hay dos clases de seres: los modelos y las copias. El mundo de los modelos es el mundo inteligible, el de las copias o imágenes es el mundo sensible, producido a semejanza de su modelo. El nombre técnico de un modelo es "Idea", son obras propias de Dios. Sostiene que el mundo sensible es eterno, lo que significa que Dios piensa eternamente las Ideas, cuya imagen va reproduciendo perpetuamente el mundo sensible en el decurso de los tiempos. Los inteligibles son anteriores a los sensibles, pero los sensibles nos son más fácilmente accesibles. Las intelecciones del pensamiento divino son las Ideas. La materia es el principio en el que se detienen el análisis, pero las Ideas son el principio en que desemboca la síntesis cuando se remonta de la materia a la causa primera de sus determinaciones. La verdadera naturaleza del alma no consiste en ser una forma,

(2) Gilson. *La filosofía en la Edad Media*, Pág. 109

sino una sustancia espiritual dotada de razón.

La influencia de Calcidio se une a las de Macrobio, análogas tendencias se descubren en Mario Victorino (muerto hacia el 363) quien traduce al latín las *Ennéadas*; en ésta traducción actualmente perdida, debió descubrir San Agustín el neoplatonismo. Para Victorino "*Dios es causa de todo ser; es, pues, anterior al ser; pero para ser causa del ser hay que ser antes que el ser. Así, Dios es un <<preser>>, y por esto mismo es causa de todo: de lo que es y de lo que no es.*" (23) Dios es el ser supremo, y precisamente en cuanto supremo es llamado no-ser, distinguiendo en Dios el ser que es no-ser. Dios es inteligible, infinito, invisible, sin intelecto, insustancial, incognoscible, nada de lo que es; pero, no es un puro no-ser, sino un no-ser que es en un cierto sentido un ser. Luego el ser estaba oculto en Él. La manifestación de lo que estaba oculto es lo que se llama generación, por tanto, Dios es causa de todo por generación. Con esta metafísica Victorino esperaba esparcir luz a la teología; traductor de Plotino se inspira naturalmente en él.

No hubiese abundado tanto, desde la lejana patristica apologética hasta este neoplatonismo, de no ser por constituir el suelo en que nació la doctrina de San Agustín de Hipona, en el cual cimentó sus ideas y florecieron sus reflexiones.

El hombre por naturaleza tiene una tendencia al conocimiento, busca día con día dar respuesta a toda la gama de interrogantes con las que tiene que enfrentarse, no cesa de proseguir en una indagación personal, cuyas conclusiones se le imponen como evidencias y como certezas interiores profundamente meditadas en los momentos de ocio y desprendimiento interior. Así se revela el trabajo oculto del ejercicio intelectual, agente primordial de todo proceso de elaboración cultural. De entre los hombres del pasado que han vivido con profundidad la exigencia de responder a las diversas interrogantes que plantea la realidad, descuella sin duda alguna San Agustín, una de esas genialidades que ha dejado su sello en la historia, su pensamiento ha influido y seguirá influyendo. Para conocer nuestra cultura se hace imprescindible su estudio.

(23) *Gilson, Op. cit.*, Pág. 116



#### **d) San Agustín: biografía**

San Agustín nació el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, pequeña ciudad de Numidia, hoy Souk Ahras, en Argelia, fue un romano de África. Procedía de una familia de mediana condición. Su padre Patricio era pagano y su madre Mónica era cristiana ferviente de donde Agustín recibió los principios de la religión cristiana. En Tagaste aprendió los rudimentos del latín y de la aritmética. La educación que recibió durante esta etapa consistió en la lectura de los poetas y prosistas latinos. Poco amante del estudio su espíritu es inquieto y sagaz. En el 365 fue a estudiar a Madaura, el ambiente pagano de esta ciudad apartaron casi por completo al hiponiense de su incipiente fe cristiana. Después pasó a Cartago, allí Agustín comenzó sus estudios de retórica, última etapa de la enseñanza romana, primordial para todo aquél que aspiraba a cargos públicos. En esta ciudad el joven Agustín fue cautivado por tres cosas: los teatros, el amor y el estudio. En esta ciudad Agustín vivió con una mujer de baja condición social, por un espacio de doce años, de la cual tuvo a su hijo Adeodato, muerto a los dieciocho años. En Cartago, Agustín inicia toda una evolución interna con la lectura de una obra de Cicerón, hoy perdida: el *Hortensius*, el contenido de esta obra, en donde se invita al cultivo de la filosofía, dirigió la mente de Agustín a la búsqueda de la verdad, pues lo dominó un ardiente amor a la sabiduría, que guiaría toda su vida. *"En la búsqueda de la verdad, y más inclinado al racionalismo y al naturalismo, entró en la secta de los maniqueos, quienes pretendían una síntesis doctrinal entre el cristianismo y el dualismo persa de los dos principios: el del bien y el del mal."*(24) Durante diez años fue oyente de la secta de los maniqueos, atacando la religión de su madre, que sólo consideraba como "leyendas viejas".

En 374 fue a Tagaste para retomar a Cartago donde abrió una escuela de retórica, perfeccionó, además, su formación filosófica; leyó a Platón, Aristóteles y Porfirio, también a autores latinos como: Séneca, Lucrecio y Cicerón. En Cartago estuvo hasta el año 383, fecha en que se trasladó a Roma, y después a Milán, en donde su pensamiento se acercaba más al semiescepticismo a la manera

(24) San Agustín. Introducción de Sobrino y Beuchot en *Tratados*. Pág. 12

de los académicos; sin embargo, en esta ciudad comenzó a pensar mejor en el cristianismo debido a los sermones de Ambrosio, del que *"sufre por fin la influencia todavía difusa, pero penetrante, del neoplatonismo cristiano difundido por los sermones de Ambrosio, al que escucha llevado por una curiosidad literaria."*(25)

También durante su estancia en Milán, San Agustín tiene la oportunidad de leer algunas obras de los neoplatónicos, seguramente algunas *Enneádas* de Plotino, en la traducción ya mencionada de Mario Victorino. Lecturas que le ayudaran a aceptar la idea de una realidad inmaterial, y aceptar como razonable el cristianismo; por lo que leyó el Nuevo Testamento y en especial a San Pablo. *"Si el neoplatonismo le sugirió la idea de la contemplación de las cosas espirituales, de la sabiduría en el sentido intelectual, el Nuevo Testamento le mostró que era también necesario llevar una vida en conformidad con la sabiduría."*(26)

Así en el verano de 386, culmina su intensa lucha y búsqueda moral, cuando Agustín en el jardín de su casa, oye una voz que le dice: *Tolle lege! Tolle lege!* (!Toma y lee; !Toma y lee!). En su casa Agustín toma el libro del apóstol Pablo y lee: *"no en comilonas y embriagueces, no en lechos y liviandades, no en contiendas y emulaciones, más revestios de Nuestro Señor Jesucristo, y no cuideis de la carne con demasiados deseos."*(27) Esta frase culminó su conversión moral. A causa de una enfermedad se retiró a Casiciaco, en los alrededores de Milán, con un grupo selecto de amigos, para prepararse a su bautismo. Durante este retiro escribe sus obras sobre problemas fundamentales de la filosofía: *Contra académicos* y *Sobre la vida feliz*.

El sábado santo del año 387, recibe el bautismo de manos de Ambrosio. Después regresa a África y se establece en Tagaste, donde organiza una especie de monasterio, donde vive en compañía de amigos y discípulos, y escribe refutaciones a la doctrina de los maniqueos y los académicos: *Sobre el Génesis*, *Contra los maniqueos*, *Sobre la verdadera religión*, *Sobre 83 diversas cuestiones* y el *Del maestro*. San Agustín en el 391 realiza un viaje a Hipona, donde al entrar en la catedral fue aclamado por el pueblo para ser ordenado sacerdote. Posteriormente entre el 395 y 396 fue consagrado obispo, sirviendo

(25) *Historia de la filosofía*, Tomo IV, Pág. 16

(26) *Copleston, Loc. cit.*, Pág. 52

(27) *Rom. 13, 13-14*

primero como coadjutor de Hipona y más tarde como titular de sede a la muerte de Valerio. La mayor parte de sus obras son de este período de su vida, en el cual Agustín había alcanzado su plena madurez intelectual y espiritual, madurez que dio como resultado obras como las *Confesiones*, *La Ciudad de Dios* o los *Tratados sobre la Trinidad*, por nombrar algunas de sus obras, sabido es que *"para la cristiandad latina San Agustín es el más grande de los Padres, tanto desde el punto de vista teológico como desde el literario,"*<sup>(28)</sup> sus obras son de una gran riqueza y variedad.

En el año 426 nombró auxiliar y sucesor a Heraclio al sentir debilitadas sus fuerzas. En esta época escribe sus *Retracciones*, obra en la que San Agustín revisa su pensamiento manifestado en su producción literaria anterior. A finales de la primavera o principios del verano del año 430 los vándalos pusieron sitio a Hipona, Agustín murió durante el asedio a la ciudad el 28 de agosto del mismo año. Los vándalos incendiaron la ciudad aunque la Catedral y la biblioteca de San Agustín quedaron a salvo, lo que permitió que su pensamiento fuese legado a la humanidad.

*"Únicamente por afán de claridad se puede considerar sucesivamente a San Agustín como filósofo y Agustín como teólogo. En verdad nada es menos agustiniano que esta separación. El mismo Agustín se habría negado a oponer estas dos actividades espirituales, tanto en su objeto como en las facultades que ejercen principalmente."*<sup>(29)</sup> Entre las obras de San Agustín no hay una que podamos llamar puramente filosófica, en el sentido que hoy damos al término. Él entremezcló temas filosóficos y teológicos actitud que hoy nos puede parecer extraña y poco metódica, acostumbrados a ver una clara delimitación entre los campos de teología dogmática y la filosofía. Es necesario recordar que San Agustín, al igual que otros Padres y escritores cristianos que hemos esbozado en líneas anteriores, no hicieron una clara distinción entre la teología cristiana y la filosofía especulativa.

San Agustín no desempeñó dos papeles, el de teólogo y filósofo, el pensaba más bien en el hombre tal como es en concreto, hombre que es capaz de alcanzar la verdad, pero que necesita de la grandeza de Dios para apropiarse de la verdad

(28) *Copleston, Loc. cit. Pág. 51*

(29) *Châtelet, Op. cit. Pág. 290*

salvadora. Bajo el impulso de la Gracia se alcanza la fe sobrenatural en la revelación de Dios y una nueva vida del hombre con la esperanza de Cristo. La razón tiene un papel que desempeñar para llevar al hombre hacia la fe, y, una vez que el hombre alcanzó la fe, la razón tiene un papel en la penetración de los datos de dicha fe; Agustín *"discernió mejor que nadie la interacción de la razón y la fe mediante la cual se ejercen esencialmente la filosofía y la religión...Agustín descubre que la fe pasará, pero la inteligencia subsistirá eternamente."*(30) La razón no sólo desempeña un papel de preparación a la conversión, posteriormente la razón acompaña esa conversión; prolongada por la razón la fe sigue preparándola, por la razón se analiza el papel de la fe. *"La actitud agustiniana tiene por su parte la ventaja de que contempla siempre al hombre tal como éste es, al hombre en concreto, porque de facto el hombre tiene solamente un fin último, un fin sobrenatural, y, en lo que respecta a su existencia actual no es sino hombre caído y redimido: nunca ha sido, ni es, ni será, un mero "hombre natural", sin un fin y una vocación sobrenatural."*(31)

Con lo anterior he querido señalar que en Agustín se entremezclan y enlazan filosofía y teología, razón y fe, el sistema agustiniano no encuentra ante sí un sistema completo que aceptar, rechazar o mutilar, es una actitud, una inspiración, de ciertas ideas básicas. En el presente escrito buscaré desarrollar las ideas puramente filosóficas del tema *El Tiempo* en la concepción de San Agustín, pero no en toda su obra, sino a partir de un peculiar libro: *Confesiones*.

(30) *Ibid.*, Pág. 290

(31) *Copleston. Log. cit.*, Pág. 58

1347  
"CAPÍTULO II:  
CONFESIONES"

*" Los trece libros de mis Confesiones alaban al Dios justo y bueno así por mis obras rectas como por mis malas acciones y excitan hacia el espíritu y corazón de hombre. Por lo que a mí concierne al menos han ejercido sobre mí esa influencia mientras las escribía y la siguen ejerciendo ahora cada vez que las leo. "*  
*(San Agustín - Retractaciones. 11, 6,1)*

### **a) Motivos para escribir las Confesiones**

Consciente de su responsabilidad como escritor y teólogo San Agustín repasa al final de su vida con minuciosidad toda su producción literaria. Analiza su vida como escritor y las circunstancias en que se había originado cada obra y la intención con que la había redactado. Todo lo escribe en sus *Retractaciones* (426-427), que ya hemos señalado como preámbulo de cualquier obra del hiponicense, que han sido llamadas las *Confesiones* de la vejez. En ellas que encontramos el siguiente comentario acuñado por San Agustín: "*Los trece libros de mis Confesiones alaban al Dios justo y bueno así por mis obras rectas como por mis malas acciones y excitan hacia el espíritu y corazón de hombre. Por lo que a mi concierne al menos han ejercido sobre mi esa influencia mientras las escribía y la siguen ejerciendo ahora cada vez que las leo.*"(1) Las *Confesiones* (400) eran el libro predilecto de San Agustín, y tanto fascinaron a sus contemporáneos y a las generaciones venideras que han sido consideradas una de las obras maestras de la humanidad, que ha suscitado innumerables problemas, como la historicidad de la narración, la intención con que fue escrita la obra por su autor, su sentido autobiográfico, el motivo de la plegaria, la acción de gracias y la meditación. Algunas de estas interrogantes han buscado ser solucionadas.

Algunos piensan que el estilo de las *Confesiones* se basó en una apelación hecha a San Agustín para redactar la vida de Alipio, y que este escrito es semejante al de las *Confesiones* y ayuda en la elaboración de éstas. Paulino, quien solicita la biografía de Alipio, después pide la biografía del hiponicense y su conversión íntimamente ligada a la de Alipio. Así la obra no tiene sólo una finalidad teológica, la trama de los nueve primeros libros se encamina a dar a conocer la historia real de una vida. Otros suponen: Casamassa, Bertrand y Wundt, que no fue extraña al autor la intención de justificarse de las acusaciones de los donatistas que con motivo de su nombramiento de obispo le piden al hiponicense cuentas de su pasado borrascoso; en las *Confesiones* su

(1) San Agustín. *Retractaciones*, II, 6, 1.

autor se acusa sólo para resaltar la gracia de Dios que ha obrado en él, un escrito de circunstancias destinado a detener las acusaciones sobre el obispo de Hipona, bastante conocidas en Cartago, así los donatistas encabezados por Priminiano dudaban sobre la pureza de la vida de San Agustín y negaban la realidad de su bautismo, a lo cual el obispo responderá con un discurso pronunciado en la basílica de Cartago. La fecha del discurso es imprecisa, resulta difícil comprobar si fue pronunciado antes, durante o después de la redacción de las *Confesiones*. También los donatistas Petiliano, obispo cismático de Cirta, y Cresconio, gramático donatista, atacan al hiponiense. Las *Confesiones* no logran justificar a su autor a los ojos de sus adversarios, al contrario parece que estos han encontrado en ellas nuevas acusaciones, como la de maniqueo: sin embargo, Agustín no busca motivos para justificar sus errores, incluso parece exagerarlos para hacer resaltar la gracia de Dios en su vida.

Aunque los diferentes motivos parecen exponer la razón por la cual Agustín redactó sus *Confesiones* ninguno parece ser absoluto. Un amigo íntimo del obispo de Hipona, Posidio, obispo de Calama, da una razón triple de la obra agustina: *"la humildad del escritor que aborrecía ser estimado, en más de lo que era; la gloria de Dios, que debía resplandecer en su conversión; el deseo de ser ayudado por las oraciones de los hermanos."*(2) Estas afirmaciones de Posidio surgen de confidencias hechas a él por San Agustín. Pero es sumamente difícil, o quizá hasta imposible, saber el motivo preciso de la escritura de las *Confesiones*.

### ***b) El diálogo entablado en las Confesiones***

Para San Agustín las *Confesiones* son en primer lugar una autobiografía, pero la narración se presenta bajo la forma de *confessio laudis biblica*, inspirada en los salmos. Así como para el salmista la *confessio laudis* va inseparablemente unida a la *confessio peccati*, el hiponiense combina constantemente la confesión de alabanza y la confesión de los pecados. Confesando sus pecados quiere cantar la alabanza de Dios misericordioso y justo, recargando el acento sobre la gracia

(2) Introducción. *Confesiones*, Pág. XVII Ed. Porrúa

que ha salvado al pecador. Los tres distintos significados que *confessio* toma en latín de los cristianos *confessio laudis, peccati y fidei*. Es el elemento central y esencial de las *Confesiones*. "En latín eclesiástico el término *confessio* significa: a) la confesión de la fe de los mártires ante el tribunal; b) la exomologesis, la disciplina penitencial; c) la alabanza. **Confiteri** y su original el griego de los setenta εζομολογεσθαι designa a la vez la confesión de una falta y la alabanza divina. Lo mismo ocurre con el verbo hebreo *jada*."<sup>(3)</sup>

Las *Confesiones* son un extenso monólogo con Dios, Agustín habla, expone, narra, interroga, una larga meditación centrada en la vida misma del que medita. A lo largo de sus trece libros, Agustín se deja enseñar por Dios y así nos instruye a nosotros describe los acontecimientos de su vida, tal como los descubre en su memoria. Pero la trama de esta vida forma un diseño que sólo cobra sentido por su relación con Dios. La vida de Agustín es la historia de un hombre en su relación esencial con Dios. El relato del obispo de Hipona es un testimonio personal, pero sobre todo un testimonio apostólico, que busca suscitar en el lector un proceso de conversión, retorno a Dios. En San Agustín "*la amplitud y profundidad de su experiencia vale más que un fichero de testimonios de personas de escasa sensibilidad y fuerza introspectiva, sin maestría conceptual y gráfica para la formulación del contenido de sus vivencias.*"<sup>(4)</sup> Agustín cuenta y quiere contar su propia vida, las *Confesiones* constituyen una autobiografía de factura enteramente nueva, en la que el proyecto de narrar la vida deja paso a preocupaciones metafísicas y religiosas. El obispo de Hipona, aun pagando tributo a su formación de retórico y utilizando procedimientos literarios de su tiempo es en las *Confesiones* un escritor revolucionario, introduce elementos nuevos en muchos aspectos. Su obra es decididamente teocéntrica, bajo su forma de plegaria, inspiración de los salmos. "*La estructura de la conciencia religiosa en general y la de la agustiniana en particular esclarece y describe también la de las Confesiones, que son ante todo un maravilloso libro de filosofía y fenomenología de la religión. San Agustín ha entrado dentro de sí mismo y en la sagrada tierra del espíritu, como en un santuario, lleno de temor reverente y de admiración para comunicarse con el divino oráculo y examinarse delante de él*

(3) *Op. cit.*, Pág. XVII

(4) *Introducción general en Obras de San Agustín, Tomo I, Pág. 179*



*e iluminar el tremendo enigma del ser íntimo."(5)*

En las *Confesiones* su autor ha combinado el elemento narrativo, el elemento autobiográfico, con la plegaria meditativa, que se inspira esencialmente en los salmos y en San Pablo. Aun más es el relato autobiográfico el que suministra en todo instante material para la plegaria. Entre los hechos históricos y el elemento meditativo, hay un amplio campo de introspección. Los elementos objetivos y el análisis psicológico proporcionan la materia de la meditación, que llevan al final a la alabanza a Dios. La obra agustiniana es la historia de una ascensión a Dios, una búsqueda fatigosa y seria, que se presenta como el diagrama del alma de San Agustín quien ha volcado toda su alma en su obra. *"Retórico y gramático, poeta y orador elocuentísimo, todo lo pone en este libro maravilloso en juego para obtener el máximo de efectividad y verismo en sus descripciones...Gran maestro de la pluma, sabe con un simple rasgo condensarnos en pocas palabras vastas concepciones y riquísimos pensamientos, que han sido luego la admiración de los siglos."(6)*

San Agustín es, a su vez, un maestro extraordinario para pintar las pasiones humanas, así en sus manifestaciones violentas y cortes durísimos, como en sus notas más dulces y delicadas. Analista sutil y penetrante de los más hondos misterios del corazón humano. En las *Confesiones* deja trazados cuadros, llenos de vida y colorido. El hiponicense sabe llegar con un rasgo a lo extraño de las cosas y dejar al descubierto lo más oculto y misterioso de ellas, saca en toda su vitalidad los conceptos latentes y vagos, da vida a los hechos más vulgares dominando las regiones del pensamiento, el análisis psicológico, los resortes del sentimiento y el arte de la expresión. Vivida la existencia con intensidad, de aquí San Agustín toma como de fuente primera la riqueza inmensa de sus metáforas y expresiones casi todas nuevas, vivas, vibrátiles y audaces con gran fuerza y colorido llenas de verdad pues *"a Dios no se puede honrar mejor que con el tributo de la verdad y este es el primer sacrificio que Agustín quiere ofrecerle, aunque a veces sea terriblemente doloroso para él."(7)*

(5) *Op. cit.*, Pág. 180-181

(6) *Prólogo de Obras de San Agustín*, Tomo II, Pág. 253

(7) *Op. cit.*, Pág. 260

### ***c) La conversión clímax de la obra.***

El clímax de las *Confesiones* es la conversión que tiene en San Agustín dos aspectos o momentos; la conversión de la inteligencia y la conversión de la voluntad, la primera efectuada por el estudio de los platónicos y la lectura de la Sagrada Escritura, la segunda por la sumisión al cristianismo. El genio agustiniano pugna por llegar a la pura intimidad con Dios. El alma religiosa no se contenta con el Dios de los filósofos, pide un Dios personal, vivo y amante. En las *Confesiones* se emprende una originalísima investigación de las relaciones divinas con las relaciones del hombre a fin de esclarecer la existencia individual, esta es una forma de aprehensión de Dios como agente misterioso en los oscuros procesos de la vida. Todo acontecer individual no es caótico ni indiferente, en ellos hay un sentido, una dirección guiada por Dios, tal es la intuición religiosa que en las *Confesiones* logra una alta expresión. En su obra San Agustín no sólo relata su propia vida, sino también la de Mónica, Alipio y Victorino; éstos dos últimos, cometieron errores y fueron conducidos por el camino de la adversidad de la mano de una tierna providencia hacia una súbita conversión. *"Para San Agustín una conciencia individual es el teatro de las apariciones del Señor"*.<sup>(8)</sup>

La conversión es un proceso que ilumina el abismo de la miseria de la criatura y la misericordia infinita de un Dios que es amor. La conversión es una teofanía de un altísimo valor para el alma, se realiza con una extraordinaria intervención de Dios y lleva impresos ciertos sellos de omnipotencia y bondad. San Agustín siente la conversión como gracia, como un regalo. De tal manera que la conversión es un fenómeno de sublimación cristiana causada por un agente superior que ilumina y fortalece el espíritu, capaz de elevarse de las tendencias desviadas del hombre caído.

La transformación y la plenitud psicológica que sentía San Agustín fue para él signo y criterio de una intervención divina dirigida a él personalmente. La idea de un Dios trascendente se matiza con una múltiple variedad de relaciones vivas y familiares, sin merma de elevación y transcendencia. Así *"los dos aspectos - trascendencia e inmanencia- son el resultado de la búsqueda agustiniana y*

<sup>(8)</sup> *Introducción general en Obras de San Agustín, Tomo I. Pág. 185*

*labran en el retablo del Dios las facciones más vivas de su semejanza.*"(9) En las *Confesiones* por antonomasia domina un estado de tensión psicológica en el que lo divino actúa como potencia secreta que mueve, invita, atrae, fascina, asombra, espanta, domina, acosa, flagela, deslumbra. Dios es causa de todo respetando el albedrío personal; la palabra que mejor determina la dualidad de las epifanías divinas y las relaciones psicológicas consiguientes es el "amor", éste término es uno de los más ricos del vocabulario agustiniano, cargada de contenidos inagotables y supraracionales, que sólo en la experiencia mística se puede intentar descifrar. *"Algunas frases de las Confesiones por su fulgente realismo justifican la conjetura de una experiencia mística del autor".*(10)

Toda la obra agustiniana es una pavorosa interrogante del ser humano, en el origen de ésta antropología se encuentra la admiración, la extrañeza, el origen de todo filosofar; pero no se habla del hombre abstracto, estático o lineal, sino del hombre vivo y concreto, selva inmensa de innumerables tensiones y deseos. En donde todos los vicios implican un movimiento secreto hacia Dios, quien nos busca para encontrarlo, destino esencial y resorte último de las criaturas racionales. Es necesario ver al hombre unido indisolublemente a Dios. Cualquier inquietud tras su aparente término entraña siempre un ímpetu de trascendencia, ascenso consciente o inconsciente a Dios. Cuando el obispo de Hipona narra la muerte de su amigo(11) descubre toda una metafísica de la limitación humana y del movimiento que impide a las tendencias más entrañables del espíritu su manifestación y desarrollo a Dios.

El dolor sensibiliza al autor de las *Confesiones* hacia una curiosidad antropológica que le abrió los ojos para escudriñar un tema esencial, una catástrofe lo colocó en un desierto y una soledad de conciencia, la muerte al separarle de su amigo lo devolvió así mismo, una existencia replegada sobre sí para iluminarse y comprenderse a una **existencia que se halla así misma**, San Agustín nunca se quitará de esta reflexión metafísica que agrandó su conciencia reflexiva y alargó su vida para mirar con mayor profundidad los arcanos del ser humano. Porque el hiponense conoce por experiencia propia hasta donde puede llegar el hombre abandonado así mismo en el orden de las costumbres y en el

(9) *Op. cit.*, Pág. 191

(10) *Ibid.*, Pág. 193

(11) *CP. Conf.* IV, 4.

orden de las creencias; puede volverse adorador de la inmundicia carnal y a creer las fábulas más absurdas, como las de los maniqueos. El obispo de Hipona canta a la gracia y misericordia de Dios, a las que levanta en sus *Confesiones* el poema más grandiosos y vibrante, más cálido y persuasivo, de tal modo que nos descubre que si algo bueno hay en el hombre le ha venido gratuitamente de Dios aun contra su misma voluntad y deseo. *"La confesión es un acto de humildad, porque es un reconocimiento de la bondad y misericordia de Dios y de la propia nada. Por eso Agustín gusta de confesar una y más veces sus pecados, no obstante que sabe que se le han perdonado en las aguas saludables del bautismo. Pero a fuer de agradecido, no se cansa de recibir mil veces los dones de Dios y su admirable providencia sobre él, porque es la mejor manera de vaciarse de sí mismo y arrancar hasta las últimas adherencias y resabios del pecado y de aumentar en su corazón el odio contra éste."*(12)

Si ya con Heráclito se da un intento racional de explicar el ritmo o tensión entre el pensamiento humano volcado a la exterioridad del mundo, pero a partir de descubrir la interioridad espiritual del hombre, como el filósofo lo dice: *"Yo me he auscultado a mí mismo."*(13) quien mejor hablará de ese sondeo interior, para descubrirse y descubrir, es Sócrates, en la famosa fórmula *"conócete a tí mismo"*. El señalamiento de la reflexión del espíritu, la contemplación reflexiva, se torna plenamente consciente, para realizarse humanamente, como armonía, Sócrates invita a que el hombre conozca su alma, que el hombre se **conozca así mismo**, se presenta la autognosis socrática. Pero ni Heráclito ni Sócrates conocieron el sentido cristiano de el autoanálisis, la reflexión más íntima.

En San Agustín la auscultación heracliteana y la autognosis socrática se manifiestan con un sentido más hondo y sublime. El hiponiense tras sus amargas experiencias personales e intelectuales se presenta con más capacidad reflexiva, más experimentado, más abierto a un nivel superior al de Sócrates y Heráclito, a los arcanos de la vida. Porque es en el proceso del conflicto que se revelan las mayores profundidades de la persona. En la doble dimensión de la porción inferior y superior se dibuja con impresionante relieve. San Agustín descubrirá una fuerza subterránea en la conciencia, *"un monstruo"*, que muestra las más terribles honduras de la persona humana, la cual, más que en la aburrida

(12) *Prólogo de Obras de San Agustín, Tomo II, Pág. 263-264*

(13) *Fragmento, 40*

cotidianidad, se revela en los grandes conflictos interno-personales. *"Al árbol humano hay que solmenarlo bien para que rinda todo el fruto de la esencia inefable. Por eso donde mejor se trasparenta su ser o es en las profundidades de Dios, como en los místicos, o en las profundidades de Satanás, que ha vislumbrado alguna vez sus personajes Dostoievski."*(14)

El hombre caído o encadenado siervo de la potencia infernal de las pasiones, siente una necesidad o ansia de redención o forma de una existencia libre, aérea y armoniosa. El encadenamiento y la sed de redención, forman los niveles primordiales del ser humano, o del sujeto religioso de las *Confesiones*. Por haber experimentado la negrura y servidumbre del cautiverio, San Agustín describe la manada bestial de los apetitos para medir la hondura de la gracia de Dios, la redención. El hombre agustiniano, movido por la inquietud y pasando por la región de la miseria y desamparo a través de un conflicto durísimo, llega a las últimas etapas de su proceso religioso: la redención y la santidad. La verdadera existencia que se ha encontrado así misma, iluminada con la luz de la redención. *"Todo menos una filosofía de la desesperación y desamparo es la filosofía de las Confesiones. El hombre nuevo de las Confesiones está movido también por resortes heroicos, porque la tensión espiritual que la gracia ha creado en él le impulsa a la santidad, es decir, al más difícil heroísmo. La redención no crea una forma estática de ser."*(15)

Las *Confesiones* son la descripción de aquella lucha interna, de aquella psicomagia o combate espiritual de que habla San Pablo. San Agustín pinta su alma como una fortaleza del enemigo infernal, con la que hacían causa común las más bajas pasiones e instintos de su naturaleza, y que la gracia de Dios derrumbó para convertirla. *"Ha sido conquistado, pero lo ha sido plenamente en su inteligencia, en su voluntad y en su corazón; por eso no será más que un gran siervo de Dios y un esforzado paladín de la gracia frente a todos sus enemigos. Como San Pablo será un gran vaso de elección, portador de los más ricos dones de Dios, en sabiduría y caridad a los hombres."*(16) Agustín liberado de la esclavitud de las cosas, las incorpora al reino del espíritu, a la par que el mundo

(14) *Introducción general en Obras de San Agustín, Tomo I. Pág. 198*

(15) *Ob. cit. Pág. 199*

(16) *Prólogo de Obras de San Agustín, Tomo II. Pág. 266*

externo, se ha transformado la interioridad agustiniana, amplificada con la gracia de Dios. La reflexión que se hace de la memoria ilustra este punto, mostrando una filosofía de la interioridad donde todo cabe.<sup>(17)</sup> Desconfiando de sí mismo y confiando en Dios, tras un examen severo y minucioso de las caídas y miserias llega por la gracia a su Creador.

El hombre de las *Confesiones* no vive ni en la tierra ni en el cielo sino en una región férvida y azul que une lo divino y lo humano, formada por los actos del alma, sean cognitivos o emocionales; pero sobre todo la oración, la plegaria que ya anteriormente hemos mencionado como elemento necesario de Agustín en las *Confesiones*; el autor ora ante Dios, lo que le permite ser más ágil, vaporoso y puro, capaz de levantarse del suelo. Un filósofo cristiano que nos habla de la presencia de Dios en el universo y en el hombre. Y así se manifiesta la plegaria agustiniana acorde con las leyes de la armonía interior del hombre. Que superan el pecado, definido por el hiponicense, como un movimiento defectivo o como una caída de un extremo a otro. Conocedor profundo, de los daños del pecado lo mira con odio y prevención. Por eso en las *Confesiones* hay un arrepentimiento tan sincero y universal, una condenación del pecado, causa de tanto desastre y mal. *"El estado de culpa es un estado de miseria, de dolor, servidumbre, de permanente malestar. El pecador vive inseguro, como quien habita una casa rota, agrietada y amenazante. El <<desamparo óntico>> y la <<fuga de sí mismo>>, tan finamente analizados como consecuencia del estado culpable por H. G. Stoker, los sintió también San Agustín, y para su estudio pueden hallarse materiales en las Confesiones."*<sup>(18)</sup>

El arrepentimiento agustiniano no es un producto antivital en la economía del espíritu o una enfermedad que carece de sentido, o un estado de depresión, o un mero recuerdo del pasado inevitable, o un proceso de censura y castigo de ciertos actos. Aquí el arrepentimiento conservará un alto sentido teleológico en la economía espiritual del hombre. El pasado, presente en el ánimo de Agustín, lo avergüenza y horroriza. Lo pasado es abominable, horror de la fealdad culpable que dispone al sujeto para la creación de una hermosa nueva, el asco de sí contribuye a la salud del espíritu, a su liberación. La eficacia del arrepentimiento y la conversión cristiana, no sólo tritura al enemigo sino que le ayuda a servir al yo nuevo y superior. El pecado no es ya un obstáculo paralizador, sino un

(17) Cfr. *Conf. X*

(18) *Prólogo de Obras de San Agustín, Tomo II, Pág. 207*

enemigo muerto que estimula la vida de nuevas fuerzas, impulso hacia lo grande y heroico, lo pasado no molesta a la conciencia, se inserta en una síntesis de la nueva vida como cierto principio de bien, el obispo de Hipona dirá que son el abono del alma, provechosos para una labor fructífera; regenerada en la gracia de Dios.

#### **d) Elemento teológico en las Confesiones: la oración del creyente**

Agustín dará el último toque de reajuste profundo al platonismo. Las famosas "Ideas de Platón" se vuelven en Agustín los pensamientos divinos del verbo encarnado, son la manera mediante la cual la inteligencia divina del Verbo, Persona subsistente, se ve imitable por las criaturas todo se inspira en el verbo creador. Toda Idea esta unida en la Persona divina, que es la Verdad primera y total. No debe escapar este cambio radical que en la filosofía cobró plena conciencia teórica en San Agustín; la verdad no es una abstracción, algo absoluto pero frío e impersonal, distante y mudo como aparece en las Ideas platónicas. La verdad es una persona divina encarnada en Cristo hombre, la verdad ya no es sólo absoluto, sino Alguien absoluto pero encarnado, que se puede tutear, al cual se puede hablar, pedir perdón y ayuda, Alguien que nos ama, nos acompaña, nos busca y se dona a la mente que lo busca. Por eso San Agustín dirá: "*Quaeram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui.*" (19) ("*Que yo, Señor te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido ya predicado. Invócate, Señor mi fe, la fe que me diste e inspiraste por la humanidad de tu Hijo, por ministerio de tu predicador*") De aquí las dimensiones adorante y orante de la filosofía cristiana agustina. La dimensión orante es evidente si se cree firmemente que la verdad es Cristo, el Verbo Encarnado que habita en mí con su gracia, que me invita con su plenitud y al cual puedo recurrir continuamente para esclarecer problemas teóricos y prácticos, vitales y cotidianos. "*Para Agustín toda búsqueda filosófica de la verdad es una forma de oración; así como toda forma de oración es una búsqueda sincera de*

(19) *Conf. 1, 1.*

*la Verdad Persona, el Verbo Encarnado y de la verdad cristiana coherente que se debe reflejar en la vida cotidiana.*"(20) De tal modo que la búsqueda de la Verdad no es sólo un acto intelectual, sino un **encuentro de personas**. La búsqueda filosófica de la Verdad se torna para un cristiano en un acto de encuentro personal con la Persona-Verdad, el Verbo Encarnado con el cual el alma entabla una relación de amistad en una interioridad de plenitud siempre consciente, creciente, compartida y difundida; la búsqueda filosófica se vuelve existencial y orante, amistosa y trinitaria.

En la filosofía cristiana de tipo agustiniana la oración y la fe, así como la confianza en la Gracia hacen parte de la lógica de la Verdad, de los medios esenciales, eficaces y cotidianos de búsqueda sincera de las verdades supremas. La sabiduría se vuelve devoción al Verbo Encarnado. Para un cristiano la búsqueda filosófica se torna alegre y afectuosa, como el encuentro de dos amigos, humilde y llena de esperanza con el anhelo del encuentro eterno, con Cristo Verdad Plena. En San Agustín el verdadero filósofo es el santo, enamorado del Verbo Encarnado; así lo deja esclarecido el hiponicense en la *Ciudad de Dios*: "*Si sapientia Deus est, verus philosophus est amator Dei.*"(21) ("*Si Dios es la sabiduría, el verdadero filósofo es el que ama a Dios*"). Quién mejor para amar a Dios que aquél que es santo. Por ello San Agustín es sumo filósofo y sumo santo, un místico que vive como monje, con una viva conciencia de que el Verbo encarnado es la Verdad. Agustín dirá que los filósofos que han alcanzado decir cosas verdaderas(22) se les debe reclamar, porque toda verdad viene del Logos, que es Cristo, y pertenece a los cristianos.

Con todo lo anterior podemos decir que las *Confesiones* "*son, sin duda, la gran definición del alma de San Agustín, las que se adecuan mejor a su genio religioso, como fruto, a la par del entendimiento, corazón y fantasía. Ellas esparcieron por Europa una fragancia de intimidad, cual no se había conocido hasta entonces. La antigüedad clásica se mantuvo parca en declaraciones de la conciencia individual. Sólo el cristianismo, eleva al individuo a una nueva categoría de excelencia, hizo posible la floración literaria de las Confesiones.*"(23)

(20) Gasparotto. *Op. cit.*, Pág. 14

(21) San Agustín. *La ciudad de Dios*, VIII, 1.

(22) Cyr. San Agustín. *De doctrina christiana*, II, 40, 60.

(23) Introducción general en *Obras de San Agustín*, Tomo I, Pág. 177



### ***e) El problema de la unidad en la obra hiponiense***

Los trece libros que forman las *Confesiones* tienen por asunto esencial la conversión del autor y el relato de los años que la han precedido, junto con toda su carga de emociones y sentimientos, que ya hemos señalado anteriormente. Pero los últimos cuatro libros describen el estado del pensamiento de San Agustín en el momento en que escribía. En los últimos cuatro libros trata dos temas; uno es el cuadro de la vida presente y de sus conflictos con el mundo, la carne y el demonio, otro un comentario al comienzo del Génesis. Dos temas tan separados son difíciles de ordenar. Agustín busca escapar a la dificultad de sus temas propuestos, tratándolos uno después del otro, el resultado es una obra mal compuesta. Los eruditos admiten que el autor tal vez no quedó satisfecho con ésta parte final de su obra. Pero será tal vez por que Agustín al escribir las *Confesiones* no tenía conciencia de que estaba produciendo una obra maestra, por lo que quizá no tuvo el menor escrúpulo de añadir al término de la parte principal algunos ensayos de solución a determinadas cuestiones que se le habían propuesto. Se tiene la impresión de que la presencia de los últimos libros en el marco autobiográfico de las *Confesiones* no era un problema que pidiera una explicación particular. Tal vez ni los contemporáneos del hiponiense se plantearon esta cuestión que a nosotros, lectores del siglo XX, nos parece tan obvia. Posiblemente, la explicación de los últimos libros la podríamos encontrar en el carácter bíblico de la obra. No olvidemos que los cristianos de los cinco primeros siglos vivían íntimamente ligados a la Biblia; los salmos, en especial, les eran muy conocidos. Podríamos buscar la solución a este problema en la esfera de las ideas de los salmos. Recordemos, que un salmista la confesión de alabanza la realizaba especialmente con el elogio del mundo creado, manifestación visible de la omnipotencia divina. San Agustín "*tras haber alabado a Dios con la demostración de la actividad de la gracia divina en el corazón del hombre pecador, quiere terminar sus Confesiones en perfecto acuerdo con las ideas del salmista, cantando la alabanza de Dios en la creación.*"(24) No se puede saber con precisión desde cuando el hiponiense tenía la idea de una alabanza a Dios en sus obras, pero la ocasión se le presenta en las *Confesiones* y la aprovecha. Los últimos libros constituyen así una alabanza de Dios en sus obras, las obras de la creación.

(24) *Introducción, Confesiones*, Pág. XXVII. Ed. Porrúa.

Se han intentado varias interpretaciones del lazo que confiere unidad a la obra de las *Confesiones* sin que exista una solución del todo satisfactoria.

En el prólogo a las *Confesiones* editado por la B. A. C., se señala que "*en realidad de verdad, el libro X es un verdadero apéndice, y los tres restantes un complemento del mismo.*"(25) San Agustín en el libro X señala sus progresos en el camino de la santidad, con un análisis sumamente minucioso, el obispo de Hipona va recorriendo todos los escondrijos de su alma, el estado de sus potencias y sentidos, los malos hábitos antiguos y los nuevos adquiridos, lo que destruyó la gracia y lo que edificó, quiere que en esto sus lectores den gracias a Dios.(26) Así el libro X parece estar destinado a relatar los progresos de San Agustín en el camino de la santidad, pero los libros XI, XII y XIII relatan los progresos del mismo en el conocimiento de la Verdad y de las Santas Escrituras. La interpretación del Génesis es un punto esencial que lo une a los maniqueos y que quiere esclarecer. Agustín no ha olvidado a sus antiguos correligionarios, los maniqueos, a quienes compadece más que odia y desea traer al redil de la Iglesia, convictos de sus errores; "*a ellos van dirigidas las grandes digresiones sobre la naturaleza del bien y del mal y sobre el libre albedrío del hombre, de que tanto abundan las CONFESIONES, y los tres últimos libros sobre la creación del mundo y origen de las cosas.*"(27)

Tal vez fuera del plan original de la obra, los libros finales, son partes y complementos que entran perfectamente dentro del concepto de las *Confesiones*, es decir, son alabanzas a Dios, con motivo de las perfecciones e imperfecciones que el autor hallaba en su alma, y de los adelantos y retrocesos que advertía en el camino de la virtud y de la verdad. Sería erróneo querer suprimir los últimos libros.

El libro XI nos presenta una reflexión muy peculiar y que será el motivo de nuestras reflexiones subsiguientes, en el que buscaré los elementos que definen el concepto de **Tiempo** en el pensamiento agustiniano.

(25) *Prólogo de Obras de San Agustín, Tomo II, Pág. 303*

(26) *Cfr. Conf. X, IV, 5.*

(27) *Op. cit., Pág. 265*

### **f) Dificultad para interpretar el pensamiento agustiniano.**

*"Acercarse a San Agustín filósofo es como llegar a los pies de una alta montaña. Para subir con seguridad, rapidez y gozo hay que estar bien equipado, en compañía y sin prisa... No queremos espantar a nadie, sino más bien animar a su estudio personal y profundo. Pero tampoco queremos ser ingeniosos y hacer creer que leer a Agustín sea como leer un periódico cualquiera."*(28) Esta nota que he tomado de P. Pedro Gasparotto, expresa con precisión lo que me gustaría señalar al final de este segundo capítulo, la dificultad de enfrentarnos a un autor tan extraordinario como San Agustín. Algunos de los elementos de la dificultad de estudiarlo radica en el hecho de que nuestro autor fue un gran polemista que enfrentó a un gran número de adversarios: académicos, maniqueos, donatistas, paganos populares y cultos, priscilianistas, originistas, pelagianos y semipelagianos, arrianos, judíos. La psicología del polemista lo lleva en ocasiones de manera inconsciente a exagerar la tesis contraria a la del adversario, aunque lo que quiere es la verdad, que generalmente evita los extremos.

A su vez otra gran dificultad, es que San Agustín es un pensador asistemático, lo que me recuerda a otros grandes filósofos como Platón o Nietzsche. Los escritos de San Agustín salen según las circunstancias inmediatas de la vida, por eso ciertos temas serán muy repetitivos, con algunas variantes, otros no salen o no son tratados casi nunca. San Agustín fue en búsqueda continua, nunca terminada y siempre abierta a virajes importantes y a desarrollos imprevistos, de temas sugeridos por su experiencia cotidiana y sus grandes preocupaciones, siempre religiosas. En la lectura de algún texto agustiniano es conveniente ver sus *Retractaciones*, que presentan su pensamiento maduro y definitivo sobre tal tema.

La mayor producción de la obra filosófica de San Agustín pertenece al período de la conversión y años inmediatamente siguientes, aproximadamente entre el 386 y el 390 d. C. Son obras que no pertenecen al pensamiento maduro y definitivo del hiponiese. Desgraciadamente la vida tan intensa que San Agustín vivió como obispo no le permitió volver sobre esos temas de orden filosófico sino ocasionalmente, en los grandes escritos teológicos y exegéticos de la

(28) Gasparotto, *San Agustín, Las Confesiones*, Pág. 9

madurez. El teólogo absorbió al filósofo, cuyo pensamiento, si podemos llamar estrictamente filosófico y racional, se quedó lagunoso e incompleto. Es conveniente recordar que como, ya señalé, en San Agustín, no hay diferencia entre filosofía y teología, esto es claro para nosotros, lectores modernos, acostumbrados a realizar claras distinciones entre los terrenos de la filosofía y la teología, pero no para el hionense y sus contemporáneos en quienes convergen el saber filosófico y el saber teológico en la sabiduría cristiana.

La visión del mundo de San Agustín es platónica en su versión neoplatónica, que se constituía en su tiempo como una filosofía ecuménica, aceptada en todas las escuelas. Su esfuerzo consiste en conciliar esta visión metafísica con la religión cristiana, la visión agustiniana fue ayudada potentemente por la metafísica bíblica de la creación. Se da así una orientación hacia la desvalorización del cuerpo, de los sentidos, del mundo sensible y de las ciencias físicas; quedando en San Agustín tendencias marcadas al misticismo y al psicologismo interiorista.

En la gnoseología, San Agustín rechaza el escepticismo, su amarga experiencia del escepticismo académico le hizo descubrir unas certezas innegables que tanto más se afirman, cuando más se niegan, las supraterrrenales. Situación, que junto con su experiencia maniquea llevaron a San Agustín a reflexionar sobre el problema del mal, del dolor y del pecado, obligándolo a una profunda, nunca acabada y angustiante meditación sobre estos problemas metafísicos y teológicos.

Tal vez la dificultad más grande de todas es la producción de la obra de San Agustín, conservada en unos 50 volúmenes en la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos de Madrid, cuya traducción de las *Confesiones* es la que utilizaré a lo largo de mi escrito, la lectura atenta y meditado de todo el acervo agustiniano llevaría toda una vida. Además de la falta de orden sistemático, y la no pequeña dificultad de la unión entre filosofía y teología que no ayuda mucho a la claridad de los temas, en especial de los estrictamente filosóficos. Y el problema que presenta la interpretación puede causar fácilmente malentendidos y deslizamientos hacia errores graves.

LA PREOCUPACIÓN POR LA TEMPORALIDAD  
EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO  
DE OCCIDENTE  
CAPÍTULO III:

*"¿Qué es, pues, el tiempo?  
Si nadie me lo pregunta, lo sé;  
pero si quiero explicárselo  
al que me lo pregunta,  
no lo sé."*

*(San Agustín. Confesiones. XI, 14, 17)*

### **a) El saber común y el saber contemplativo**

Antes de iniciar, propiamente, la reflexión sobre el libro XI de las *Confesiones*

quiero hacer algunos señalamientos que considero convenientes para el desarrollo de los siguientes capítulos, señalamientos que versarán en torno al tema que nos ocupa: **el Tiempo**.

En nuestra vida diaria podemos distinguir varias formas de relacionarnos con las cosas, pero además, diferentes maneras de ver los objetos que se nos presentan, diferentes formas de saber, que no son iguales una de la otra. Podemos hablar básicamente de dos, y aunque no son las únicas podemos usarlas como parámetros generales: el **saber común** y el **saber contemplativo**. Todos los días vemos el ir y venir de la gente que sabe a donde va y porqué, con ese saber del sentido común, dándole una dirección a sus actos, casi de forma instintiva, todos participamos de esta manera de relación con los objetos y personas. Pero, ante este conocimiento que efectuamos a diario casi de forma mecánica, aparece uno menos frecuente, que cada día se va haciendo más extraño y difícil de efectuar, cuyo origen se encuentra en la chispa de la inteligencia libre y espontánea: el saber contemplativo, diferente al saber común, ya que *"en el saber común, que es un saber de la vida ordinaria, asegurados por nuestros instintos nos movemos atendiendo a las necesidades, los hábitos, los usos y las costumbres."*(1) Los griegos designaron a este saber "*prágmata*", de donde se deriva nuestra palabra pragmático, a su vez relacionada con "*praxis*", de donde deriva nuestra palabra práctica. Así, el saber común es un saber práctico, por su carácter práctico o pragmático en la vida ordinaria, es un saber que carece de la reflexión, es un saber que utilizamos en un mundo que nos enfrenta rodeándonos de cosas-instrumentos, de cosas útiles, de cosas que están "a la

(1) Monteján, *Textos Filosóficos I*, Pág. 23

mano", como nos diría Heidegger, y que sirven o no sirven de acuerdo a la utilidad que nos puedan prestar en el momento inmediato; sin embargo, el saber común pragmático no es un saber continuo, no es un saber que de manera lineal sigue a lo largo de nuestra vida sin sobresalto alguno, sino un saber que continuamente es cuestionado por el pensar, y que cuando logra hacer un juicio de certeza y permanece así, como asomo a la verdad, entonces nos encontramos ante el sentido común, un saber que es prereflexivo en la inteligencia humana, y que se sitúa entre el saber común irreflexivo y el saber de contemplación, que es plenamente reflexivo y hacia el cual se tiende. El saber del sentido común es un saber ambiguo que se encuentra entre dos extremos, la irreflexión y la reflexión

En la vida diaria, en el saber común y práctico, lo que predomina es la irreflexión, a la que se opone una búsqueda del hombre a liberarse del mundo de objetos útiles para buscar una actitud contemplativa, una actitud reflexiva, ya no sólo es tomar las cosas y utilizarlas, se busca darles un sentido. En estos instantes de abstracción, cuando los objetos no están "a la mano" sino como parte integral de un proceso intelectual es cuando descubrimos un deseo de contemplar, mientras nos afanamos por las cosas útiles, descubrimos que en realidad no puede haber ningún trabajo sin algún deseo mínimo de contemplarlo.

Pero, contemplar no sólo consiste en mirar atentamente, no es la simple observación, que sólo busca ver algo con cierto grado de curiosidad, y que, casi siempre, tiende a dispersarse en los detalles de los hechos y las cosas. Al contemplar tenemos la experiencia viva de que los hechos, las cosas y nosotros somos y formamos parte de una totalidad, formamos parte de un "uni-verso", participamos en la "unidad-de-lo diverso", a pesar de que todo parece disperso percibimos una unidad en lo que nos rodea. Al contemplar no perdemos nuestra conciencia, ya que nuestro sentir, nuestro querer y pensar quedan suspendidos, en una unión íntima con lo contemplado. Contemplar no es ninguna clase de reposo o inactividad, como ordinariamente se cree, es más bien una dinámica que nace cuando estamos dirigiéndonos hacia algo, no sólo con las manos, la vista, el olfato, el oído, sino además, y sobre todo, con la respuesta de nuestro sentir y querer, con nuestro intelecto, que se combina adecuadamente en un determinado "temple de ánimo", para modelar, de acuerdo a nuestro intelecto, la resistencia que nos opone el mundo. Así *"contemplar es entrar en comunión total con algo distinto de nosotros, pero*

*sin dejar de ser nosotros mismos.*"(2)

Toda actividad humana, aun la que pareciera ser más irreflexiva, busca la contemplación; la actividad productiva, el trabajo es una interacción social, que tiende al perfeccionamiento, y consciente o no busco la contemplación. Con el concepto de *cultura* designamos la amplitud de actividades que constituyen las formas de relación social y de perfeccionamiento que distinguen y definen al mundo humano, es decir, lo delimitan y separan frente a lo natural. El lenguaje, las instituciones, la filosofía, la ciencia, los oficios, el arte, la técnica...son formas de actividad que se penetran unas a otras, a lo largo de todo el proceso histórico y cultural, respondiendo a un sentido de perfeccionamiento. Nuestro saber común y práctico de la vida cotidiana aun en su forma más irreflexiva, se encauza de acuerdo con las líneas que le son impuestas desde otros sectores de la cultura, aun en su modalidad más prereflexiva sigue siendo un saber encaminado por normas de toda índole que han nacido de una acumulación histórico-cultural. Cualquier hombre al llevar a cabo sus actividades con el saber común y práctico de la vida ordinaria tiene el privilegio, sólo propio del ser humano, de llegar a ser parte de sus propias actividades vía sus convicciones acerca de lo que hace, sólo entonces está adoptando una *actitud filosófica* gracias a su contemplación reflexiva, que le permite aspirar a un tipo de saber diferente al saber común y práctico de la vida ordinaria, es un nivel distinto de conocimiento, una actitud propia del ser humano.

La actitud filosófica es un cierto tipo de saber, de una contemplación reflexiva que, desde el punto de vista histórico-cultural, está a la base de todo el desarrollo de lo que llamamos cultura y civilización occidental. Es el comienzo y origen de toda interpretación racional y bien fundada que pueda realizarse sobre la actividad productiva y sobre la interacción social de perfeccionamiento humano. La filosofía esta en la raíz misma del sentido creador del hombre, por ello convive íntimamente con el impulso del arte y los cambios decisivos de la historia. La actitud filosófica es el camino por el que la inteligencia humana puede liberarse de la magia, de los mitos, de las supersticiones y de toda práctica inadecuada que aparente ser un camino de lo útil y lo perfectible. Los primeros filósofos abrieron el camino a la contemplación reflexiva de la verdad.

(2) Monteján, *Op. cit.*, Pág. 30



La filosofía es una actividad intelectual creada por los griegos, entendiéndola en su sentido estricto. Aunque otros pueblos en la antigüedad habían tenido diferentes sistemas de pensamiento en base a principios de las religiones míticas. Sólo con los griegos la filosofía es un saber basado en la contemplación reflexiva que se orienta a preguntarse por los primeros fundamentos y causas.

Al combinarse el pensamiento griego con el pensamiento cristiano nuevas preguntas y matices aparecen, la patristica es el centro de esta unión, como ya lo señalamos en el capítulo primero. Uno de los aspectos más interesantes que descubrimos es que la contemplación reflexiva en San Agustín se proyectará sobre el problema del *Tiempo*. Pregunta que no sólo ocupó al hiponicense, siglos antes ya era una interrogante que fascinaba, como en los siglos posteriores a San Agustín, hasta nuestros días, nos sigue fascinando por la dificultad que presenta cualquier intento por definir este concepto.

### ***b) La pregunta por el Tiempo***

*"¿Qué es el tiempo? Cualquier niño conoce la respuesta y, sin embargo, el físico teórico más sabio se ve en un aprieto para dar una definición completamente satisfactoria."*<sup>(1)</sup> En nuestro saber común irreflexivo presuponemos lo que es el Tiempo, o mejor dicho, nunca nos preguntamos lo que es, por que simple y sencillamente está; el hombre práctico no necesita cuestionarse sobre este concepto, por que no le sería útil, pero el hombre, que, como San Agustín, orienta su contemplación reflexiva hacia ésta pregunta, se pone y nos pone ante un abismo.

En todos los rincones y en todos los aspectos del mundo que el hombre habita, corre esa huidiza entidad denominada **Tiempo**. El reloj nos indica el tiempo de despertar, ir al trabajo o a la escuela, de comer o de cenar, de dormir. Al iniciar un viaje se comparan tiempos en el reloj, como el de la salida o el del arribo al destino. El Tiempo no sólo rige las actividades del hombre, sino su mismo ser, como organismo vivo, el hombre existe por la gracia de miles de ritmos sincronizados; su pulso late tranquilo o agitado, las ondas eléctricas de su cerebro se ajustan al ritmo del sueño o la vigilia. Mucho

(1) Goudsmit: *El Tiempo*, Pág. 7

más que el hombre, otros seres vivientes se rigen por el Tiempo biológico, que une procesos internos con los ritmos del mundo exterior. Pero así como el Tiempo da continuidad y orden, a su vez, puede causar desquiciamiento y muerte. Nada hay que no podamos decir: "esto con el Tiempo, también desaparecerá", el universo entero nos habla del paso temporal.

De las grandes abstracciones que hacemos a diario es el Tiempo lo que más mencionamos. Todo lo justifica e iguala, se detiene, se nos va o pasa volando, podemos ahorrarlo o despilfarrarlo, gastarlo o desperdiciarlo. Lo que no podemos, cosa extraña, es definir al Tiempo. Como veremos, ya San Agustín había señalado lo enigmático y paradójico del indefinible Tiempo; así lo expresó: "*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me, quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*"(4) ("¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.") La curiosidad y la preocupación del hombre por el Tiempo procede de su singular relación con él. Todos los animales existen en el Tiempo y cambian con él, pero sólo el hombre puede, en algún sentido, manejarlo. "*El tiempo que está en todas partes y en ninguna, que para nuestra intuición es obvio, sin embargo de lo cual la razón no puede definirlo, que es algo tan simple como un despertador, y tan paradójico como la relatividad, ha ejercido, inevitablemente, enorme fascinación sobre los hombres de mente especulativa de casi todas las épocas. Durante siglos, filósofos y hombres de ciencia han rumiado las enigmáticas propiedades del tiempo y han tratado de determinar qué es y adónde va (si es que va a alguna parte).*"(5)

De esta manera podemos ver que la vida desde su intimidad convive con el Tiempo. La existencia, el ser de la existencia humana, o la estructura ontológica de la vida, es el Tiempo. Pero, Tiempo es una palabra que significa muchas cosas, de las cuales podemos distinguir dos: "el Tiempo que hay en la vida" y "el Tiempo que la vida es". En la vida esta el Tiempo de la física, el Tiempo de la astronomía, el Tiempo de la teoría de la relatividad; ese es un Tiempo que esta en la vida, lo mismo que los objetos reales, los objetos ideales y los valores que están en la vida. Y lo mismo que tales objetos son entes

(4) San Agustín, *Confesiones*, XI, XIV, 17.  
(5) Goudsmit, *Op. cit.*, Pág. 167

secundarios y derivados, entes inauténticos y relativos, siendo la vida que los contiene a todos el único ente absoluto y auténtico, del mismo modo el Tiempo que es un tiempo inauténtico y relativo, es el Tiempo de las ciencias físicas, de las ciencias astronómicas.<sup>(6)</sup> En este tipo de Tiempo nos movemos en un tiempo puramente abstracto propio de las ciencias exactas. Pero, también hemos mencionado "el Tiempo que la vida es", un Tiempo vivido por el sujeto como duración, y que es en torno al cual han reflexionado varios filósofos en diferentes épocas. Adelantándome en mi escrito he de señalar que esta consideración temporal la reflexionaremos fuertemente en los capítulos siguiente, por ahora sólo veamos en líneas generales la preocupación filosófica por el Tiempo.

### *c) Tres concepciones posibles sobre el Tiempo*

La tonalidad filosófica de la temporalidad es lo que ahora me interesa abordar, Abbagnano<sup>(7)</sup> en su diccionario nos ofrece un artículo sobre el Tiempo desde la perspectiva filosófica, el cual me ha parecido claro y conciso, por lo que a continuación lo expongo y parafraseo en sus líneas generales. Abbagnano nos dice que son tres las concepciones que sobre Tiempo podemos tener: 1) el Tiempo como orden mensurable de movimiento, 2) el Tiempo como movimiento intuido, y 3) el Tiempo como estructura de posibilidades. Tales concepciones responden a las distintas reflexiones que los filósofos se han formado en épocas de la historia y bajo determinados criterios; la primera concepción se relaciona con la antigüedad, la segunda con la época moderna y la tercera nació de la filosofía de Heidegger.

La primera concepción es la más antigua idea sobre el Tiempo, ésta lo considera como el orden mensurable del movimiento. Los pitagóricos definieron el Tiempo como "esfera que abraza todo", relacionaron el Tiempo con el cielo, que en su movimiento ordenado permitiría la perfecta medida del Tiempo. Platón define el Tiempo como "*la imagen móvil de la eternidad*",<sup>(8)</sup> es decir, el Tiempo reproduce en el movimiento la inmutabilidad que le es propia del ser eterno. Para Aristóteles "*el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después*".<sup>(9)</sup> Así el Tiempo está identificado con el orden

(6) Cfr. Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Pág. 308-309

(7) Cfr. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Pág. 1135-1139

(8) Platón, *Timeo*, 37d

(9) Aristóteles, *Física*, IV, II; 219b 1

mensurable del movimiento, que es cercana a la idea estoica del Tiempo como intervalo del movimiento cósmico y a la de Epicuro que ve al Tiempo como una propiedad, un acompañamiento del movimiento. Los medievales participaron de esta concepción, tanto los realistas -San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino- como los nominalistas -Occam-. Mientras que, Telesio redujo el concepto de Tiempo a la duración y al intervalo del movimiento. Para Hobbes el Tiempo es la imagen del movimiento en cuanto imaginamos en el movimiento el antes y el después, es decir, la sucesión. Descartes sólo vio el Tiempo como un número de movimientos. En tanto que Locke señaló que el Tiempo esta relacionado con cualquier especie de orden constante y repetible. Berkeley para definir el Tiempo sustituyó el orden de las ideas por el orden del movimiento, es decir, el orden del movimiento interno del hombre se cambio por el orden del movimiento externo. Esta concepción fue usada como fundamento de la mecánica de Newton, quien hace una doble diferencia de Tiempo, entre el Tiempo absoluto y el Tiempo relativo, aunque reconocia en ambos orden y uniformidad. El fluir uniforme de la duración absoluta comprueba la uniformidad del movimiento que se considera como medida del Tiempo. Leibniz manejó el mismo concepto, el Tiempo como medida del movimiento, en donde el Tiempo uniforme es la medida del Tiempo no uniforme, así el Tiempo es un orden de las sucesiones, definición aceptada por Wolff y Baumgarten. En cuanto a Kant, sería sumamente difícil esbozar con precisión el pensamiento de tan brillante filósofo en unas cuantas líneas, por lo que Abbagnano sólo nos señala algunos elementos importantes. La principal contribución de Kant a la interpretación de Tiempo no está contenida en la *Estética Trascendental* sino en la *Análitica de los principios*, y en la *Segunda Analogía* o "principio de la serie temporal según la ley de la causalidad", en donde Kant realiza la reducción del orden de la sucesión al orden causal. Nos dice que una cosa puede adquirir su determinado lugar en el Tiempo sólo a condición de que en el estado precedente se presuponga otra cosa a la que deba seguir siempre, o sea, según una regla. La serie temporal no se puede invertir porque cuando el estado precedente esta puesto, el acontecimiento debe seguir ineludible y necesariamente, de modo que es una ley para nuestra sensibilidad y condición formal de todas las percepciones.<sup>(10)</sup> Kant ha reducido el Tiempo a un orden causal, esta concepción es considerada por Abbagnano como la más importante proposición filosófica adelantada en

(10)Cfr. *Kant, Crítica de la Razón Pura*, Cap. III Sec. III, 3.

el ámbito de la concepción de Tiempo.

La segunda concepción fundamental del Tiempo es la que lo explica como intuición del movimiento o "devenir intuido", como lo considera Hegel, que tomó el Tiempo no identificado con la conciencia sino con un aspecto parcial o abstracto de la conciencia misma. Cercano a Hegel, Schelling dijo que el Tiempo no es más que el sentido interior que llega a ser objeto por sí. El Tiempo como intuición del devenir lleva a la reducción del Tiempo mismo a la conciencia. Así sucedió en la doctrina de Plotino, según éste el Tiempo no existe fuera del alma; así dice que el Tiempo *"es la vida del alma y consiste en el movimiento por el cual el alma pasa de un estado a otro de la vida"*. (11) De tal manera el universo está en el Tiempo sólo en cuanto esta en el alma del mundo. Como veremos en capítulos subsecuentes, ésta concepción de Tiempo es la más cercana al pensamiento agustiniano, seguramente por la gran influencia de Plotino en San Agustín, que ya hemos señalado con anterioridad. Por ahora continuemos en nuestra reflexión de esta segunda concepción de la temporalidad, que también esta representada en la filosofía moderna con Bergson quien insiste en la exigencia de considerar el Tiempo vivido o sea la duración de la conciencia, tal como lo hizo a su vez San Agustín. Para Bergson el Tiempo es una corriente que fluye y en la cual es imposible distinguir estados, ya que todo momento pasa de suyo al otro con una continuidad que no se interrumpe. El Tiempo como duración, según Bergson, tiene dos características fundamentales: uno, el de la novedad absoluta a cada instante, así es un proceso continuo de creación; y otro, el de la conservación infalible e integral de todo el pasado, que va agrandándose en la medida en que avanza al futuro. Concepción similar tiene Husserl sobre el Tiempo Fenomenológico, pues indica que toda vivencia real es necesariamente una vivencia que dura, mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones. Toda vivencia pertenece a una corriente de vivencias infinitas, la corriente de vivencias, no finaliza ni empieza, la duración bergsoniana, la corriente de la experiencia conserva todo y es una especie de eterno presente.

La tercera concepción del Tiempo, que nos ofrece Abbagnano, es la que lo reduce a estructura de posibilidad, ilustrada por Heidegger en su obra *El Ser y el Tiempo*, que ya en el título anuncia la identidad de los dos términos. Heidegger interpreta el Tiempo en términos de posibilidad o de proyección, el

(11) Plotino. *Enneadas*, III, 7, 11

Tiempo es originalmente el **advenir** (*zu-kunft*), el Tiempo es auténtico, originario y propio de la existencia. Heidegger dice que *"advenir no mienta aquí un ahora, que no se ha vuelto real, pero que llegará a ser, un buen día, sino el porvenir en que el 'ser-ahí' adviene así en su más peculiar poder-ser. El precursor hace al ser ahí propiamente advenidero pero de tal suerte que el mismo precursor es posible en tanto que ser ahí, en cuanto siendo general, adviene ya a sí ya siempre."*(12) El pasado como un ya-sido está condicionado por el porvenir, porque así como son auténticas las posibilidades que ya han sido, también ya han sido las posibilidades a las que el hombre puede auténticamente retornar y que aun puede hacer suyas. *"Este futuro sido que es el presente, nos hace ver la vida como tiempo; y como el tiempo en el cual la vida, al ir siendo, va consistiendo en anticipar su ser de un modo deficiente, para llegar a serlo de un modo eficiente."*(13) Tanto el Tiempo auténtico, que es aquél en el que el ser-ahí proyecta su propia posibilidad privilegiada, aquél que ya ha sido, de manera que sus elecciones son elecciones de lo ya elegido, o sea de la imposibilidad de elegir; como el Tiempo inauténtico, que es el de la existencia banal, en la que el Tiempo llega a ser una sucesión infinita de instantes, son ambos el sobrevenir al ser-ahí de lo que la posibilidad proyectada le proyecta y, por lo tanto, es un presentarse, desde el futuro, de lo que ya ha sido en el pasado.

El análisis del Tiempo según Heidegger lleva a la visión metafísica del Tiempo como una especie de círculo, por el que lo que se proyecta en el porvenir es lo que ya ha sido y, a su vez, lo que ya ha sido es lo que se proyecta en el porvenir. Heidegger habla en este sentido de Tiempo finito o Tiempo auténtico, es el desconocimiento parcial de la naturaleza del Tiempo y su concepción como línea abierta y sucesión infinita de instantes. Desde la óptica de Abbagnano, algunos elementos en la visión del Tiempo en Heidegger son importantes para la reflexión filosófica; pero no voy a profundizar más ni en Heidegger ni en ninguna de las concepciones anteriores, que nos ha ofrecido Abbagnano de Tiempo, y que yo he esbozado. Mi intención no es hacer una historia filosófica del Tiempo, ni mucho menos agotar todas las preguntas y respuestas que se han dado en torno al tema. Sólo he querido indicar cómo, en algunos la obviedad común del Tiempo no es tal, en realidad es una pregunta que sólo bajo una rigurosa contemplación reflexiva nos lleva a un serio análisis de esa experiencia a la que hemos llamado **Tiempo**.

(12) Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Párrafo 65

(13) Morente, *Op. cit.*, Pág. 309

#### ***d) El inexorable Tiempo***

Sagan ha dicho que *"nos movemos en nuestro ambiente diario sin entender casi nada acerca del mundo. Dedicamos poco tiempo a pensar en el mecanismo que genera la luz solar que hace posible la vida, en la gravedad que nos ata a la Tierra y que de otra forma nos lanzaría al espacio, o de los átomos de que estamos constituidos y de cuya estabilidad dependemos de manera fundamental... o cuál es el trozo más pequeño de la materia, o por qué recordamos el pasado y no el futuro, o cómo es que, si hubo caos antes, existe, aparentemente, orden hoy, y, en definitiva, por qué hay un universo."*(14) Tales planteamientos tal vez nos parezcan ociosos e inútiles, a pesar de que convivimos con estas interrogantes, desde nuestro nacimiento hasta la muerte, como lo es en el caso de la pregunta por el Tiempo.

El saber común irreflexivo se preocupa por lo inmediato, lo que tenemos en el momento, pero tal vez en esos momentos, en los que todos, de vez en cuando, deseamos dar marcha atrás al reloj y volver a otra época más agradable y sencilla, queriendo escaparnos del flujo del Tiempo, sin lograrlo, es cuando salta ante nosotros, la contemplación reflexiva de ver el Tiempo de manera diferente a la cotidiana, bajo nuevos parámetros, dando a eso ordinario, un nuevo rumbo extraordinario. Tal como se lo dieron Epicuro, Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Berkeley, Kant, Aristóteles, Platón, Hegel, Plotino, Bergson, Heidegger; y, desde luego, San Agustín, entre otros.

La contemplación reflexiva que ha orientado a todos los que se han preocupado por la temporalidad, tal vez motivados por la fugacidad de esta categoría, es una preocupación que incluso el hombre más común se hace, y que seguramente Heráclito ya entreveía, cuando nos dice: *"no puedes bañarte dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas."*(15) No sólo estamos ante una preocupación ontológica, también estamos ante una reflexión profunda sobre el continuo fluir del Tiempo. En el reloj y en el calendario, el Tiempo avanza, fluye, deviene, inexorable, imparable, como una

(14) Hawking. *Historia del tiempo*. Pág. 13

(15) Fragmento. 42

avalancha de la cual nada escapa. Durante nuestro breve paso por la tierra, cada hombre libra una lucha callada y constante para vencer al Tiempo, para ajustarlo a sus propios fines, haciéndolo retroceder o apresurando su avance, en la desesperación o el recuerdo, para arrebatarse de sus garras un instante que pueda vivir y saborear, una y otra vez, en la memoria; para detener por lo menos un momento, un día, un mes, un año; porque "nuevas aguas corren tras las aguas". En realidad el ser humano, consciente o no, se encuentra en una constante lucha contra el Tiempo; en nuestras sociedades actuales casi nadie escapa a la lucha contra el reloj, pero este enfrentamiento es una lucha desigual. El Tiempo tiene el infinito, el hombre apenas unos cuantos años. *"Sólo la muerte pone fin a la lucha individual contra las horas que pasan."*(16) Pero, tal vez ni siquiera la muerte signifique el fin, muchos buscan la inmortalidad, o la trascendencia. Material, en los genes que se transmiten a los hijos; histórica, por medio de obras que nos harán conocidos de las generaciones futuras; espiritual, en la promesa de una "vida eterna", este será uno de los elementos más importantes que constituirán parte del tronco esencial del pensamiento agustiniano. Toda esta búsqueda de inmortalidad y trascendencia es una búsqueda por librarnos para siempre de las garras del Tiempo.

En el barrio Watts, en los Ángeles, hay siete extrañas construcciones de Simón Rodia, quien comentó: "para que la gente se acuerde de uno hay que ser muy, muy bueno, o muy, muy malo". El deseo que Rodia siente de dejar un recuerdo inmortal no es sino un sentir común a todos los hombres, desconocidos o famosos. Ramsés II, Faraón de Egipto, persiguió la misma meta con un incansable afán, construyendo obeliscos, templos y estatuas como monumentos a su propia magnificencia. Ramsés llegó incluso a borrar los nombres de sus predecesores de los monumentos por ellos construidos, haciendo labrar el suyo propio. El secreto de su conducta se encuentra en un viejo proverbio egipcio que dice: "hablar de los muertos es traerlos a la vida".

De igual modo sucede en el ser humano con la promesa de una vida más allá de esta. Cualquiera que sea el concepto de la vida que sigue a ésta, es en todos los casos, expresión de la negativa del hombre a aceptar la muerte y ser sepultado en el olvido total. *"Es esta creencia la que, al llegar el hombre al final de su vida, le brinda al hombre la mejor oportunidad de vencer al tiempo."*(17)

(16) Goussier, *Op. cit.*, Pág. 176

(17) *Ibid.*, Pág. 190



Para todo hombre la unidad de Tiempo más importante es la de su propia estancia en la tierra. Marca ese lapso en términos personales, según los principales acontecimientos de su vida, que sólo ocurren una vez. Así el hombre tiene que descubrirse encerrado en un Tiempo, que no sólo lo cubre, más aún lo sobrepasa.

Mucho podríamos decir de ese concepto, motivo de las más variadas investigaciones y las más profundas reflexiones filosóficas, pero sólo he querido señalar la amplitud tan grande que como preocupación a lo largo de la historia de la cultura ha tenido eso que se ha denominado Tiempo.

San Agustín ha reflexionado hondamente sobre el Tiempo, aunque el libro XI de sus *Confesiones* solo se compone de algunas cuantas ideas que abarcan apenas unas cuantas páginas, los planteamientos que nos ha dejado descubiertos ahí nos dan un amplio material de reflexión, que aun hoy, diez y seis siglos después de haber salido a la luz, tienen mucho que decirnos.

REFLEXIONES AGUSTINIANAS  
CAPÍTULO IV:  
SOBRE LA TEMPORALIDAD

*"De algún modo lo veo,  
pero no sé cómo declararlo,  
sino diciendo que todo lo que comienza a ser  
y deja de ser,  
entonces comienza y entonces acaba,  
se conoce que debió comenzar o debió acabar."  
(San Agustín, Confesiones, XI, 8 10)*

**a) Inicio del libro XI:  
notas introductorias.**

Eugenio Corsini al comienzo de su largo estudio sobre el libro XI de las *Confesiones*, en su obra *Le Confessioni di Agostino di Ippona-Libri X-XIII*, observa que el tema del Tiempo desde la concepción de San Agustín tuvo poca fortuna en la Edad Media e incluso en la Época Moderna. Ni Calvino ni Lutero la consideraron importante. Pero, estos aspectos históricos en realidad no me interesan, lo que me importa exponer es qué nos puede decir la concepción del hiponense sobre la temporalidad hoy.

Antes de iniciar, es conveniente tener presente que todos los comentaristas de San Agustín, notan la diferencia que hay entre la concepción de Tiempo "interior y psicológico" en las *Confesiones*, y la que más tarde nuestro autor desarrolla en su obra *La Ciudad de Dios*, en donde el "Tiempo de la historia" es visto desde su exterioridad cronológica; se trata de dos concepciones diversas, pero que no tienen que ser contrapuestas hasta el extremo, ya que también el Tiempo personal es historia. Pero el punto de vista sobre el Tiempo es diferente en las dos obras, así como las conclusiones. En las *Confesiones* es el sentido de la vida a la luz de Dios finalmente encontrado; en *La Ciudad de Dios* es el sentido de la historia de los seres racionales (ángeles y hombres) en su sucesión temporal. Únicamente nuestra reflexión girará en torno a las *Confesiones*, obra que ya hemos introducido y visto de manera general en el capítulo II de este escrito, y de la cual haremos ahora una reflexión entorno al Libro XI, el libro sobre la temporalidad.

***"Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut***

***ad tempus vides quod fit in tempore?"***<sup>(1)</sup> ("¿Por ventura, Señor, siendo tuya la eternidad ignoras las cosas que te digo, o ves en el tiempo lo que se ejecuta en el tiempo?") Con esta pregunta el obispo de Hipona se empieza a interrogar por el Tiempo, queda maravillado y pasmado ante esta realidad que lo desconcierta y sobrepasa, y por eso confiesa la insuficiencia de su ciencia, de su conocimiento. Por eso al reconocer la pequeñez de su capacidad pide la iluminación de Dios, de ese Dios a quien reconoce como dueño del Tiempo. ***"Tuus est dies et tua est nox"*** (Ps. 73, 16); ***ad nutum tuum momenta transvolant.***<sup>(2)</sup> ("Tuyo es el día, tuya es la noche" (Salm. 73, 16): a tu voluntad vuelan los momentos.")

San Agustín reconoce su limitación de no poder entender las palabras del Génesis: ***"En el principio creó Dios los cielos y la tierra."***<sup>(3)</sup> Recurre a la intercesión del Verbo Divino, Cristo, para que Dios le clarifique estas palabras y las pueda entender en su correcto significado. Por eso el hiponense pide insistentemente a lo largo de este libro la iluminación venida de Dios.

Antes de continuar con las líneas del libro XI de las *Confesiones* es conveniente exponer cual era el sentir de San Agustín con respecto a lo que es "iluminación", pieza clave en su pensamiento.

### ***b) Teoría de la iluminación agustiniana***

San Agustín señaló que el conocimiento de la verdad ha de ser buscado no con fines meramente académicos, sino por que nos da la verdadera felicidad, la verdadera beatitud, el sabio es el único que puede ser feliz, y la sabiduría requiere el conocimiento de la verdad, sería absurdo llamar a un hombre sabio si carece del conocimiento de la Verdad. El hiponense había sentido la tentación de caer en el escepticismo académico, logra superar esto, como lo refiere en su obra *Contra Académicos*, donde muestra que la sabiduría pertenece a la felicidad y que el conocimiento de la verdad pertenece a la sabiduría, poniendo en claro que aun

(1) *Conf. XI, 1, 1.*

(2) *Conf. XI, 1, 3.*

(3) *Gen. 1, 1.*

los escépticos están ciertos de algunas verdades. Por ejemplo, el que duda sabe que duda, de modo que esta cierto de esa verdad al menos: el hecho de dudar. Y esta capacidad de dudar debe de elevarlo a la idea de que al menos hay una verdad. También estamos ciertos de las verdades matemáticas, así como un hombre esta al menos cierto de su existencia, aunque dude de todo, pues no podría dudar si no existiera.

Con la existencia San Agustín une la vida y el entendimiento, la certeza nos viene de la experiencia interior, por la autoconciencia. Interesado principalmente por la orientación del alma a Dios, los objetos corpóreos le parecieron al obispo de Hipona el punto de partida en la ascensión de la mente hacia Dios, vuelto el hombre a su interior, donde habita la verdad. Se reconoce que los sentidos son falibles, pero no se puede negar la conciencia de la propia existencia.

El platonismo de Agustín esta combinado con perspectivas e intereses espirituales, lo que le llevó a considerar a los objetos corporales como no constitutivos del objeto propio del conocimiento por la mutabilidad de los mismos y por el hecho de que nuestro conocimiento de ellos depende de los órganos corporales, de los sentidos, que no están siempre en el mismo estado, igual que los objetos sensibles. Toda deficiencia en el conocimiento sensible procede de lo cambiante del instrumento de la sensación, el órgano sensitivo, y el objeto de la sensación, *"el conocimiento de los objetos mutables no es verdadero conocimiento."*(4) Los niveles epistémicos de San Agustín son en el siguiente orden de acuerdo con lo anterior, el nivel más bajo del conocimiento es el de la sensación, común a los hombres y a los brutos, el nivel más alto es la contemplación de las cosas eternas por la sola mente, entre estos dos niveles opuestos hay un estado intermedio, que es cuando la mente juzga los objetos corporales de acuerdo con los modelos eternos e incorpóreos, este es el nivel racional, que sólo es peculiar del hombre, pero supone el uso de los sentidos y se refiere a los objetos sensibles. Pero la sabiduría pertenece a la contemplación y el conocimiento a la acción. Lo ideal es que la sabiduría contemplativa aumente y nuestra razón se dirija al uso correcto de las cosas mutables y corpóreas.(5)

(4) Copleston, *Historia de la filosofía II*, Pág. 65

(5) Cfr. San Agustín, *De trinitate*, 12

Ahora bien, la ascensión epistémica sólo se da en la creciente purificación del alma y su liberación de la esclavitud de los sentidos, no olvidemos que el interés primero y principal de San Agustín es el logro del fin sobrenatural del hombre, la beatitud de la posesión y la visión de Dios.

Las cosas corporales son inferiores al entendimiento humano que las juzga en relación con un modelo; pero hay otros objetos de conocimiento que rebasan la mente humana y que sólo pueden ser descubiertos por ésta, las ideas eternas. Los neoplatónicos ante el problema de aceptar una esfera de esencias inmateriales, impersonales, interpretaron las Ideas platónicas como pensamientos de Dios, situándolas en el *Nous*, la mente divina, en San Agustín las ideas no emanan de Dios, están en Dios.

Las ideas y verdades eternas en el pensamiento agustiniano tienen una función ideogénica, desde la concepción que tomaré, *"se trata más bien de la "luz" que procede de Dios capacita a la mente humana para que vea las características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas"*.<sup>(6)</sup> Dicho sea de paso, este es un argumento agustiniano para probar la existencia de Dios, pues las verdades eternas y necesarias requieren de un fundamento inmutable y eterno: Dios.

Es conveniente hacer una anotación aquí, algunos filósofos, como Malebranche, han considerado que la iluminación agustiniana, de acuerdo a escritos del hiponiense, es de carácter ontologista, esto es el alma al aprehender las verdades eternas y necesarias aprende realmente el contenido mismo de la mente divina. Por que, si la mente humana contempla las ideas ejemplares y las verdades eternas y éstas se encuentran en la mente de Dios, la consecuencia lógica es que la mente humana contempla la esencia de Dios, pues la mente divina es idéntica a la esencia divina. Dios crea y conserva el intelecto humano, la luz natural de nuestro intelecto es una luz participada. Así por ejemplo en *De Trinitate* encontramos que *"con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia*

(6) Copleston, *Op. cit.*, Pág. 69

*verdadera de las cosas, que es como el verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros”.*<sup>(7)</sup> Sin embargo, la postura que yo tomaré y que a continuación desarrollaré en mi estudio, es la iluminación ideogenética, diferente a la ontologista. En los *Soliloquios* leemos que *“como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas.”*<sup>(8)</sup> Copleston también considera que la iluminación a la que se refiere el obispo de Hipona es la ideogenética, sin embargo, por falta de sistematización del hiponicense no es posible dar una interpretación acabada y definitiva, pero era conveniente que conociéramos las dos posturas.

Volviendo a nuestra interpretación de la iluminación ideogenética, San Agustín dice que no podemos percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que estas estén iluminadas como por un sol, esa luz divina, que ilumina la mente procede de Dios, que es por medio del cual se hacen todas aquellas cosas que son luminosas para el intelecto. Ya Plotino había dicho que el Uno o Dios es el sol, la luz trascendente. Para San Agustín, así como la luz del sol hace visible a la luz de los ojos las cosas materiales, así la iluminación divina hace visible a la mente las verdades eternas, no es la iluminación misma la que ve la mente, ni tampoco el Sol Inteligible o Dios, sino sólo las características de la eternidad y la necesidad en las verdades eternas y necesarias que son hechas visibles a la mente por Dios. *“Dado que las ideas y las verdades eternas son en sí mismas desproporcionadas para nuestra inteligencia, Dios tiene que adecuarlas y adaptarlas a nuestra capacidad, efectuando una iluminación de nuestro intelecto para la cual resplandezcan en nuestro interior.”*<sup>(9)</sup> La verdad no es inferior ni igual a nuestras mentes es lo más superior, por ello necesitamos de la iluminación divina que trasciende nuestra mente. La teoría de la iluminación ideogenética no es una formulación de la verdad de que Dios crea y conserva el intelecto humano, y que la luz natural del intelecto es una luz participada. La actividad de la iluminación divina respecto a la mente es análoga a la función de la luz del sol respecto de la

<sup>(7)</sup>San Agustín, *De Trinitate*, IX, VII, 12

<sup>(8)</sup>San Agustín, *Soliloquios*, I, VIII, 15.

<sup>(9)</sup> *Introducción en San Agustín, Tratados*, Pág. 20

visión, y aunque la luz del sol hace visible los objetos corpóreos, es indudable que Agustín no pensaba que crease imágenes de los objetos en el sujeto humano.

San Agustín no indica claramente cómo se obtienen las nociones de siete, tres o diez, la función de la iluminación no es infundir las nociones de esos números, sino iluminar el juicio que siete y tres suman diez, de modo que se pueda discernir la necesidad de eternidad en ese juicio. Si la iluminación tiene una función ideogenética, esta función no se refiere al contenido del concepto, como si la iluminación infundiese dicho contenido, sino a la calidad de nuestro juicio a propósito de ese concepto, o a nuestro discernimiento del carácter del objeto en su relación a la norma o modelo, que no esta contenida en la simple noción de la cosa. Sólo agregaré que *"esta iluminación supone en el hombre una purificación moral o ascética y conduce hasta la contemplación mística"*. (10)

En resumen, podemos decir que según San Agustín alcanzamos el conocimiento de las verdades necesarias, inmutables y eternas no por la experiencia sensible, pues los objetos corpóreos son contingentes, cambiantes y temporales. Tampoco podemos producir aquellas verdades como una proyección de nuestra mente, puesto que ésta es también contingente y mutable. Además, tales verdades dirigen y dominan nuestra mente, se imponen a esta y no harían tal cosa si dependieran de nosotros. Luego entonces para percibir tales verdades se requiere del único ser que es necesario, inmutable y eterno, Dios, que es un sol que ilumina nuestra mente. La influencia de Dios capacita al hombre para que vea la relación entre las cosas creadas y las realidades eternas suprasensibles de las cuales no hay visión directa en esta vida, y sólo la luz de Dios capacita al hombre a discernir los elementos de necesidad, inmutabilidad y eternidad en la relación entre conceptos expresada en el juicio necesario. Este es el tipo de iluminación al que hace referencia San Agustín en las *Confesiones* cuando habla de las primicias de la iluminación y las reliquias de las tinieblas.(11) Por que en Dios esta el único conocimiento, *"scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est."*(12) (*"nuestra ciencia, comparada con tu ciencia es una ignorancia"*.)

(10) *Ibidem*.

(11) *Conf.*, XI, 1, 2.

(12) *Conf.*, XI, IV, 6



### **c) Preocupación por interpretar el primer versículo de la biblia**

Se presenta una dualidad clave en el libro XI: "la relación entre tiempo y eternidad". La pregunta agustiniana, que ya cité, de cómo Dios conoce el Tiempo a lo que el hiponiense contesta que sin duda es porque Dios existe y actúa fuera de todo tiempo. (13) La antinomia entre Eternidad y Tiempo ya se había señalado de alguna forma en los libros precedentes, ahora se profundizará a nivel del conocer. El hiponiense requiere saber cómo la dimensión de lo eterno entra en contacto con lo temporal. Agustín enfoca esta preocupación desde el conocimiento: ¿cómo puede lo eterno conocerme a mí temporal?, anticipando la conclusión, contesta que Dios conoce el Tiempo, pero no según el Tiempo.

El inicio del libro es un estudio de la Palabra divina, que no le parece clara, por lo que pide la luz divina, que lo lleva hacia Dios en ese proceso de ascensión ya mencionado, a la manera neoplatónica. Pero ante todo es un don de Cristo, Verbo Encarnado, y mediador entre Dios y los hombres. Los neoplatónicos hablan mucho del Verbo, pero no conocen a Cristo, tal como lo expresa el hiponiense amargamente: "*procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo tyfo turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos.*" (14) ("Me procuraste por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín.") Los platónicos presentaban un Dios impasible, sin voluntad y sin amor, lejano, distante del hombre; al contrario del Dios que ha experimentado en Cristo, el obispo de Hipona, que lo ha buscado, por que lo ha amado y lo sigue amando. "*Obsecro per Dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, "virum dexterae tuae, filium hominis, quem confirmasti tibi" (Ps. 79, 18) mediatorem tuum et nostrum, per quem nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te; Verbum tuum, per quod fecisti omnia, in quibus et me; Unicum tuum, per quem vocasti in adoptionem, populum credentium, in quo et me.*" (15) ("Te lo suplico por nuestro Señor Jesucristo, tu "Hijo, el varón de tu

(13) Conf. XI, I, 1

(14) Conf. VII, IX, 13.

(15) Conf. XI, II, 4

*diestra, el Hijo del hombre, a quien escogiste para ti."Mediador tuyo y nuestro por quien nos buscaste para que te buscásemos; Verbo tuyo por quien hiciste todas las cosas, entre las cuales también a mí; Único tuyo, por quien llamaste a adopción al pueblo de los creyentes y en él a mí"). Así San Agustín se volcará al estudio de la palabra divina, en donde Cristo, "Verbo" del Padre, le sigue hablando.*

Quiere nuestro autor, entender a fondo el primer versículo del Génesis, con la fundamental "verdad" de la creación. Pero ¿cómo asegurar la verdad?, San Agustín invoca en su interior a la Verdad misma, el Verbo Mediador que inspiró a Moisés, y que puede ahora iluminarle a él mismo. *"Intus in domicilio cogitationis, nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara, veritas sine oris et lingua organis, sine strepitu syllabarum diceret: "Verum dicit", et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: "Verum dicis",<sup>(16)</sup> (" La verdad que ni es hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara- sería la que me diría interiormente, en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca, ni de la lengua, sin el estrépito de las sílabas: "dice verdad", y yo, certificado diría al instante confiadamente a aquel hombre: "dices verdad").* Así la verdad que nace del interior es evidente en sí.

Las cosas gritan con todo su ser que han sido creadas por Dios: Bello, las hizo bellas; Bueno, las hizo buenas; Ser, las hizo existir.<sup>(17)</sup> Así las cosas confirman que han sido creadas por Dios, no con un material como los artesanos, sino con su Palabra, de donde fue creado todo, tanto el cuerpo material, como el alma inmaterial, de donde nos viene la verdad. *"Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram; nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est nisi quia tu es? Ergo dixisti, et facta sunt, atque in verbo tuo fecisti ea."<sup>(18)</sup> ("Ni tu tenías algo en la mano, de donde hiciste el cielo y la tierra; porque ¿de donde te habría venido esto, que tú no habías hecho, y de lo cual harías tu algo? ¿y qué cosa hay que sea si no es por que tú eres?. Tú dijiste y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste.")*

La respuesta de que todo ha sido creado por la Palabra divina no es

<sup>(16)</sup>Conf. XI, III, 3.  
<sup>(17)</sup>Cfr. Conf. XI, IV, 6.  
<sup>(18)</sup>Conf. XI, V, 7.

exhaustiva y provoca otra pregunta: "*Sed quomodo dixisti?*"<sup>(19)</sup> ("*Pero ¿cómo lo dijiste?*") Por que en el Evangelio hay palabras que se oyeron y pasaron, fueron pronunciadas y desaparecieron, progresivamente perdiéndose; sin embargo, no fueron así las palabras creadoras, fueron pronunciadas con un instrumento a la altura de Dios, en su silencio eterno: "*At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno, in silentio verbo tuo.*"<sup>(20)</sup> ("*Más comparo aquélla estas palabras que suenan temporalmente con tu palabra eterna en el silencio*").

#### *d) Cristo: Verbo de Dios*

Hay que pensar en el Verbo, Dios en Dios, eternamente pronunciado y en el cual son eternamente pronunciadas las cosas. En este rumbo de pensamiento San Agustín hace propia una doctrina, presente ya en Filón, judío y en el medioplatonismo de Albino y puesta en circulación entre los cristianos por Orígenes de Alejandría; según ellos, el Verbo es el lugar hipostaizado, es decir, personalizado del mundo inteligible, a la manera de las Ideas de Platón. A través de este Verbo, sede de las Ideas, Dios crea. Teófilo de Antioquía hablaba de un Logos íntimo (ἐνδιαιετοσ) y de un Logos manifestado (προφορικος) en la creación, y parece que los pensaba en momentos sucesivos. San Agustín ve las dos dimensiones del Logos como absolutamente contemporáneas y eternas, sin por eso admitir una creación "ab aeterno", ya que eternamente existen en el Verbo las causas y razones de las cosas creadas que por su parte nacen y mueren. Así lo ha expresado San Agustín en el Libro I de las *Confesiones*: "*Quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest, tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes.*"<sup>(21)</sup> ("*Porque antes del comienzo de los siglos y antes de todo lo que tiene antes existes tú, y eres Dios y Señor de todas las cosas, y se hallan en tí las causas de todo lo que es inestable, y permanecen los principios inmutables de todo lo que*

<sup>(19)</sup>Conf., XI, VI, 8.

<sup>(20)</sup>Ibidem.

<sup>(21)</sup>Conf., I, VI, 9.

*cambia, y viven las razones sempiternas de todo lo temporal.*") Así sólo en Dios esta lo inmutable y perenne, lo sempiterno, quien pronuncia sempiternamente todas las cosas, que nacen y mueren,<sup>(22)</sup> el único que permanece es el Verbo de Dios, el único coeterno a Dios.

En estos pasajes San Agustín asume la idea del Evangelio de San Juan: "*Desde el principio, lo que os estoy diciendo,*"<sup>(23)</sup> o como lo interpreta Gasparotto, "*soy el Principio por que les hablo,*"<sup>(24)</sup> Cristo es el principio en el plano de la verdad, ya que contiene en sí las razones de todos los seres, Él es la verdad eterna, Él nos ha hablado para instruirnos en la Verdad, y aun en los errores somos instruidos para llegar a la Verdad: "*aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet.*"<sup>(25)</sup> ("*la Verdad eterna, en donde el Maestro bueno y único enseña a todos los discipulos*".)

Así Cristo, no sólo es el origen, es, a su vez, el fin epistemológico. Pero Cristo también es el principio a nivel ontológico. Para esclarecer esta intuición, San Agustín identifica el término **principio** del evangelio de San Juan con las primeras palabras del Génesis: "*En el principio Dios creó...*" por lo que San Agustín afirma: "*In hoc principio fecisti, Deus, "caelum et terram" in Verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo faciens.*"<sup>(26)</sup> ("*En este principio, ¡oh Dios!, hiciste el cielo y la tierra, en tu Verbo, en tu Hijo, en tu virtud, en tu Sabiduría, en tu Verdad, hablando de modo admirable y obrando de igual modo*".) La expresión del Génesis es interpretada por el hispaniense no en sentido temporal, sino instrumental; Dios crea a través del principio que es el Verbo, su Hijo, su Sabiduría, su Verdad. San Agustín ha alcanzado aquí la identidad perfecta entre el Verbo, principio creador de los orígenes, y Cristo, Verbo encarnado que con su revelación nos hace posible el retorno al Padre. Cristo es el punto de partida y el punto de llegada. En Cristo como instrumento de la creación, y más tarde como instrumento de la encarnación, la Eternidad viene en contacto con el Tiempo.

Podemos llegar en este capítulo a unas cuantas notas finales; hemos visto

(22) *Conf. XI, VIII, 9.*

(23) *Jn. 8, 25*

(24) *Gasparotto, San Agustín. Las Confesiones. Pág. 12'*

(25) *Conf. XI, IX, 11*

(26) *Conf. XI, IX, 11*

que hasta ahora, los diez primeros capítulos del libro XI están dedicados a la pregunta por la Creación, a partir de la cual el obispo de Hipona hace una reflexión sobre el principio que han constituido el cielo y la tierra, hablándonos del Logos divino, Cristo, que nos hace manifiesta la Eternidad divina. Dios hizo el mundo mediante el Logos, mediante su palabra. Esto es de lo único que podemos estar ciertos, todo lo demás se nos presenta como un misterio, tal como lo escribe el autor de las *Confesiones*: "*Utrumque video, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinet.*"<sup>(27)</sup> ("De algún modo lo veo, pero no sé como declararlo, sino diciendo que todo lo que comienza y entonces acaba, cuando en la razón eterna, en la que nada empieza ni acaba, se conoce que debió comenzar o debió acabar.") Ahora que se sabe que Dios es necesario y eterno, hay que analizar en seguida esa no-Eternidad que es el Tiempo humano. La relación de Eternidad y Tiempo nos viene de Cristo, Logos divino. Poco hemos reflexionado del Tiempo hasta aquí, lo haremos a continuación.

(27) *Conf. XI, VIII, 10*

REALIDAD VISIBLE  
CAPÍTULO V:  
EL TIEMPO:

*"No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Más ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo."  
(San Agustín. Confesiones. XI, 14, 17)*

*"De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión: pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma."  
(San Agustín. Confesiones. XI, 26, 33)*

### a) *¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?*

Después de la reflexión sobre los primeros nueve capítulos del Libro XI de las *Confesiones*, donde San Agustín hace un árduo comentario teológico sobre el Logos divino, el Verbo de Dios; ahora se abordará el misterio de la creación en su aspecto metafísico de relación entre Tiempo y Eternidad. Salta así una pregunta, que vuelve de manera reiterativa a encontrarse en los capítulos XII y XXX, elaborada por los maniqueos y algunos platónicos, pero no por Platón; la cuestión es: "*quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?*"<sup>(1)</sup> ("*¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra?*") Para fines de comprensión podemos reformular la pregunta, ¿porqué creó Dios en el Tiempo?, y esto no sería poner a Dios en una mutación absurda; porque silogísticamente hablando, si Dios es eterno, eterna debería ser su voluntad de crear. Esta cuestión es claramente maniquea, pues nuestro autor en otra de sus obras, "*De Genesis contra manicheos*" (I, 3), formulará con las mismas palabras esta pregunta poniéndola en boca de ellos.

La cuestión planteada es seguida por una meditación sobre la voluntad de Dios que no es creación alguna, sino anterior a toda creación; ya que nada pudo haber sido creado si no estuviera antes la voluntad de Dios. Un poco más adelante el hiponiese señalará que los maniqueos quieren saber la causa de la voluntad de Dios; pero, la voluntad de Dios es la causa de todas las cosas que son, porque si la voluntad de Dios tuviera una causa, ya habría algo que precediera a la voluntad de Dios, lo cual no es posible.

Volviendo a nuestro planteamiento *¿qué hacía Dios antes de crear?*, una respuesta es que el Tiempo y la Eternidad no son comparables: "*splendorem*

(1) *Conf. XI, X, 12*

*semper stantis aeternitas et comparet cum temporibus nunquam stantibus."*(2) ("el resplandor de la eternidad que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen"), no puede haber punto de comparación entre el resplandor de la inmutable Eternidad, ser totalmente presente, con los movedizos momentos sucesivos del pasado y del futuro. Mientras que en nuestro Tiempo todo pasa, en la Eternidad no pasa nada, todo es presente, contrario al Tiempo donde el pasado es empujado por el futuro y el futuro siempre es antecedido por el pasado; pero, el pasado y el futuro son creados y transcurren en el presente. Se reconoce la incapacidad humana para detener el Tiempo y poderlo analizar. Gran parte de esta doctrina esta inspirada en Platón, quien ha señalado: "son el pasado y el futuro formas que en nuestra ignorancia transportamos muy inoportunamente al Ser eterno, del que decimos fué, es y será, cuando sólo puede decirse de él con propiedad que es... en una palabra son formas del tiempo que imitan a la eternidad al efectuar sus revoluciones medidas por el número... El tiempo, pues, se produjo con el cielo, a fin de que nacidos juntos perezcan juntos, si es que han de perecer, y fué creado teniendo por modelo a la naturaleza eterna para que fuera lo más semejante posible a ella."<sup>3</sup>

A la pregunta por lo que hacía Dios antes de la creación San Agustín se da cuenta de que no basta contestar humorísticamente, como aquél que le respondió que Dios "preparaba el infierno para los curiosos de las cosas altas". Se trata de ver y comprender y no de reír. Así la respuesta del hiponicense, en tono serio, es que Dios no hacía nada, porque si hacía algo estaba creando como lo dice nuestro autor: "*antequam faceret Deus caelum et terram, non faciebat aliquid. Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura.*"<sup>4</sup>) ("que antes que Dios hiciese el cielo y la tierra, no hacía nada. Porque si hiciese algo, ¿qué podía hacer sino una creatura? Y ¡ojalá! que así supiese lo que deseo saber útilmente; como se que ninguna criatura fué hecha antes de que alguna criatura fuese hecha.") De nuevo en estos planteamientos agustinianos se ve la huella de Platón, quien en el *Timeo* reflexiona: "los días y

(2) *Conf.* XI, XI, 13.

(3) *Platón, Timeo*, Pág. 167-168 Ed. Nueva Biblioteca Filosófica

(4) *Conf.* XI, XII, 14



*las noches, los meses y los años no existían antes, y sólo nacieron creados por Dios cuando este introdujo el orden en el mundo.*"(5)

San Agustín continuando en su reflexión nos señala que tampoco se puede decir que haya pasado un Tiempo infinito, ya que el Tiempo ha empezado con las cosas creadas, creadas por Dios, quien también es el autor del Tiempo. "*Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora.*"(6) ("Porque tú habías hecho el tiempo mismo; ni pudieron pasar los tiempos antes de que hicieras los tiempos.") Claro es ahora para el hiponiese que no había Tiempo donde Dios no había creado un entonces, un Tiempo. Argumentos semejantes los encontramos en *La Ciudad de Dios* (7); San Agustín señala que los tiempos fueron creados, pues en todo Tiempo hubo Tiempo, porque sino no hubo Tiempo no había Tiempo, decir que hubo un Tiempo cuando no había Tiempo es tan contradictorio como decir que hubo un hombre cuando no había hombre alguno en el mundo; tal vez se puede decir que hubo otro Tiempo pero que no es este Tiempo.

Si en Dios no existe *cada día*, sino sólo *hoy en día*, su hoy es la Eternidad, así se dice de Dios: "*Annus tui dies unus*' (Petri, 3, 8), *et dies tuus non cotidie, sed 'hodie', quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas.*"(8) ("Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la eternidad.") Por tanto, Dios eterno es eterno presente, Dios ha hecho todos los tiempos y es antes que cualquier Tiempo, no hubo Tiempo en el que no había Tiempo. Las expresiones "fué" y "será" se aplican a lo engendrado en el Tiempo, representan movimientos; pero Dios es eterno e inmutable, no es, ni ha sido, ni será en el Tiempo no está sujeto a ningún accidente, Él es necesario. Las criaturas tienen un principio y no son coeternas a Dios.

Sólo para dar una conclusión de las notas precedentes, citaré a Hawking , quien resume excelentemente lo expuesto hasta aquí: *"el concepto de tiempo no*

(5) *Platón, Op. cit. Pág. 167*

(6) *CanL, XI, XIII, 15.*

(7) *San Agustín, La Ciudad de Dios, XII, 15*

(8) *CanL, XI, XIII, 16*

*tiene significado antes del comienzo del universo. Esto ya había sido señalado en primer lugar por San Agustín. Cuando se le preguntó: ¿Qué hacía Dios antes de que creara el universo?. Agustín no respondió: estaba preparando el infierno para aquellos que preguntaran tales cuestiones. En su lugar, dijo que el tiempo era una propiedad del universo que Dios había creado, y que el tiempo no existía con anterioridad al principio del universo."(9)*

### ***b) Inquietud agustiniana por el Tiempo***

Así llegamos a una pregunta radical, que ya hemos citado en el capítulo III de este escrito, la pregunta por "*¿Quid est enim tempus?*"<sup>(10)</sup> ("*¿Qué es, pues, el tiempo?*"). Ya se ha reflexionado que antes de la creación no hubo Tiempo, y si lo hubo era distinto a este, pues este Tiempo es obra de Dios como el resto de su creación; el Tiempo no es coeterno a Dios, quien siempre permanece, mientras que el Tiempo siempre deviene. Pero a pesar de saber todo esto la pregunta continúa **¿qué es el Tiempo?**; contrario a la eternidad donde todo es **hoy**, siempre presente; nuestro Tiempo es huidizo y mudable, es dentro de nuestras conversaciones algo común, nos es familiar y conocido; cuando hablamos o escuchamos algo del Tiempo sabemos de lo que se trata. Pero como señala el hiponiese: "*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.*"<sup>(11)</sup> ("*¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé?*"). En realidad parece que San Agustín no nos contesta, o no sabe contestar; el Tiempo se plantea ahora en términos de experiencia, que no permite una definición. En este capítulo XVII del libro XI, nuestro autor empieza a enunciar las dudas y las paradojas que sobre la temporalidad se tiene; cómo hablar de que el pasado y el futuro son, cuando ya no son o aún no son, cómo interrogarnos por el ser del presente si al decir que es ya ha dejado de ser. Parece que el Tiempo es algo real ligado al pasado y al futuro, y no sólo algo meramente psicológico. Con la introducción de la noción del presente, el obispo de Hipona nos plantea la

<sup>(9)</sup> Hawking, *Historia del tiempo*, Pág. 27

<sup>(10)</sup> Conf., XI, XIV, 17.

<sup>(11)</sup> *Ibidem*.

fugacidad del Tiempo: *"ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?"*<sup>(12)</sup> ("¿de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?"). Con todo hablamos de un pasado que fue corto o largo y de un futuro que será largo o corto; pero cómo hablar de algo largo o corto que no es, pues el pasado ya no es y el futuro todavía no es, tal vez lo más correcto sería decir que el pasado **fué largo** y que el futuro **será largo** en tanto presentes. Con tal idea del presente, nuestro autor quiere hacernos ver, la **no existencia o existencia aparente** del pasado y del futuro. El punto constante en esta reflexión es cómo hablar de un tiempo largo o de un tiempo breve cuando hablamos del pasado o el futuro, cuando ninguno de los dos "es". San Agustín hará un análisis muy minucioso señalando que un centenario, un año, un día o una hora y sus partículas más diminutas de Tiempo no son en estricto sentido presente; ya que, *"si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicitur: quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium."*<sup>(13)</sup> ("si, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente: el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro; y el presente no tiene espacio alguno.") El instante por más diminuto que sea deviene tan rápidamente del futuro al pasado que no se detiene ni un momento. San Agustín vuelve al análisis del pasado y del futuro, de la **duración**, que desemboca en una conclusión que Corsini veía de orientación nominalista, es decir todo reducido a puras palabras vacías, porque es inútil hablar de **duración** -largo o corto- cuando ni el pasado ni el futuro existen. Lo más curioso es que la misma noción de "presente", o el mismo presente, que nos plantea San Agustín, se desvanece, ya que su duración es inexorablemente devorada, cada instante es devorado en la nada del pasado. Las unidades del Tiempo de las que nos servimos en realidad lo que revelan es la fugacidad de esta escurridiza categoría. El año y el día, son la base de nuestras mediciones temporales, que han surgido de necesidades humanas; la necesidad de dividir el Tiempo en unidades accesibles de

(12) *Ibidem.*

(13) *Conf. XI, XV, 20.*

manejar es tan apremiante que, aún cuando en la naturaleza no hay tales divisiones, el hombre las ha inventado para ajustarlas a sus necesidades. Así se han agrupado siete días para formar la semana, periodo para labores rutinarias: el trabajo, el descanso y las devociones. Más aún, el día ha sido subdividido en horas para las tareas cotidianas de despertar, comer y trabajar. Pero no hemos parado aquí, la hora ha sido dividida en minutos y los minutos en segundos, aunque esto sólo se hizo hasta el siglo XVIII, y en nuestro siglo se han dividido los segundos en partes mucho más pequeñas: milisegundos y microsegundos. El hiponiese, desconociendo estas mediciones, ya había reflexionado ampliamente de la fugacidad del Tiempo, y que cuando hablamos de año, mes, día, hora, segundo, milisegundos o microsegundos, lo que estas divisiones temporales nos muestran es que no existe eso que llamamos "**presente**", "**pasado**" o "**futuro**". Pese a todo, las nomenclaturas del Tiempo han llegado a ser vitales para el hombre y su forma de vida, en especial para el ciudadano de finales del siglo XX, que vive presa del reloj, es decir, del Tiempo, que lo devora irremediablemente.

Hasta ahora sólo hemos hablado del Tiempo en términos lógicos, pero ahora en su discurso Agustín nos introducirá en una nueva forma de visión temporal, que Xirau ha llamado el "**sentido del Tiempo vivido**" o el "**Tiempo que vivimos**"; en efecto, "*Agustín fue el descubridor de nuestras vivencias temporales.*"<sup>(14)</sup> Ahora damos un giro a nuestra reflexión, con San Agustín hablaremos de nuestro Tiempo, del Tiempo en que vivimos y en el cual nos desvivimos. Dios desde su altura, desde su Eternidad, sabe qué es el Tiempo y lo que se ejecuta en él, los que lo ignoramos somos nosotros. Desde el capítulo XVI del Libro XI de las *Confesiones* el hiponiese va a desentrañar el sentido del Tiempo vivido, es decir, el Tiempo que vivimos, aunque también éste tipo de análisis se preste a dificultades y paradojas.

Con San Agustín hemos visto que no hay eso que llamamos Tiempo largo o corto ni en el pasado ni en el futuro. La hipótesis agustiniana de suponer que cien años son presente pero en realidad no lo son, que un mes es presente pero en realidad no lo es, que un día, una hora, un minuto, un segundo son presentes pero en realidad no lo son, nos han demostrado que "**el presente no tiene espacio alguno**". Desde luego, el mismo argumento lo podemos aplicar con mayor razón al futuro. Parece ser que hemos llegado a un punto en el que se tiene la

(14) Xirau, *El Tiempo vivido*, Pág. 14

impresión de estar suspendidos sobre un gran vacío, aunque podamos comprender los grandes bloques de Tiempo como algo real, y todos los entendamos, somos incapaces de definir el Tiempo. "*Et tamen, Domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet, et dicimus alia longiora et alia breviora.*"<sup>(15)</sup> ("*Y sin embargo, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves*"). Se ha dado ya un cambio, no hablamos ahora del Tiempo en meros términos de análisis conceptuales, estamos en un orden de Tiempo vivencial, que no es conceptual, sabemos que "**sentimos los intervalos de los tiempos**", en términos de vivencia sabemos de los diferentes niveles de Tiempo, tanto pasado como futuro, son algunos más breves y otros más largos. Inevitablemente hay que decir que el pasado y el futuro existen. Según Corsini, aquí se da el gran viraje de todo el tratado del Libro XI; anticipando una conclusión detenidamente estudiada más adelante, la existencia del Tiempo es puramente "**interior**", en los abismos de la memoria. "*Seh ex aliquo procedit occulto.*"<sup>(16)</sup> ("*Pero como procediendo de un sitio oculto*").

En orden de vivencias sabemos que las cosas futuras y pasadas son; sin embargo, si son, para evitar nuevas complicaciones, en ¿donde podemos decir que están?, cómo recordar y como prever y, cosa importante en San Agustín por sus fines religiosos, cómo se puede profetizar o pudieron hacerlo los profetas bíblicos. El elemento de la profecía introduce un nuevo aspecto en la cuestión, obligándole a formular al obispo de Hipona una conclusión en apariencia desconcertante e imprevista. La conclusión agustiniana se puede reducir en pocas palabras a que el profeta ve las cosas futuras, pero lo que aún no es no puede ser visto, luego entonces existen esas cosas futuras, y como las ve en la categoría de Tiempo futuro, se sigue que existe evidentemente el Tiempo futuro. Se puede objetar que no es lícito argüir a la visión la categoría de realidad y que puede la mente crear algo como futuro sin que necesariamente exista, pero tratándose del profetismo no es el caso; la mente ve cosas futuras verdaderas, que tienen su realidad propia, pero indiscutible, pues de lo contrario no sería visión verdadera de la realidad, sino visión falsa, puramente imaginaria. Es conveniente hacer un análisis más a fondo de este tema, aunque nos obligue a hacer una reflexión de orden más teológico que filosófico.

(15) Conf. XI, XVI, 21.

(16) Conf. XI, XVII, 22.

### **c) El Profetismo**

Antes de proseguir en mi reflexión sobre el Tiempo, considero pertinente hacer algunas anotaciones del sentido que guarda la profecía para el obispo de Hipona, para evitar hacer una mala interpretación de nuestro autor. No es en las *Confesiones*, sino en *La Ciudad de Dios* donde San Agustín reflexiona hondamente sobre el sentido del profetismo, claro es que el interés gira en torno al profetismo hebreo, aunque *"es evidente -ha escrito un comentarista-, que el fenómeno profético no es monopolio de algunas razas, pueblos, países, religiones. Puede ser descubierto en cualquier parte dentro del mundo religioso, y a cualquier nivel religioso que haya podido alcanzar."*(17) Si bien así el profetismo es un fenómeno de la humanidad, mucho más acentuado es para los pobladores del antiguo Oriente; de tal suerte que encontramos profetas en Egipto, como Neferti e Ipouwer, en Mesopotamia, con sus baru -o adivino- y el mahhu -encargado de comunicar avisos de la divinidad a cuyo servicio se encuentra-; y en Fenicia, donde el profeta es un entusiasta, un exaltado que actúa en estado de éxtasis.

Al intentar hablar del profetismo hebreo se debe de considerar que este pueblo tuvo contacto con Babilonia, su imperio y civilización, atravesaron el mediterráneo y bajaron hasta Egipto, donde permanecieron largos años y al establecerse en Palestina convivieron con los Cananeos, hermanos de los Fenicios y de los Sirios de Ugarit; es evidente que los Hebreos sufrieron la influencia de estos pueblos con los que entraron en contacto, así podemos encontrar paralelos en el profetismo de Egipto, Mesopotamia y Fenicia con respecto al profetismo Hebreo, y aunque las semejanzas y relaciones entre estos profetismos serían muy instructivas e interesantes, lo que quiero señalar es que *"desde sus comienzos, en Israel, el profetismo está inspirado por la fe yahvista y ésta es la que constituye su originalidad; originalidad que no siempre es sensible: ya lo será con el tiempo. Entonces el profetismo bíblico aparecerá como una de las más bellas manifestaciones de la fe en Yahvéh."*(18)

Es un prejuicio común pensar que el profeta "predice el futuro", algo como

(17) Monloubou. *Profetismo y profetas: profetas antiguos*, Pág. 23

(18) Monloubou. *Op. cit.*, Pág. 46

un adivino, tal idea puede encontrar diversas justificaciones en pasajes bíblicos: ISm 9, 6-7. 20; 1Re 14, 1-16; 2Re 1, 16-17; 2Re 5, 20-27; 2Re 6, 8s; 2Re 6, 30s;... Sin embargo, al leer los libros de Amós, Isaías, Oseas, Jeremías, se ve que el profeta no es un adivino, sino un hombre llamado por Dios para transmitir su palabra y orientar el camino de sus contemporáneos, y aunque *"en determinados momentos, los profetas son conscientes de revelar cosas ocultas. Pero su misión principal es iluminar el presente, con todos sus problemas concretos: injusticias sociales, política interior y exterior, corrupción religiosa, desesperanza y escepticismo."*(19)

El profeta es un mensajero de Dios, quien lo inspira, destinado a transmitir una palabra revelada. Así estamos ante una acción divina que transforma a un hombre, que lo hace instrumento adecuado a la ejecución de una misión designada por Dios. *"El futuro profeta es el término de una elección de Dios, de una vocación y de una orden de misión."*(20) Todo profeta es un elegido de Dios, la elección sólo alcanza al hombre en un momento de su existencia y le apega a los sucesos de su historia, así la inserción en lo humano. El profeta es un hombre de Dios elegido, consagrado y establecido según la misión que debe cumplir. Y aunque las dificultades y amenazas para cumplir la misión son muy grandes, la fe del profeta ha de vencerlas.

*"A cambio del extraordinario don de la vocación profética, Dios impone una grave exigencia: el profeta debe consagrarse por entero. No sólo tiene que aplicar su inteligencia al mensaje, no sólo su voluntad ha de aceptar el encargo de transmitirlo, sino que su persona no podrá quedar ajena a él: el mensaje y el profeta forman un mismo y único cuerpo."*(21) El profeta interviene con todo su ser humano, transmite personalmente el mensaje y lo reviste de formas que existían en él anteriormente; incluso el cuerpo del profeta sufre los efectos de la invasión divina, que pueden llegar a producir el éxtasis, fenómeno que en sí no es sobrenatural, sino psíquico. El mensaje divino transmitido por el profeta suele contener un juicio condenatorio de la situación, o es la presentación de una idea moral que contradice los malos instintos que a veces obran en el hombre. Los estudiosos bíblicos nos dan tres criterios sobre la manera de valorar la

(19) Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Pág. 20

(20) Dhelly, *Los profetas*, Pág. 31

(21) Dhelly, *Op. cit.*, Pág. 37

autenticidad de una profecía: el anuncio de una desgracia, la realización de las predicciones y la conformidad entre vida y enseñanza del profeta con la doctrina yahvista tradicional. El valor moral y religioso del profeta es el profeta es crucial, las predicciones no bastarán por sí solas para autenticar a un profeta.(22)

El profeta hebreo adquiere en su vocación una plena conciencia de la presencia activa de Dios en Israel, el profeta descubre experiencias religiosas al manifestar la presencia y la acción de Dios en su Pueblo, y descubre personalmente al Dios vivo. Al encontrarse el profeta con Dios, advierte el profeta que Yahvé es diferente del hombre, es "Otro"; esto se da en la actividad profética como fuente del conocimiento de Dios. Entre Dios y el profeta se da un verdadero diálogo, puesto que el profeta es el hombre de la Palabra.

*"Por medio de hombres y al modo humano Dios nos habla, porque hablando así nos busca" (san Agustín). En la concepción agustiniana, al principio está la comunicación de Dios por la palabra; sólo que esa comunicación es una búsqueda."*(23) Dios actúa en la historia dirigiéndonos su Palabra, así nos busca; Dios dirige la palabra a su pueblo por medio de hombres de ese pueblo: el profeta, mensajero de la palabra de Dios en la historia y para la historia. Al sonar y ser oída la palabra profética se convierte en un componente indisoluble de la historia, pues las palabras divinas serán aceptadas o rechazadas.

Dios toma al profeta a su servicio, lo escoge y prepara; aunque el profeta conserva su lucidez cuando recibe y elabora el mensaje de Dios, conserva su libertad. El profeta elabora los oráculos con su esfuerzo como artesano de la palabra profética, así el profeta se torna un creador literario dentro de una tradición. Los profetas hebreos comparten una gran potencia creadora de imágenes y símbolos poéticos, algunos arraigados en su experiencia y otros comunes a la vida. Aunque escribieron ocasionalmente en prosa, la mayoría de los profetas son poetas y sus textos verdaderas poesías, *"ignorar la razón poética en la lectura o el estudio puede impedir o limitar la comprensión. La <<objetividad>> pide que lector e investigador se acomoden a su objeto, que lean y estudien poéticamente la poesía profética. Eso se refiere sobre todo a los*

(22) Cfr. Deut. 13, 2-6.

(23) Profetas, Pág. 17



*símbolos y a los recursos de composición, que permiten manifestar relaciones significativas sin tematizarlas."*(24)

El contenido religioso y humano de la literatura profética es de una riqueza inagotable. El profeta con su personalidad única al servicio de la palabra nos ha quedado por escrito en un libro. La palabra profética no ofrece contenidos abstraídos del tiempo, verdades atemporales, ni ideas reducibles a una razón universal. La palabra profética es perenne por ser una palabra revelada, una palabra inspirada, por ello son comunes las expresiones: "Así dice el Señor", "esto me comunicó el Señor", "esto me hizo ver el Señor", "oráculo del Señor". De tal manera podemos hablar de profecía no como el anuncio de cosas que habrían de ocurrir, "no se profetizaba como futuro, sino que se esperaba que debía cumplirse,"(25) algo según lo revelado por Dios a su profeta.

Con lo anterior nos podemos formar la siguiente idea de profeta; éste ya no es un anticipador del futuro o adivino, es un hombre de Dios, inserto en su historia que expresa el juicio de Dios sobre el presente histórico. Así la profecía es un instrumento mediante el cual Yahvé revela su fidelidad y continúa sus promesas. "Es verdad que el profeta habla también del futuro, pero no con la intención de materializarlo en unos cuantos acontecimientos concretos, sino más bien con la finalidad de mostrar que en la acción futura de Yahvé se podrá encontrar la comprensión última e interpretativa también del presente."(26) Si se observa el "oráculo" empleado por el profeta se comprende que desea orientar las miradas hacia el futuro como un procedimiento propedeutico dirigido a mantener viva la esperanza, y no como una determinación real del futuro.

En el capítulo XIX del Libro XI, el obispo de Hipona, de forma reiterativa vuelve sobre el tema del profetismo, señalará que los profetas anunciaban realidades futuras, pero nuestro autor reconoce su ignorancia ante lo que exactamente anunciaban los profetas, y de nuevo, como en todo límite de su inteligencia, solicita la ayuda de Dios, para que sea la luz de sus ojos ocultos, el ojo interior, los ojos de la inteligencia, los ojos de la mente, el ojo del corazón; ya hemos hablado del sentido que tiene la iluminación en el pensamiento

(24) *Op. cit.*, Pág. 22

(25) *San Agustín. La Ciudad de Dios, XVII, II.*

(26) *Fitschella. La revelación: evento y credibilidad*, Pág. 363

agustiniano para evitar confusiones. El hecho es que San Agustín reconoce sus límites de conocimiento con respecto a la temporalidad; necesita de Dios, para que ilumine sus ojos ocultos.

#### d) *El Tiempo presente en el alma*

Ahora bien, recuperemos nuestra reflexión agustiniana de la temporalidad, si el pasado y el futuro están en algún lugar tienen que estar ahí necesariamente presentes, por que si fueran pasado o futuro aún no serían o ya fueron, así si están en alguna parte tienen que ser presentes. Si bien podemos hablar del pasado es porque este ha quedado impreso en el alma humana como una huella. Se inicia un nuevo análisis del pasado, el hiponicense hace un recordatorio de su "niñez", que ha pesar de haber pasado, está bien presente en sus *Confesiones* actuales; de igual modo el futuro, que se puede preveer y preparar, está tan presente, a pesar de no existir todavía: "*illud sane scio nos plerumque praemeditari futuras acciones nostras eamque praemeditationem esse praesentem actionem autem quam praemeditamur nondum esse quia futura est*".<sup>(27)</sup> ("lo que si se ciertamente es que nosotros premeditamos muchas veces nuestras futuras acciones, y que esta premeditación es presente, no obstante que la acción que premeditamos aun no exista, porque es futura.") Aunque la premeditación nos habla del futuro ésta es presente. Con Agustín podemos ver la relación del alma de cada persona con el Tiempo vivencial. Por un lado, hemos visto que en el recuerdo del pasado éste se torna presente para nosotros, o como Plotino lo expresa: la memoria es la imagen de la eternidad, el pasado está en nosotros imagen móvil de lo eterno, en nuestra **memoria**. Pero además, por otro lado, el futuro existe en nuestra conciencia bajo la forma de **previsión**; San Agustín ejemplifica muy bien esto cuando nos habla de la contemplación de la aurora, que nos anuncia la salida del sol, aunque todavía no suceda esto; a pesar de ser una acción futura la estamos previendo en el presente.

Antes que Plotino hablara de la memoria en relación con el Tiempo, ya Platón en su anamnesis nos había dicho que "*aprender no es más que reminiscencia*"<sup>(28)</sup>, es decir, aprender es recordar. Pensamos en las cosas pasadas

(27) *Conf. XI, XVIII, 23.*

(28) *Platón, Menón, 80e-81e*

y así las revivimos en nosotros, las hacemos presente, aunque en realidad no son cosas lo que la memoria recupera, recupera las palabras engendradas por la imagen de las cosas que, pasando por los sentidos se imprimieron en el alma como huellas. El valor de la memoria en el desarrollo del conocimiento, y no sólo como elemento temporal, juega un papel indiscutible en varias teorías epistémicas. Pero la memoria dentro del marco del pensamiento del hiponicense, según Corsini señala, no se trata sólo de una cuestión teórica, sino práctica; dar un sentido a los diez libros precedentes de las *Confesiones*.

Lo que ahora parece claro para San Agustín es que no hay ni pasado ni futuro ni presente; sino presente del pasado, presente del presente y presente del futuro y que están en el alma y no fuera de ella. Hablamos de un Tiempo vivido, y que sólo como vivencia es posible aprehenderlo. La primera presencia, la del pasado, provienen de la memoria, la segunda presencia, la del presente, proviene de la visión, la tercera presencia, la del futuro, proviene de la expectativa. Así lo deja asentado nuestro autor "*Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.*"<sup>(29)</sup> ("*Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)*"). De tal suerte hemos llegado con el hiponicense a su reflexión que el Tiempo se ha tomado en algo personal, o un devenir intuido a nivel personal, a nivel vivencial. Diferente al Tiempo exterior que procede de nuestras mediciones del movimiento de la tierra y del sol; pero, el Tiempo al que nos invita a reflexionar San Agustín es nuestro Tiempo, mi Tiempo, el Tiempo que es del alma. Este Tiempo del alma es una cierta distensión, una suerte de relación viva y dinámica que nos remite y lleva al recuerdo y a la presencia y por ambos a la expectativa. Así vivimos todos los tiempos y estos se interrelacionan vivamente.

En estricto sentido, o hablando con propiedad no se debería hablar de "tres tiempos" (pasado, presente y futuro), sino sólo de un presente, presente lleno de memoria del pasado, un presente alimentado de visión del presente y un presente que es espera del futuro. Todo esto está en el alma y sólo allí.

(29) *Conf.*, XI, XX, 26.

**CRÍTICA AL TIEMPO  
COMO MOVIMIENTO**

*"Oí de cierto hombre docto  
que el movimiento  
del sol, la luna y las estrellas  
es el tiempo:  
pero no asentí."  
(San Agustín. Confesiones. XI, 23, 29)*

### **a) La teoría anímica agustiniana**

En el capítulo anterior San Agustín ha orientado nuestra reflexión en dos perspectivas, la primera, en una larga y profunda reflexión acerca de la creación; y la segunda, una preocupación por buscar definir lo que es el Tiempo, que se presenta como una gran paradoja, pues el pasado es un "fue" que ya no es, el presente es un "ahora" que no es por que no se puede detener, y el futuro es un "será" que todavía no es. El Tiempo parece caracterizarse por su peculiar **no-ser**. Pero el hiponicense nos ha invitado a darle un rumbo distinto a nuestra preocupación, en vez de empeñarnos en hacer del Tiempo algo "externo", que esta fuera de nosotros como las cosas, ahora lo enfrentamos en términos vivenciales, personales, desde el alma. El alma, y no el cuerpo, es mediante lo que percibimos el Tiempo. Porque el pasado es memoria, el presente es visión y el futuro es expectación; en el alma medimos el Tiempo, pasado, presente y futuro aparecen como memoria, visión y expectación. Así *"el alma garantiza la realidad del tiempo mediando entre la realidad y el puro devenir hecho de inasibles <<ahoras>>". Pero, además, el alma hace que el tiempo sea una continuidad real y no una serie incomprensible de <<saltos>> de un instante a otro.*"(1)

Ahora vemos, con claridad, que en San Agustín el alma humana es el centro de nuestro conocimiento acerca de la temporalidad; pero no sólo sobre el conocimiento del Tiempo el alma nos guía, en todos nuestros procesos epistémicos, en el pensamiento del hiponicense, el alma juega una papel central. Por ello encontramos que, en la reflexión de San Agustín se presenta un recogimiento, una contemplación replegada en sí misma, haciéndose objeto de sí misma, en el **hombre interior**, en el alma humana. Contraria a la filosofía griega,

(1) Ferrater. *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV. Pág. 3243

cuya reflexión se había orientado a la naturaleza -la *physis*- , en San Agustín el alma es motivo de reflexiones. El alma humana se le presenta al hiponicense como un **gran abismo**, por la multiplicidad de sentimientos encontrados en el interior de la persona. En la escala del orden descendente de la creación, después de los ángeles, y en la cumbre de la creación material viene el hombre, compuesto de dos sustancias distintas, de un cuerpo y de un alma inmortal. Pero, esta dualidad de sustancias no significa que el hombre es la mera fusión de ellas, San Agustín subraya fuertemente la composición y la distinción radical entre ambos componentes afirmando la unidad del compuesto humano. La unidad consiste en que el alma posee al cuerpo, usa de él y lo gobierna. El alma es una sustancia por derecho propio. Así *"un alma en posesión de un cuerpo no constituye dos personas, sino un sólo hombre."*(2) De ahí que el hombre, hablando con propiedad, sólo sea su alma. Esta noción de corte platónico tendrá repercusiones en la doctrina de la sensación agustiniana, en la cual el alma hace uso del cuerpo como un instrumento, porque es el alma la que anima una parte determinada del cuerpo, y todo el cuerpo.

Es conveniente notar, que en la preponderancia extrema del alma sobre el cuerpo que hace San Agustín no puede decirse que se da una sustitución o abolición del cuerpo. No hay mejor manera de designar un todo que por su parte mejor; lo primordial en el hombre es el alma, bajo esta denominación es posible designar la total realidad humana. El hombre íntegro implica un alma racional y un cuerpo organizado, esta composición define la esencia metafísica del hombre desde la óptica agustiniana, en la cual el alma es principio o potencia vivificadora de la materia dándole armonía e impidiendo su disolución. De esta unidad sustancial nace la hermosura del cuerpo del hombre. Como el hombre es una unidad sustancial no puede considerarse al cuerpo como algo ajeno, forma parte con el alma de un único principio de operación, por eso se ejercen influjo mutuo y natural. Todo lo que realiza el alma se proyecta de alguna manera en lo somático, pero esto también funciona de manera inversa. Para San Agustín la unión que existe entre alma y cuerpo no es algo accidental sino un gran misterio, que a pesar de cualquier esfuerzo racional sigue inexplicable; sólo se entiende cuando vemos los efectos y operaciones que el principio superior -el alma- produce sobre el inferior -el cuerpo-. De tal manera que para el obispo de Hipona

(2) *Copleston, Historia de la Filosofía II, Pág. 85*

*"el alma está toda entera en todas y en cada una de las partes del cuerpo, es simple y no tiene cantidad -lo que prueba por el conocimiento que tiene de sí misma-."*(3) El alma no es una forma del cuerpo, sino un principio vivificador que mueve, rige y conserva al cuerpo. Para Platón, como lo muestra en el *Fedón*, el alma es el principio de la vida, y, como dos contrarios son incompatibles, el alma no puede recibir la muerte; este argumento será modificado por San Agustín, pues pareciera que el alma existe por sí sola en el pensamiento platónico; pero el hiponicense lo que señalará es que el alma participa de la Vida, recibiendo su ser y esencia de un principio que no admite contrario alguno, y que, como el Ser que el alma recibe de ese principio (que no admite contrario) es precisamente la vida, el alma no puede morir. San Agustín, a su vez, en contra de los maniqueos señalará que el alma no es una partícula de la sustancia divina, ni procede por transformación de otra naturaleza. El hiponicense sostuvo que el alma es creada por Dios(4), aunque no es muy claro sobre el momento y el modo de ese origen, pero esto no es muy importante, lo que sí es conveniente señalar, de forma importante, es que aquello que ilumina el misterio del hombre y revela al mismo tiempo su grandeza es la creación a imagen de Dios, imagen manifiesta en el **hombre interior, el alma** a través de la cual el hombre puede ponerse en posesión de Dios. Es precisamente en el alma donde hacemos nuestros juicios temporales, más aún el alma nos posibilita en el Tiempo, podemos decir que el Tiempo es un movimiento del alma, pero esto quedará mucho más claro en nuestras subsiguientes reflexiones, por ahora era conveniente resaltar el papel que juega el tema del **alma** en el pensamiento agustiniano, en su totalidad y no sólo en algunas nociones.

### **b) Cosmovisión griega del Tiempo**

Pero continuemos con la profunda y extraordinaria reflexión que nos proporciona San Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*; ya hemos visto como para el hiponicense el Tiempo no existe de forma externa, sólo en nuestro interior, en el alma que posibilita medir los tiempos, el Tiempo se ha convertido en algo propio del alma. En el capítulo XXI del libro XI San Agustín vuelve a insistir en

(3) *San Agustín, Tratados, Pág. 25*

(4) *Cfr. San Agustín, De anima et eius origine, l. 4. 4.*

la noción de "duración", no para ser reiterativo de sus previas reflexiones, sino para estudiarlo como espacio que se mide. "*Neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia, et si quid hoc modo in tempore dicimus, nisi spatia temporum.*"<sup>(5)</sup> ("por que no decimos: sencillo, o doble, o triple, o igual y otras cosas semejantes relativas al tiempo, sino refiriéndonos a espacios de tiempo.") Según Gasparotto de aquí derivará el más fuerte fundamento clásico de la existencia del Tiempo real objetivo. Sin embargo, es conveniente recordar que San Agustín en realidad se inclina mucho más por el Tiempo como vivencia, es decir, el Tiempo que "*en el hombre adquiere genuina consistencia, espesor de realidad, puesto que el pasado, lejos de quedar anulado por el presente de manera que simplemente dejara de existir, es conservado y vivificado por éste, que lo actualiza como "plataforma de despegue" de la acción. Por otra parte, el futuro deja de percibirse sólo como lo que "todavía no existe" y se descubre ya como anunciado o pre-sentido en el momento actual al que pertenece íntimamente como proyecto.*"<sup>(6)</sup> El hiponienense reconocerá con gran agudeza que no es el alma la que está en el Tiempo sino que es el Tiempo el que esta en nuestra alma, es una distensión del alma. Pero a pesar de todo el progreso hecho hasta las actuales reflexiones, nuestro autor, vuelve en el capítulo XXII, del libro en análisis, a reconocer que esta ante un "*implicatissimum aenigma*"<sup>(7)</sup> ("*enredadísimo enigma*"), que lo sobrepasa y ante el cual sólo puede reconocer su finitud y limitada capacidad, que se torna incapacidad por lo que vuelve a solicitar al Dios en el que cree que guíe y oriente sus reflexiones más ondas y profundas sobre el Tiempo.

San Agustín orienta sus reflexiones ahora como una crítica al Tiempo concebido como movimiento, o como lo hemos llamado en el capítulo 3, "orden mensurable del movimiento". El capítulo XXIII, del libro XI, se inicia con las siguientes palabras del hiponienense: "*Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non annui.*"<sup>(8)</sup> ("*Oí de cierto hombre docto que el movimiento del sol, la luna y las estrellas es el tiempo; pero no asentí.*") Parece ser que el hombre docto al que se refiere nuestro autor, muy probablemente, es Platón, cuya opinión no aprueba tampoco el mismo Plotino, de donde se apoyo San Agustín para su reflexión. Platón en el *Timeo* defiende

(5) *Conf. XI, XXI, 27.*

(6) *Illscas, La Temporalidad como Irrenunciable dimensión de lo humano, Pág. 246*

(7) *Conf. XI, XXII, 28.*

(8) *Conf. XI, XXIII, 29.*



abiertamente la idea del Tiempo como movimiento de astros; que Dios había creado el sol, la luna y todos los demás astros para que marcaran y mantuvieran las medidas del Tiempo. Pero esta concepción no es exclusiva de Platón, también la sostendrán, como lo ahondamos en el capítulo tres cuando reflexionábamos sobre el Tiempo considerándolo como el orden mensurable del movimiento los pitagóricos, los estoicos, Epicuro y Aristóteles, quien nos da la más famosa definición del Tiempo como "medida del movimiento". Y también, según Estobeo<sup>(9)</sup>, Eratostenes decía que el Tiempo es el curso del sol y Hecico de Perinto que el Tiempo es el movimiento de los astros en relación de los unos con los otros. La gran revolución de Plotino en el tema de la temporalidad, es la identificación del Tiempo con el "alma del mundo", y ya no esta más ligado al movimiento de los astros<sup>(10)</sup>. Aunque esta interiorización plotiniana no supera la dimensión "cósmica", ya que el alma de la cual habla Plotino es el "alma del cosmos" y no la concebida por San Agustín, el alma como imagen de Dios, el hombre interior.

Pero detengámonos un poco en el pensamiento platónico; seguramente el hombre griego ante las constelaciones de estrellas en continuo cambio se sintió incitado a investigar la regularidad dentro de estos cambios, lo que lo llevó a descubrir los números y la medida del Tiempo desde el movimiento de los astros. Recordemos como Platón en su *Teetetes* nos narra que Tales de Mileto ocupado en la astronomía cayó en un pozo. Así podemos notar que la cuestión del Tiempo y la astronomía es muy añeja, *"más lo propio y peculiar del pensamiento griego es que no se ha quedado satisfecho con este arte práctico de calcular y de medir el tiempo ni con los resultados obtenidos, sino que ha planteado el problema <<teórico>> de la estructura real del universo más allá de su imagen aparential y de la función que juega el tiempo."*<sup>(11)</sup>

En el *Timeo*, Platón dice que el Tiempo es creado por el Demiurgo, que crea el universo con capacidad de moverse así mismo y junto al orden del movimiento de los astros en torno a la tierra; pero como el mundo visible es una réplica del mundo de las ideas, la réplica debe de poseer movimientos regulares de la más alta perfección, y eso es lo que en el cielo se contempla, a fin de que el

(9) Cfr. Estobeo, *Eclogae physicae* IX, 40.

(10) Cfr. Plotino, *Enneadas*, III, 7, 11.

(11) *El Tiempo y los filósofos*, Pág. 46

universo visible de los astros en rotación sea más semejante a su modelo Ideal, el Demiurgo creó el Tiempo, pero el Tiempo del mundo visible imita a su modelo del mundo ideal bajo la forma de movimiento que responde a un orden matemático racional, así el Tiempo puede ser calculado en una serie de números; el Tiempo esta debajo del movimiento circular del todo y ligado a su progresión sin fin, así el Tiempo no sólo es el movimiento del todo pero lo acompaña sin más, *"el tiempo es, pues, un aspecto de la estructura del mundo que ofrece la posibilidad de medir tiempos determinados y lo que se mueve en el tiempo."*(12)

Así podemos plantear la visión platónica referente al Tiempo como movimiento, que posteriormente es rechazada por San Agustín, ya que no por parar los movimientos de los astros, puede decirse que hemos detenido el Tiempo. Aunque se reconoce que *"sunt sidera et luminaria caeli in signis et in temporis et in diebus et in annis. Sunt vero; sed nec ego dixerim circuitum illius ligneolae rotae diem esse, nec tamen ideo tempus non esse ille dixerit"*,<sup>(13)</sup> (*"son las estrellas y luminarias del cielo signos para distinguir los tiempos, días y años; lo son sin duda; pero ni yo diría que una vuelta de aquella ruedecilla de madera es un día, ni tampoco, por lo mismo, podría decir que dicha vuelta no es tiempo"*.) En estos términos San Agustín ha hecho una clara diferenciación entre el Tiempo vulgar o astronómico y el Tiempo metafísico, o si queremos, entre el Tiempo puramente abstracto propio de las ciencias exactas y el Tiempo vivido percibido por el alma. El hiponicense hace notar que la carencia de movimiento de astros no impide que el Tiempo continúe en su marcha, esto parece claro; ahora la cuestión es descubrir la virtud y naturaleza del Tiempo con la que medimos incluso los movimientos. El enigma temporal se ha hecho sumamente complicado, porque ya no interesa la medida del Tiempo sino *"vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus et dicimus illum motum verbi gratia tempore duplo esse diuturniorem quam istum."*<sup>(14)</sup> (*"la virtud y naturaleza del tiempo con el que medimos el movimiento de los cuerpos y decimos que tal movimiento, v. gr., es dos veces más largo que éste."*) Las reflexiones del obispo de Hipona han llegado a un punto donde se quiere descubrir cual es la naturaleza

(12) *Op. cit.*, Pág. 47

(13) *Conf. XI, XXXIII, 29*

(14) *Conf. XI, XXXIII, 30*

y la fuerza del Tiempo que continua en su constante devenir aunque no hubiese movimientos astrales. Para poder ilustrar esto, San Agustín sólo hace referencia a un episodio bíblico, que yo transcribo a continuación:

*"Entonces habló Josué a Yahveh, el día que Yahveh entregó al amorreo en manos de los israelitas, a los ojos de Israel y dijo: <<Deténte, sol, en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ayyalón.>> Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos. ¿No está esto escrito en el libro de los Justos? El sol se paró en medio del cielo y no tuvo prisa en ponerse como un día entero. No hubo día semejante ni antes ni después, en que obedeciera Yahveh a la voz de un hombre. Es que Yahveh combatía. Josué volvió con todo Israel al campamento de Guilgal."*(15)

Es fácil concluir, que aunque Josué pudo detener el sol y la luna el Tiempo siguió fluyendo de manera inexorable; así pues es claro para el hiponiense que no es posible que el Tiempo sea el mero movimiento de astros. Se llegó a la conclusión de que el Tiempo tiene una continuidad, pero esta no es física, sino puramente interior: "*tempus quandam esse distentionem*,"(16) ("el tiempo es una cierta distensión") claro es que la distensión es del alma. De tal manera se nos ha presentado el Tiempo como algo propiamente humano, típico del hombre que es "de 'carne y hueso', que vive -carne, hueso, alma- los ritmos memoriosos-atentivo-previsivos del tiempo vivido."*(17)* El Tiempo aquí sólo tiene sentido, o cobra su sentido, a partir del individuo, del sujeto que vive el Tiempo.

### **c) Tiempo Absoluto, Relativo y Vivencial**

Considero conveniente introducir ahora una nueva reflexión temporal de tipo más reciente que las anteriores, pero que nos aportará nuevos elementos que reafirmarán los anteriores.

(15) *Ex.* 10, 12-15.

(16) *Ibid.*

(17) *Xirau, Tiempo vivido*, Pág. 72

Hawking ha dicho que Aristóteles y Newton tenían la convicción de que existía un "Tiempo Absoluto", es decir, que se podía medir el intervalo de Tiempo entre dos sucesos sin ambigüedad, y que dicho intervalo sería el mismo para todos los que lo midieran, siempre y cuando se sirvieran de un buen reloj. La teoría newtoniana se emancipó de un sistema de referencia absoluto; Newton creyó demostrar la existencia del Tiempo absoluto recurriendo a un movimiento que creía también absoluto: el movimiento giratorio. Newton nos propone el siguiente ejercicio, si colgamos un cubo de agua de una cuerda torcida cuando se destuerce, el agua adoptará gradualmente el movimiento del cubo; al hacerlo, el agua subirá por la pared del recipiente, adquiriendo una forma cóncava, mientras más acelerado sea el movimiento, más subirá el agua, así la altura alcanzada por el agua proporcionaría una medida absoluta de su movimiento y la de su recipiente y, en principio, una medida absoluta del Tiempo. Pensadores posteriores a Newton dieron con la falla de su razonamiento, ya que el cubo giraba en el universo material, y en relación con los objetos de este universo, Newton dio por sentado que el experimento funcionaría con el mismo resultado si el cubo rotara en un espacio vacío, pero no hay manera de demostrar esa suposición experimentalmente, y así, no hay prueba alguna de que el movimiento del cubo en relación con el universo sea realmente absoluto.<sup>(18)</sup>

Sin embargo, el mejor avance fue hecho con *"¡la teoría de la relatividad (que) acabó con la idea de un tiempo absoluto! Cada observador debe de tener su propia medida del tiempo, que es la que registraría un reloj que se mueve junto a él, y relojes idénticos moviéndose con observadores diferentes no tendrían por qué coincidir."*<sup>(19)</sup> Así la concepción del Tiempo se ha mudado en el plano científico, ya no se piensa que cada suceso puede ser etiquetado con un número llamado "Tiempo" de una forma única, y que todos los buenos relojes coincidirían en el intervalo de Tiempo transcurrido entre dos sucesos. Pero con el descubrimiento de la velocidad de la luz que siempre es la misma para todo observador, sin importar su movimiento, se llegó a la teoría de la relatividad, y se abandonó la idea de un Tiempo absoluto, único. Algo hay que notar, en la teoría de la relatividad se introdujo un elemento del cual en teorías anteriores se había prescindido: el espacio. El Tiempo no esta separado e independiente del espacio, sino que se combina el espacio con el Tiempo para formar un objeto llamado

(18) Cfr. *El Tiempo*, Pág. 148

(19) *Hawking: Historia del Tiempo*, Pág. 41

espacio-tiempo. En la relatividad no hay diferencia entre coordenadas espaciales y coordenadas temporales, a partir de las cuales se ve un *suceso*, que no es sino la ocurrencia de algo en un punto particular del espacio y en un instante específico del Tiempo. Así por ejemplo el suceso de un pulso de luz, emitido en un instante concreto en un punto particular del espacio, conforme va transcurriendo el Tiempo se va extendiendo como una esfera de luz, cuyo tamaño y posición son independientes de la velocidad de la fuente; la luz que podemos ver de las galaxias distantes salió de ellas hace millones de años, cuando vemos el universo lo vemos como fue y no como es. Por tanto, en la teoría de la relatividad no existe un Tiempo absoluto y único sino que cada individuo posee su propia medida que dependerá de dónde está y cómo se mueve. La estructura espacio-tiempo afecta al modo en que los cuerpos se mueven y las fuerzas que actúan; más aún, el mismo espacio-tiempo es afectado por todo aquello que sucede en el universo, por tanto, aún la misma idea de un universo inalterable se ha modificado por la idea de un universo dinámico. Esta ha sido la gran revolución de la relatividad de Einstein.

Lo que me interesa señalar de esta teoría es ver el nuevo modo que se ha introducido de apreciar el Tiempo, aunque ligado al espacio y por ello ahora hablamos de espacio-tiempo, lo peculiar es que *"el tiempo se convirtió en un concepto más personal, relativo al observador que lo medía"*.<sup>(20)</sup> Cuando Einstein enunció su teoría de la relatividad, en 1905, derrumbó y hecho por tierra todo lo que el sentido común y la ciencia habían dejado sentado acerca del Tiempo; el Tiempo no es absoluto sino que se trata de una cantidad relativa que puede tener un cierto valor para un observador y otro para un segundo observador. Lo importante es notar ahora que el Tiempo va a depender del observador, se ha tornado así el Tiempo en algo más personal. Precisamente como ya nos lo ha indicado san Agustín, no somos nosotros los que estamos en el Tiempo es el Tiempo el que está en nosotros, como una cierta distensión; no creo forzar ninguna conclusión al hacer esta afirmación. Lo que la relatividad nos ha recordado en este siglo es que el Tiempo está sometido al individuo, claro a partir de condiciones espaciales, se ha vuelto a un Tiempo personal o un Tiempo del cual podemos hablar en términos de individualidad, y que no es el mismo para todos, en realidad es relativo, o depende de cada individuo; no depende de movimientos, no por parar movimientos podríamos decir que hemos parado el Tiempo, más aún el movimiento no siempre es el mismo, para que el movimiento

ocurriera siempre igual se tendría que estar siempre en condiciones idénticas, lo cual no es posible, en especial con el descubrimiento de la velocidad de la luz. Cuando se inauguraron los viajes espaciales a altísimas velocidades, se produjo a su vez en los seres humanos una especie de **desaceleración del Tiempo**, un astronauta que puede dejar a su hijo recién nacido y viajar por el espacio a altísimas velocidades durante cinco años, su reloj correría más despacio que los relojes de la tierra, y al volver y encontrarse con su hijo este tendría 15 años, a primera vista estaríamos ante la receta de la "eterna juventud", ya que el astronauta sólo ha envejecido un lustro en relación de tres lustros terrestres. Pero aunque el astronauta viviera más tiempo en relación con todos aquellos que no han viajado como él a altísimas velocidades, no ocurriría de igual modo consigo mismo; por lo que toca a su ser biológico y consciente, envejecería a un ritmo normal y no viviría más allá del límite de un ser humano normal; en esto la relatividad se torna reiterativa en sus planteamientos, el Tiempo depende del observador, en el caso del astronauta no sólo se observa un Tiempo distinto, más aún se vive un Tiempo distinto. Así a partir de la relatividad el Tiempo se ha vuelto tan elástico como una banda de goma, elasticidad que es vivida por el individuo, que es quien percibe el Tiempo, mirándolo en sus tres direcciones; pasado, acontecimiento que cualquier observador desde cualquier punto situaría antes de su presente, futuro y **Tiempo indefinido**, donde el pasado, el presente y el futuro depende de quien lo define y de su propio movimiento.

La dependencia del Tiempo con respecto al observador ciertamente no es tan radical como la perspectiva que el hiponicense nos descubre "*la dimensión de la interioridad se hizo tema de su reflexión no el tiempo en sí mismo, sino la conciencia de tiempo, situando la dimensión existencial del tiempo en la tensión espiritual (distensio animi).*"<sup>(21)</sup> Pero ambas tendencias, la relatividad y la visión agustiniana, respecto al Tiempo centran este en el individuo; a pesar de que hablamos de discursos diametralmente opuestos, no sólo como discursos reflexivos, sino sobre todo como concepciones temporales, una física y la otra metafísica, ambas han concluido que sólo a partir del individuo tiene sentido hablar de esa escurridiza y relativa categoría que denominamos Tiempo.

Con la relatividad y con San Agustín podemos llegar a concluir que el

(21) *El Tiempo y las filosofías*, Pág. 50

Tiempo no es el mero movimiento de cuerpos, tal como lo encontramos en las *Confesiones*: "*cum itaque aliud sit motus corporis, aliud, quo metimur: quamdiu sit, quis non sentiat, quid horum potius tempus dicendum sit? Nam si et varie corpus aliquando movetur, aliquando stat, non solum motum eius, sed etiam statum tempore metimur.*"<sup>(22)</sup> ("asi pues, siendo una cosa el movimiento del cuerpo, otra aquello con lo que medimos el movimiento de su duración, ¿quién no ve cuál de los dos debe decirse tiempo con más propiedad? Porque si un cuerpo se mueve unas veces más o menos rápidamente y otras esta parado, no sólo medimos por el tiempo de su movimiento, sino también su estada.") sólo para concluir un poco más adelante, "*non ergo tempus corporis motus*"<sup>(23)</sup> ("no es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos".) Y aunque podemos suponer que en el pasaje del libro de Josue la fe juega un papel, en términos de planteamiento, la fe no impone ninguna solución, por ello con el hiponiese podemos afirmar que el "*Tiempo no es el movimiento de los cuerpos*". Lo curioso es que San Agustín no sabe lo que es el Tiempo, pero sabe lo que dice en el Tiempo y aún así no sabe siquiera lo que ignora <sup>(24)</sup>, por ello en el capítulo XXV, nuestro autor, eleva una súplica para que la razón sea iluminada: "*Tu illuminabis lucernam meam, Domine, Deus meus, illuminabis tenebras meas.*"<sup>(25)</sup> ("Tú iluminarás mi lucerna. Señor, Dios mío: tú iluminarás mis tinieblas".)

A pesar de que el hiponiese mide en el Tiempo, no sabe lo que es el Tiempo: "*metior, et quid metiar nescio, metior motum corporis tempore. Item ipsum tempus nonne metior.*"<sup>(26)</sup> ("yo mido -y no se lo que mido- que mido el movimiento del cuerpo por el tiempo; pero ¿no mido también el tiempo mismo?") No se ve con claridad lo que es el Tiempo, sin embargo se mide su duración, como cuando medimos los movimientos de los cuerpos, como los espacios o la cantidad de una sílaba, y podemos hablar de algo largo o breve, pero no llegamos a "*cerca mesura temporis*".<sup>(27)</sup> ("una medida fija del movimiento.") Ya que nuestras mediciones son cambiantes y poco precisas, el Tiempo tiene que estar en otro orden. Así el obispo de Hipona nos lleva a la conclusión de que el Tiempo es una extensión del alma, idea que ya había manejado Plotino, aunque de diferente forma, ya que el filósofo alejandrino habla del alma universal, el alma

(22) *Conf.* XI, XXIV, 31.

(23) *Ibidem.*

(24) *Cfr. Conf.* XI, XXV, 32.

(25) *Ibidem.*

(26) *Conf.* XI, XXVI, 33.

(27) *Ibidem.*

del mundo en la cual subsisten como en un receptáculo el pasado y el futuro; en cambio el obispo de Hipona se refiere al alma individual, el alma de cada persona; la luz de la experiencia interior que el alma tiene de sí misma en su relación con el pasado como memoria, el presente como visión y el futuro como expectación, es de donde nace el Tiempo. Pero hay una cuestión que continua de manera persistente: qué es lo que exactamente se mide; el futuro no, porque aún no es; el presente no, porque carece de espacio; y el pretérito no, porque ya no existe; qué es entonces lo que medimos en el Tiempo, o mejor aún cómo medimos el Tiempo; pero esto lo reflexionaremos mejor en el siguiente capítulo.

### *d) Nota heideggeriana*

Antes de iniciar el capítulo siguiente, y ya que he hablado de planteamientos físicos contemporáneos, al final de este capítulo considero conveniente exponer algunas notas de la ontología contemporánea respecto al Tiempo. Para ello retomaré algunos elementos reflexivos que nos propone Heidegger, a quien si bien ya he expuesto<sup>(28)</sup>, ahora nos puede aportar nuevos elementos filosóficos de análisis y profundización para nuestra interrogante.

*"El comienzo del El Ser y el Tiempo es una acusación: al lector -al hombre moderno presumiblemente cultivado- se le acusa de haber dejado caer en el olvido la pregunta por el sentido del ser."*<sup>(29)</sup> Así Heidegger es el filósofo de la nostalgia del ser, pero la preocupación ontológica revestirá en él ciertas notas peculiares. En primer lugar, porque, como se señala en *El Ser y el Tiempo*, *"toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental."*<sup>(30)</sup> Así queda criticada toda ontología que no ha esclarecido suficientemente su problema

<sup>(28)</sup>Cfr. El capítulo III de este estudio en su segundo subtema

<sup>(29)</sup>Peñaiver. *Del espíritu, el tiempo*, Pág. 95

<sup>(30)</sup>Heidegger. *El Ser y el Tiempo*, Párrafo 3



fundamental. Para Heidegger sólo el ser-ahí (Dasein) es el *"ente onticamente señalado porque en su ser le va este su ser."*(31) esto es, en el ser del ser-ahí le va el ser, la comprensión del ser es una determinación de ser del ser-ahí. El ser por el que se conduce el ser-ahí es la existencia, por la cual se comprende, con un aspecto esencialmente inherente: ser en el mundo. Sin embargo, *"no sólo es inherente al "ser ahí" una comprensión del ser, sino que ésta se desarrolla o se desintegra con la forma de ser del "ser ahí" mismo del caso, puede el "ser-ahí" disponer de ricas modalidades de interpretación."*(32) Ahora bien, para Heidegger el ser del ser-ahí sólo se muestra en la temporalidad, entendiendo esta como siendo en el Tiempo, esta se torna así la condición de posibilidad de la historicidad, en donde historicidad quiere decir *"estructura del ser"*, del *"gestarse"* del ser-ahí. *"El "ser ahí" "es" su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, "se gesta" en todo caso desde su "advenir"."*(33) El ser-ahí es su pasado, en cuanto su ser se ha gestado desde su advenir; pero este ser-ahí es inmediatamente histórico con la propensión a caer en la tradición, y hacer una interpretación tradicional de sí mismo, lo que le lleva a desenvolverse dentro de esta visión tradicional. Partiendo de esta comprensión, el ser-ahí se comprende, tal comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. El pasado del ser-ahí no le sigue sino que le precede. Igual que para San Agustín el pasado - la memoria- precede al futuro -la expectación-.

Ahora bien, el ser-ahí puede descubrir la tradición, conservarla y seguirla expresamente, pero el ser-ahí, a su vez podría cuestionar y hacer investigaciones historiográficas. El ser-ahí puede apropiarse de su pasado y ser poseedor de sus más peculiares posibilidades en un preguntar histórico. El ser-ahí cae en el mundo, donde es, y se interpreta desde él, pero simultáneamente cae dentro de la tradición; ésta le quita su dirección, el preguntar y elegir, lo que imposibilita a la ontología y su desarrollo, ya que la tradición imposibilita el acceso a las fuentes originales de la ontología, más aún se imposibilita todo regreso. La consecuencia de esto es que el ser-ahí ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él. *"Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su crítica afecta al hoy y a la forma dominante de tratar la historia de*

(31) Heidegger, *Op. cit.*, Párrafo 4

(32) *Ibid.*, Párrafo 5

(33) *Ibid.*, Párrafo 6

*la ontología, sea esta forma fundamentalmente doxográfica, de historia del espíritu o de historia de los problemas. La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita.*"(34)

Según Heidegger, la pregunta que interroga por el Ser no se ha hecho correctamente, la ontología griega que durante siglos imperó es la prueba de que el ser-ahí se comprende así mismo y comprende al ser en general, pero la ontología así interpretada cae en la tradición. Lo que debe hacerse es ablandar la tradición, disolviendo todo encubrimiento hecho por ella. No se busca la tradición del pasado en forma negativa, sino en forma positiva, para hacer ésto en la historia de la ontología hay que detenernos cuando el tema del ser va unido al tema del tiempo, más aún en donde los problemas de la temporalidad han sido abordados a fondo. Al único que menciona Heidegger en su obra *El Ser y el Tiempo* que se planteó el problema del ser unido al tema del tiempo fue Kant, pues sólo se supera la tradición ontológica cuando aunamos a ella las preocupaciones temporales. Sin embargo, Kant no profundizó suficientemente en la relación del Ser con respecto al Tiempo; porque omitió la pregunta que interroga por el ser en general, y por consiguiente hay en su planteamiento una falta de ontología y de reflexión del ser-ahí, no hay una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. Kant a pesar de todo el progreso de su planteamiento retomará la posición cartesiana de dar por supuesto al sujeto. Pero además, Kant en su planteamiento orienta su comprensión del Tiempo de manera vulgar y tradicional. Así con esta doble influencia: la comprensión vulgar del Tiempo y el "yo pienso" cartesiano, Kant sigue moviéndose en la ontología tradicional.

He querido mencionar estos aspectos de Heidegger porque considero importante que en estas reflexiones el autor no mencione a San Agustín, y esto se debe a que tal vez *"tampoco san Agustín se salió del esquema metafísico griego que él conocía en la forma del neoplatonismo."*(35) Heidegger dictó un curso en 1921 sobre San Agustín y el neoplatonismo, donde buscó mostrar la insuficiencia del aparato conceptual neoplatónico para expresar los contenidos de la temática

(34) *Ibidem.*

(35) *Vastimo. Introducción a Heidegger. Pág. 21*

religiosa tal como los vivió San Agustín, y aunque la experiencia religiosa se presenta más auténtica a la estructura de la existencia, esta fidelidad no se traduce, según la óptica de Heidegger en un verdadero análisis filosófico, por falta de conceptos metafísicos.

Esto es cierto y comprensible, pero como ya hemos visto en el hiponiense teología y filosofía se mezclan en la sabiduría cristiana, en donde los elementos que nos aportó el obispo de Hipona siguen siendo válidos por su novedad y trascendencia en la historia de la filosofía, y aunque no escapó nuestro autor a la tradición griega, sí marcó una superación sobre ella; al centrar la temporalidad en el sujeto, en el interior del individuo, y no en el exterior como se había conceptualizado en el pensamiento griego.

POSIBILIDAD DE MEDIR  
CAPÍTULO VII:  
EL TIEMPO

*" En tí, alma mía, mido los tiempos.  
No quieras perturbarme que así es;  
ni quisieras perturbarte a tí  
con las turbas de tus afecciones. "*  
(San Agustín. Confesiones. XT, 27, 36)

*" La Eternidad se refiere a lo que existe  
perpetuamente y el tiempo a lo que deviene. "*  
(Plotino. Ennéadas. III, 7-Preámbulo)

### *a) Devenir del Tiempo*

Con San Agustín hemos caminado en su reflexión acerca de la temporalidad, ese misterio profundo y preocupación angustiosa para la mente humana; misterio porque no lo comprendemos pese a todos los esfuerzos intelectuales que han tratado de aclararnos éste concepto; tal vez, porque como lo señala Marcel, los misterios no son verdades que están encima de nosotros, sino verdades que nos abarcan. (1) El Tiempo es una preocupación, porque el hombre, lo comprenda o no, esta bajo la limitación temporal, esto es una realidad inexorable, que el obispo de Hipona ha tratado de aclarar, ya que él mismo ve la gran paradoja que representa el Tiempo; pues pareciera que el Ser del Tiempo es precisamente No-Ser, cuando lo queremos atrapar se nos desvanece, tal es la realidad tan cruda que nos proyecta el reloj que camina sin nunca detener su marcha. Pero con San Agustín, hemos concluido que, lejos de pensar el Tiempo como algo externo, lo debemos pensar como algo interno, que es en el alma, y no en los cuerpos, a través de quien podemos percatarnos del Tiempo. Cuando en el capítulo III hablábamos de la segunda concepción de Tiempo como movimiento intuido o devenir intuido, ya nos referíamos al aspecto que el hiponense nos ha mostrado del Tiempo, en cuanto tal sólo cobra sentido en cuanto somos capaces de intuirlo; esto es, lo percibimos como experiencia sólo medible con nuestra alma. Así, el Tiempo se torna en una realidad vivida o vivible, pero nuestro autor no sólo se ha preocupado de como podemos aprehender el Tiempo, va más allá, también busca aclarar que tipo de realidad es el Tiempo como realidad creada. En efecto, ya hemos visto en el capítulo V cómo la realidad temporal viene a ser parte de la realidad de la creación, podemos hablar de Tiempo a partir del origen de todo lo creado. Pero este planteamiento ya lo hemos aclarado suficientemente con anterioridad, el problema que ahora estudiamos es acerca de qué tipo de realidad es el Tiempo, o para decirlo en términos de San Agustín: "¿qué medimos cuando medimos el Tiempo?".

(1) Cfr. Marcel, *G. Être et Avoir*.

En el capítulo XXVII, del libro XI de las *Confesiones*, nuestro autor pone el ejemplo de la voz; que al sonar es presente, al dejar de sonar es pretérita y que antes de sonar era futura; pero en el pasado no podía ser medida, porque había dejado de ser; ni puede ser medida en el futuro, porque aún no era; pareciera que la única manera de medirla es a partir del presente, porque entonces era, la dificultad es que estaba en constante movimiento, en continuo devenir; "*et metimur tamen tempora, nec ea, quae nondum sunt, nec ea, quae iam non sunt, nec ac, quae nulla mora extenduntur, nec ea, quae terminos non habent. Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praeteruentia tempora metimur, et metimur tamen tempora.*"<sup>(2)</sup> ("y, sin embargo medimos los tiempos, no aquellos que aún no son, ni aquellos que ya no son, ni aquellos que no se extienden con alguna duración, ni aquellos que no tienen términos. No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, ni los presentes, ni los que corren. Y, sin embargo, medimos los tiempos.") Después de esta afirmación San Agustín hace un análisis muy profundo del lenguaje en relación con el Tiempo, a partir de uno de los cuatro himnos auténticos de San Ambrosio, que reza: "*Deus creator omnium*"<sup>(3)</sup> ("¡Oh Dios, creador de todo!"), el hiponicense reconoce aquí sílabas breves y sílabas largas, cada una de las cuales tiene tiempos diferentes según su carácter, en donde las sílabas que se miden no son aquellas que ya no existen, sino que se miden las sílabas que han permanecido fijas en la memoria. El hiponicense concluye de manera terminante que sólo gracias a la **memoria** es como medimos el Tiempo. Ya que las cosas al pasar por el alma le provocan afecciones, que aún cuando hayan pasado, permanecen vía la memoria y es lo que se mide de presente, y a partir de este se mide el Tiempo.

### **b) La memoria: nuestra medición temporal**

En tanto seres creados, vivimos el Tiempo de nuestras almas creadas, el análisis del Tiempo nos ha remitido a la pregunta por la creación del mundo, como lo profundizamos en los capítulos IV y V ; lo que ahora nos presenta el hiponicense es la **memoria**, hondón mismo del alma. En el libro X de las *Confesiones*, San Agustín manifiesta su deseo de llegar a Dios por los caminos

(2) *Conf. XI, XXVII, 34.*

(3) *Conf. XI, XXVII, 35.*

del alma, en especial de la memoria, que es vista por nuestro autor como una facultad maravillosa; y por ello comentará respecto de lo que captamos por los sentidos: *"Istae quippe res non intromituntur ad eam, sed earum solae imagines mira celeritate capiuntur et miris tamquam cellis reponuntur et mirabiliter recordando proferuntur."*<sup>(4)</sup> ("Porque todas estas cosas no son introducidas en la memoria, sino captadas solas sus imágenes con maravillosa rapidez y depositas en unas maravillosas como celdas, de las cuales salen de modo maravilloso cuando se las recuerda.") Así para San Agustín la memoria es una facultad maravillosa que nos permite recordar lo que hemos conocido, más aún, el lenguaje construido por signos, de menor cantidad de lo que contiene, permite conocer, conversar y educar. De tal modo la teoría agustiniana del lenguaje esta ligada a la memoria que tiene un valor pedagógico, tal como el hiponicense lo dice: *"hablamos para enseñar o para recordar, puesto que, cuando preguntamos, el fin que nos proponemos es que aquél a quien interrogamos aprenda qué queremos nosotros oír:...nuestras palabras tienen la eficacia de recordarnos a nosotros mismos o despertar el recuerdo en los otros o de instruirlos."*<sup>(5)</sup>

La memoria juega así un papel pedagógico, es vía la memoria que recordamos, a su vez el recuerdo recordado, es un recuerdo del recuerdo que podemos considerar como reflexión, reflejo sobre sí, esencial para el alma y la memoria.

Para San Agustín en la memoria encontramos lo sensible, lo aprehendido, lo inteligible: *"nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illi praesto sunt cogitationi reminiscētis eas."*<sup>(6)</sup> ("ni son las mismas cosas las que entran, sino las imágenes de las cosas sentidas, las cuales quedan allí a disposición del pensamiento que las recuerda"); pero no sólo esto queda contenido en la memoria, también en ella quedan contenidas nuestras afecciones, *"affectiones quoque animi mei cadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae."*<sup>(7)</sup> ("igualmente se hallan las afecciones de mi alma en la memoria, no del modo como están en el alma cuando la padece, sino de otro

(4) *Conf. X, IX, 16.*

(5) *San Agustín. Del Maestro, VII, 19*

(6) *Conf. X, VIII, 13*

(7) *Conf. X, XIV, 21*

*muy distinto. como se tiene la virtud de la memoria respecto de sí.") Podemos decir, que las afecciones son aquello que nos afecta, aquello que padecemos, o aquello que viene a nosotros como algo padecido, que no siempre lleva al recordarlas los mismos sentimientos, "nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus, et tristitiam meam praeteritam recorder non tristis, et me aliquando timuisse recolo sine timore, et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor."<sup>(8)</sup> ("porque, no estando alegre, recuerdo haberme alegrado; y no estando triste, recuerdo mi tristeza pasada; y no temiendo nada, recuerdo haber temido alguna vez; y no codiciando nada, haber codiciado en otro tiempo.")*

Haciendo un recuento podemos ver el Tiempo en términos de vivencia, de tal manera que el Tiempo en el hombre adquiere una consistencia, el pasado no queda anulado en el presente, es conservado y vivificado por el hombre vía la memoria, de tal forma que "el hombre, pues, posee y es poseído por su propio pasado, y ello es así aunque no lo recuerde (porque el pretérito no se reduce a la suma de memorias o representaciones que sobre él tenemos, sino que las posibilita)."<sup>(9)</sup> Es necesario introducir aquí un elemento para continuar en nuestra reflexión: el olvido; para el obispo de Hipona existe la "memoria del olvido", el olvido forma parte de la memoria, como nuestro autor afirma, "ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblio, memoria, ex qua meminerim, oblio, quam meminerim...memoria retinetur oblivio."<sup>(10)</sup> ("cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta a sí misma; más cuando recuerdo el olvido, preséntanseme la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo...la memoria retiene el olvido.")

Con todas las reflexiones que nos han antecedido hasta aquí, podemos decir, que es en el alma, vía la memoria, que medimos el Tiempo, independientemente de sus afecciones; hemos llegado a un punto en donde podemos discurrir que el hombre es quien estructura el Tiempo como tarea y camino propio de realización, porque no es el alma, y por consiguiente el hombre, la que está en el Tiempo, sino que es el Tiempo el que encuentra su lugar en el

<sup>(8)</sup> *Ibidem*.

<sup>(9)</sup> Villacasas, *La temporalidad como irrenunciable dimensión de lo humano*, Pág. 247

<sup>(10)</sup> *Conf. X, XVI, 24.*



alma. El Tiempo no puede ser considerado como una "propiedad objetiva" de las cosas, ya vimos que no existe eso que es llamado Tiempo Absoluto, un Tiempo único e inmutable. Más aún, los acontecimientos que percibimos suponen en principio la perspectiva en que como sujetos nos situamos. Por ello Merleau-Ponty sostiene que el cambio supone un determinado puesto desde el que me coloco y desde el cual veo desfilar las cosas, no hay acontecimiento alguno sin alguien para quien advenga,<sup>(11)</sup> es decir, sólo podemos hablar de Tiempo desde una perspectiva de Tiempo a través de una subjetividad. Por tanto, el Tiempo necesita una subjetividad, que por su acto de presencia lo despliegue intencionalmente al extenderse hacia sus dimensiones de pasado y de advenir. El Tiempo emerge de nuestra relación con las cosas, desde la conciencia humana que se abre al mundo, "el propio dinamismo o actuación de la conciencia encarnada del hombre se revela en tanto fundamental movimiento de temporación".<sup>(12)</sup>

Pero retomemos nuestro punto de la memoria, para San Agustín vía la memoria el pasado está permanentemente en nosotros. Un ser carente de memoria también sería carente de conciencia, pero también se carecería de memoria si recordáramos conscientemente todo lo vivido y seguimos memoriosamente viviendo, por ello hemos señalado que "la memoria retiene el olvido". Anulados estos dos extremos, vemos que sin memoria carecería de sentido lo que ahora sucede, pero tampoco podríamos prever lo que el futuro depara. De tal manera que sin la memoria, sin lo que la duración dura y perdura, no habría presencia, que forma parte de nuestra estancia y nos la hace posible. Ahora bien, la atención es diferente a la memoria, pero la primera posibilita la segunda; la atención se ofrece siempre en el continuo estar de nuestra conciencia y de nuestro cuerpo, esta atención también ha sido llamada por San Agustín como "visión".

Lo que denominamos pasado -el pasado humano- es memoria, y memoria ahora, un ahora duradero en el cual se mezclan recuerdos, esperanzas y espectaciones, es este siempre ahora del ayer y del mañana, por imprevisible que sea el mañana. El futuro nos es ahora, cuando lo prevemos, lo proyectamos, aunque este futuro sólo sea proyección, no conocemos en realidad el futuro, sólo

(11) Cfr. Merleau-Ponty, *Etnomenología de la percepción*, Pág. 450

(12) *Illeceas. Op. cit.* Pág. 249

una vez que se ha tornado hoy. Lo que quiero señalar es que *"pasado, presente futuro (pasado-presente-futuro, memoria-atención-previsión) no son posibles en sí: lo son cuando se nos dan, se nos ofrecen en el estar que es la presencia constante de nuestra vida de nacimiento a muerte."*(13) Es decir, en el Tiempo estoy siempre en presencia. El hombre como ser encarnado vive los ritmos memorioso-atentivo-previsivo del Tiempo vivido. En el campo de la presencia se origina nuestra experiencia temporal, que tiene por centro el presente, que sólo es posible por un horizonte de pasado y un horizonte de porvenir que se encuentra aquí. No hay presencia humana sin un presente, un ahora desde el cual dominar la coexistencia; así, a su vez, el Tiempo se constituye desde el punto de vista de alguien que es Tiempo, que se descubre así mismo como temporal y temporante. Cada uno puede afirmar **"soy Tiempo"**, soy el pasado como soy a una futuro y presente, así "soy el que fui", de igual modo "soy a la vez el que seré". La existencia es un movimiento de "temporación". Cada momento guarda en su interior a todo el Tiempo pasado y futuro, como síntesis de dimensiones inagotables para la mirada humana; cada instante puede pensarse en función de otros instantes, de suerte que el presente al rebasarse hacia su pasado inmediato se presenta como un advenir sido y al extenderse hacia lo que advendrá, se anuncia como un pasado por venir. Por ello hemos señalado que el presente está hecho de pasado y advenir que se "contraen" en él. El pasado es horizonte del instante presente, y recordar es reabrirlo. La memoria en San Agustín es identificada con el alma, la memoria es un acercamiento a lo Eterno, porque el alma tiende a lo Eterno. Toda nuestra existencia tiende al pasado, el alma que espera, atiende y recuerda, verá que aquello que esperaba pasa por aquello que atiende a aquello que recuerda. La atención continua por donde pase al No-Ser lo que Es. El Tiempo futuro no es largo sino que es una larga expectación del futuro, y de igual manera el pretérito no es largo sino que es una larga memoria del pretérito. En la atención presente pasa lo que era futuro para hacerse pretérito, cuando más corta es la expectación más larga es la memoria, hasta consumirse toda la expectación terminando todo en la memoria, y *"esto es lo que acontece en la vida total del hombre"*.(14) Más aún, en toda la humanidad, de la que son parte la vida de cada uno de los hombres.

Ya hemos visto que el Tiempo se inicia con la creación, en el acto de la

(13) Xirau, *El tiempo vivido acerca de "estar"*, Pág.66  
(14) *Conf. XI, XXVIII, 37*

creación se inscribe el Tiempo, que es lineal, el hombre y el mundo tienen un principio y un fin, este Tiempo no existe antes de la creación. El Tiempo vivido, el Tiempo personal de cada hombre debe de concebirse como parte de este amplísimo proceso que va de la creación al Juicio Final, en el hombre, a la resurrección de los cuerpos. *"El hombre, en verdad es tiempo, brevísimo tiempo del gran tiempo, el de la historia humana universal, presidido por la Jerusalén celeste, cuyo sentido precisa con claridad Christopher Dawson al decir que en ella "el rey es la verdad, la ley es el Amor y la duración es la Eternidad".*"<sup>(15)</sup> Para el hiponienso, vivimos en la ciudad peregrina que nos posibilita alcanzar la ciudad celeste, nuestro Tiempo, el Tiempo como vivencia personal, que sumadas todas las vivencias se vuelve el Tiempo de la historia de todos los hombres, puede conducirnos a la Eternidad. Para San Agustín el Tiempo es una auténtica preocupación porque ha de expirar en la Eternidad, por eso nuestro autor afirma: *"Nunc vero "anni mei in gemitibus"(Ps. 30,11) et tu solacium meum, Domine, pater meus ueternus es; ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosas varietatibus dilaniantur cogitationes meae intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui."*<sup>(16)</sup> ("mas ahora "mis años se pasan en gemidos" (Salm. 30,11). Y tú, consuelo mío, eres eterno: en tanto que yo me he disipando en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos -las entrañas íntimas de mi alma-son despedazados por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en tí".)

### ***c) Vocación a la Eternidad***

San Agustín concluirá su reflexión sobre la temporalidad con el anhelo a la Eternidad, o mejor dicho, la vocación del Tiempo a fundirse en la Eternidad, en la presencia siempre presente de Dios. El paso del Tiempo a la Eternidad no es muy claro en las *Confesiones*. Para poder explicar este punto he de apoyarme en *La Ciudad de Dios*, donde los elementos reflexivos propuestos por el hiponienso serán muy orientadores en esta cuestión.

(15) *Xtrau. Op. cit.*, Pág. 13

(16) *Conf. XI, XXXIX, 39.*

La gran preocupación del obispo de Hipona, que se presenta en todas sus obras, es en torno al hombre, que esta enraizado y vive en el mundo, pero que tiende hacia lo Eterno. *"El hombre, como <<ser en el mundo>>, en el auténtico sentido agustiniano, es el morador del mundo, que lo habita por amor. El hombre tiene que estar en el mundo, pero puede no habitar en él. En otras palabras diríamos: tiene que ser en el mundo, pero no tiene necesariamente que amarlo, porque habitar es eso, vivir con el amor sobre una cosa."*(17) Aunque en el mundo el hombre puede tender a estar fuera de el mundo, así aunque en el Tiempo el hombre puede tender a estar fuera del Tiempo, en lo Eterno. San Agustín dice que hay dos ciudades, una la Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos buscan a su Fundador; la otra la Ciudad Terrena, habitada por los adoradores de sus propios dioses. Sólo quienes buscan habitar en la Ciudad de Dios encontrarán la felicidad, por que encontrarán el sumo Bien, simple e inmutable: Dios.

Todo ha sido creado por Dios, pero hubo seres que se alejaron de Él, y no participan ya de la iluminación divina, perdiendo la perfección y la vida sabia y feliz, en cambio *"para el justo, no en conjetura, sino en verdad, es cierto que gozará sin fin en la sociedad de los ángeles, carente de toda molestia, participando del Dios soberano."*(18) El sumo bien es el amor a Dios en cambio la esencia del mal es el alejamiento de Él, los hombres así están divididos entre los que aman a Dios y los que se prefieren a Dios, el carácter del amor señala decisivamente al hombre. Dios es conocedor tanto del bien como del mal y ha permitido esta oposición de contrarios para embellecer el orden de los siglos por esta antítesis, oposiciones y contrastes, porque *"el bien es contrario al mal, y la vida, contraria a la muerte; así el pecador es contrario al piadoso y observa que todas las obras del Altísimo van de dos en dos, una contraria a la otra."*(19) Aunque hay bien y mal, en principio todo fue creado bueno, sólo algo se torna malo por vicio propio y no por naturaleza. No hay naturaleza absolutamente mala, pues el mal es sólo la privación del bien, todo fue hecho por Dios no por necesidad sino sólo por su bondad por eso todo es bueno, todo hecho acorde a la Bondad de su Hacedor, en quien finalmente todo encuentra la felicidad. *"Nuestra naturaleza tiene a Dios por Autor, para sentir lo verdadero debemos tenerle a Él*

(17) *Obras de San Agustín, Tomo XVI-XVII. Pág. 49*

(18) *San Agustín. La Ciudad de Dios, XI, 12*

(19) *San Agustín. Op. cit, XI, 18*

*por Doctor, y a El mismo, para ser felices, por Dador de la suavidad íntima."*(20)  
Para lograr el amor a Dios tenemos que vencer el amor que ama lo que no debe amarse, de estos dos amores surgieron las dos ciudades, "dos las sociedades, fundadas una entre los buenos y otra entre los malos, sean ángeles u hombres."(21)

Solamente los que habitan en la Ciudad de Dios son felices, porque están adheridos a Dios, sólo en la adhesión a Dios se puede ser feliz, por ello la tendencia a la Eternidad, esa Eternidad donde siempre se gozará de Dios. Todo vicio es una no adhesión a Dios, esto perjudica a la naturaleza y es contrario a la misma. El vicio cuando daña es porque priva de algún bien o disminuye algún bien. El mal viene de una mala voluntad que no busca lo superior sino se queda con lo inferior, un amor desordenado. En cambio la buena voluntad busca al que es en grado sumo, para adherirse a Él. "Los que participan de este bien forman una sociedad santa con Aquel a quien se adhieren y entre sí y son una misma ciudad de Dios, un sacrificio vivo y un templo vivo de El."(22)

Así podemos concluir con el hiponienese que, nuestra temporalidad tiene que fundirse en la Eternidad, cuando yo criatura me adhiera plenamente con mi Creador, al alcanzar la ciudad de Dios, la ciudad celeste, donde unidos al Hacedor de todo encontraremos la felicidad perfecta.

#### ***d) Reflexión final: Tiempo y Eternidad***

La preocupación filosófica de San Agustín sobre el Tiempo en este punto se torna en una meditación teológica. Nuestro autor ha partido de la pregunta por el Tiempo desde la Eternidad, no había Tiempo antes de la creación del mundo, para llegar al punto donde señala que el Tiempo termina en la Eternidad. Es justificable decir que la concepción agustiniana del Tiempo como vivencia esta

(20) *Ibid.*, XI, 25

(21) *Ibid.*, XII, I.

(22) *Ibid.*, XII, 9.

ligada a una concepción teológica. El Tiempo fue creado por Dios, pero no puede pensarse que Dios que es Eterno, creó el Tiempo y con ello surgió la duración temporal de la Eternidad como una especie de prolongación de ella; el tipo de duración llamado Eternidad y el tipo de duración llamado Tiempo son diferentes. Aunque ambos son fundamentalmente "presentes", la Eternidad es una presencia simultánea; pero el Tiempo no, el presente del Tiempo es una tendencia a No-Ser, mientras que la presencia de la Eternidad siempre Es. San Agustín señalará en otra de sus obras, refiriéndose a la Eternidad, lo siguiente: *"¿Qué es esto de que los años no se extinguen, sino que permanecen? Y, por consiguiente, si los años, aquí abajo, permanecen, esos años que quedan, son un sólo año; y este solo año que permanece, es un sólo día...Los años de Dios no son una cosa; y otra cosa distinta, el mismo Dios. Pero los años de Dios son la eternidad de Dios, la eternidad de Dios es la sustancia misma de Dios, que no cuenta mutación alguna. Allí nada ha pasado como si no fuese más; nada es futuro como si no existiese aún."*(21) Dios no tiene principio ni fin, la Eternidad implica la negación de todo límite temporal; Dios no pasa, sino que permanece, la Eternidad no es una exposición, sino una concentración y una permanencia. Dios vive y es, la Eternidad es la plenitud substancial de Dios, no hay mejor manera de significar esto que con la fórmula bíblica: Dios es. Si queremos plantear esto en términos filosóficos, podemos decir: *"La eternidad es, pues, la permanencia y simultánea posesión que el Ser tiene de sí mismo y de todos sus momentos; el tiempo, por el contrario, es esta no simultánea posesión."*(22) El Tiempo es un constante fluir, mientras que la Eternidad es una sucesión temporal anulada, no como Tiempo, sino como dispersa sucesión; cada uno de los momentos del Tiempo es la negación de la simultánea posesión de todos. La Eternidad como presente permanente contiene el Tiempo que ha iniciado en ella y en ella terminará. Cada momento del Tiempo que escapa de la Eternidad será reabsorbido por ella. Podemos afirmar que el Tiempo es una circulación inmanente a la Eternidad, una imagen móvil de ella, como dijo Platón. De igual manera piensa Hegel, el verdadero presente es la Eternidad, la cual es inmanente al Tiempo, dicho en sus propias palabras: *"sólo el presente es, el antes y el después no son; el concreto presente es el resultado del pasado y esta gravido de futuro. El verdadero presente es, pues, la eternidad."*(23)

(21) Citado en Mouroux, Jean. *El misterio del Tiempo*, Pág. 19

(22) García, *Tiempo y eternidad*, Pág. 21

(23) Hegel *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Párrafo 259

La vocación del Tiempo es ser absorbido por la Eternidad, nuestro constante devenir señala hacia algo más elevado, hacia una permanencia que nos obliga a pensarse en términos de Heráclito: "el hombre cambiando reposa". Nuestro reposar es nuestra permanencia, permanencia en la tierra, pero desde ella puedo aspirar a lo que esta más allá del Tiempo. *"El tiempo de nuestra atención-memoria-previsión aspira, en efecto, con toda el alma, con todo el cuerpo de nuestro tiempo permanente, a algo que es más que permanencia: al Otro, a Dios, a la eternidad."*(26)

Nadie excepto Dios es Eterno, Él es la Eternidad, por eso nadie esta encima de Él, aunque pudiera haber algo encima del Tiempo, como lo expresa el obispo de Hipona: *"Extendantur etiam 'in ea quae ante sunt', et intellegant te ante omnia tempora tibi esse coeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora."*(27) *"Extiéndanse también hacia aquellas cosas que están delante y entiendan que tú, creador eterno de todos los tiempos, eres antes que todos los tiempos, y que no hay tiempo alguno que te sea coeterno ni criatura alguna, aunque haya alguna que esté sobre el tiempo."*

De acuerdo con la experiencia mística la Eternidad de Dios es una Eternidad en movimiento, por distinto que sea este movimiento a los que percibimos, donde la permanencia se hace presencia, presencia atenta, en un ahora de una permanencia que se encuentra con lo eterno, tal es la experiencia de San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, quienes nos enseñan que *"la presencia es alcanzable en grados diversos: puede formar parte de nuestra vida cotidiana siempre que nos demos cuenta de que el tiempo no es una abstracción, sino nuestro Tiempo, el de cada sujeto en su alma-cuerpo, en su memoria atenta y en su previsión atenta y memoriosa. Podemos vivir -a pesar del mal, dolor, angustia tan presentes en todos- conviviendo, co-viviendo, en una vida de permanente estar donde oímos que se dice: "cambiando, reposa"."*(28) Una vez alcanzada la ciudad celeste, el cielo, estaremos fuera del Tiempo; pero desde nuestro mundo, desde nuestro Tiempo, podemos vislumbrar lo que será la vida eterna, aunque *"ahora vemos en un espejo"*.(29)

(26) Xirau Op. citi, Pág. 89

(27) Conf. XI, XXX, 40.

(28) Xirau Op. citi, Pág. 97

(29) 1Cor. 13, 12a.

Al final del libro XI de las *Confesiones*, San Agustín se recoge en una oración profunda a Cristo, que le llevó de la dispersión al recogimiento, de la multiplicidad a la unidad, del Tiempo a la Eternidad. En el alma del hiponicense se da una vocación hacia el futuro esperado por el creyente en Dios, quien conoce sin cambios, y crea; quien lo comprende y no lo comprende que alabe a Dios por esta esperanza de la Eternidad.<sup>(30)</sup> El alabar parece ser un inicio y un anticipo inmediato, integral y nada despreciable de la futura y definitiva comprensión beatífica.

<sup>(30)</sup> Cf. *Conf.*, XI, XXXI, 41.



## Conclusión

Juntos hemos hecho un camino de reflexión en torno a la temporalidad, cuestión que marcadamente he señalado como un misterio, lo cual no ha evitado que reflexionáramos sobre este tema, ahora a manera de conclusión retomaré los más importantes elementos de mi estudio, que nos ha dado el hiponienense en torno a la interrogante por el Tiempo.

Se ha visto, en un primer momento, como nuestro autor representa un peculiar enlace histórico; conocedor del neoplatonismo, hereda la preocupación por el alma y la visión del mundo, que aunado, una vez convertido al cristianismo, a sus creencias religiosas le marcaran una preocupación por lo supraterráneo. La narración de su proceso de conversión tanto en el orden espiritual como en el orden intelectual, nos es relatado en sus *Confesiones*; así es, nuestro autor, en su obra, confiesa ante Dios su vida, esa vida que estaba en desorden y que sólo encuentra de nuevo la armonía en Aquél que lo ha guiado y lo ha llevado hasta Él aún sin saberlo. Sin embargo, en la obra de San Agustín encontramos un libro que es de particular interés para nosotros, el libro XI. Donde nuestro autor reflexiona en torno al Tiempo. Esa interrogante que en la filosofía de Occidente, y después en la ciencia, ha sido una preocupación constante, no definida del todo por la complejidad y amplitud que encierra. El hombre que sólo vive bajo el saber común no se cuestiona por el Tiempo, sólo aquél que ha descubierto la contemplación reflexiva y la proyecta en la interrogante de la temporalidad es capaz de dar un aporte auténtico sobre nuestra manera de ver e interpretar el Tiempo. Tal como lo hicieron los filósofos que comprendieron el Tiempo como un orden mensurable de movimiento; desde los pitagóricos, Aristóteles o Epicuro, hasta Alberto Magno, Tomás de Aquino y Hobbes. O aquellos que vieron el problema como un movimiento intuido, tal es el caso de Plotino, Hegel, Schelling o Husserl, por no considerar aún al propio San Agustín. Más aún, hay una tercera concepción del Tiempo, en cuanto estructura de posibilidad, ilustrada por Heidegger. Estas concepciones expuestas y los filósofos que las representan sólo vienen a remarcarnos la realidad de la pregunta por el Tiempo y su importancia. Ese Tiempo que está en constante fluir, y con el cual el hombre es enfrentado para entablar a lo largo de su vida una lucha,

desigual con este coloso, que sólo concluye con la muerte; pero el hombre no se resigna a esta derrota, quiere vivir más allá de su muerte, finalmente eso es lo que hay en su deseo de trascendencia, vencer al Tiempo más allá de su tiempo, manifestándolo en diferentes formas: el arte, la religión o los hijos.

San Agustín ha iniciado su pregunta por el Tiempo, no desde el Tiempo mismo sino, desde la Eternidad, es decir, desde Dios quien es el creador de todo; para el hiponicense esta cuestión no es clara del todo, por lo que pide la luz de Dios; el sentido de iluminación divina en la doctrina agustiniana es entendida como esa certeza que nos viene de la experiencia interior donde están las ideas y verdades eternas, iluminadas por Dios para nosotros. La certeza venida de la iluminación divina la quiere el hiponicense para comprender el misterio del Tiempo. Pero antes de hablar propiamente del Tiempo, hay una larga reflexión de nuestro autor acerca de todo lo creado, que necesariamente nos habla de Cristo, Verbo de Dios, Logos divino, origen de todo lo existente. La cuestión de la creación nos lleva a la cuestión del Tiempo antes de la creación, que planteamos con la pregunta: ¿qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?, sólo para aseverar que el Tiempo antes de la creación no existía, el Tiempo existe sólo a partir del Tiempo, es decir, el universo y el Tiempo comenzaron a existir de manera paralela.

Una vez aclarados los puntos anteriores iniciamos propiamente con nuestra pregunta: ¿qué es el Tiempo?, la complejidad de la pregunta se acentúa ante la perplejidad de no poder contestar; parece que el Tiempo es una experiencia que no permite su definición; pero que sí nos permite delimitar esa experiencia como la vivencia que cada uno tiene: nuestras vivencias son nuestro Tiempo. Vivencias que en el pasado son la memoria, en el presente la visión y en el futuro la expectación. Como lo ha dicho poéticamente Gíbrán: *"Y saber que el ayer es sólo la memoria del hoy y el mañana es el ensueño del hoy".*(1) Con San Agustín hemos llegado a descubrir nuestras **vivencias temporales**, el Tiempo es de carácter interior, las vivencias son las que posibilitan que el pasado y el futuro sean, porque el Tiempo es el que está en nosotros, en nuestra alma, y no como ordinariamente se cree, que es el alma la que esta en el Tiempo. El Tiempo, lo consideramos así, como algo personal, una vivencia intuida del devenir, que se

(1) Gíbrán. *El profeta*. Pág. 143

convierte en un reflexionar el Tiempo, como mi Tiempo, que se da en mi alma, como un distensión.

Por tanto, el Tiempo no es una mera medición de movimientos, de elementos externos a nosotros, es algo que esta en nosotros, en nuestra intimidad más propia: en el alma. En San Agustín el alma está por encima del cuerpo, pero no lo anula, al contrario le da su organicidad y uniformidad, dándole vida. Es en el alma donde hacemos nuestras mediciones temporales. El hombre interior es la clave del Tiempo, sólo en el cobra sentido y dirección eso que llamamos temporalidad. *"Pareciera tarea imposible querer comprender el tiempo desde sí mismo. Y la causa de ello no es difícil de advertir: el tiempo es un venir de lo aún no existente, que es el futuro, para ir a lo ya no existente, que es lo pasado. En ese transcurrir de lo que aún-no-es a lo que ya-no-es el tiempo pasa por un presente que constantemente deja de ser."*(2) esta paradoja es resuelta por San Agustín en el abismo del alma. El Tiempo no es algo externo a nosotros, esta en nuestra intimidad, en esos procesos anímicos que llamamos: memoria, visión y expectación. La temporalidad sólo adquiere una consistencia desde el hombre.

El Tiempo como orden mensurable de movimiento, o mera medición de movimientos astrales, al estilo del hombre griego, es el Tiempo vulgar, como lo llama nuestro autor, y no nos interesa, el Tiempo vivido que con o sin movimientos sigue su paso, porque su continuidad no es física, sino que le viene del alma. En el mismo campo de las ciencias exactas, tras el fracaso en la creencia del Tiempo absoluto, como lo pensó Newton, la temporalidad se ha tornado en algo más relativo, sometido al sujeto, quien finalmente es el que temporaliza.

En lo más hondo del alma humana esta la memoria, con la que medimos el Tiempo, porque en ella todo queda registrado, de tal manera que posibilita nuestro presente y futuro; porque nuestro pasado se torna en un ahora vía la memoria donde se mezclan recuerdos y esperanzas.

La pregunta por el Tiempo ha iniciado en la Eternidad para concluir en la Eternidad. Frecuentemente se ha visto que la preocupación del hiponiense es más de orden teológico que filosófico, la reflexión final es la vocación del Tiempo a

(2) García. *Tiempo y eternidad*. Pág. 13

concluir en la Eternidad, el presente siempre presente que no se muda. Distinto a nuestro Tiempo, este Tiempo que tiende a no-ser, que está en continuo fluir y devenir, cuyo avance no podemos detener; tal vez esta es la realidad más propia del Tiempo, que con o sin nuestra comprensión está en constante cambio.

Aún nos falta mucho por conocer y reflexionar antes de tener una respuesta acabada e indubitable sobre ese concepto denominado Tiempo; *"parece especialmente difícil <<unificar>> aspectos de la noción de tiempo tan diversos como la experiencia (psicológica) de la sucesión temporal y los conceptos físicos."*(3) no es fácil agrupar sistemáticamente las concepciones e investigaciones sobre el Tiempo y alcanzar una concepción unificada válida para todos. Lo cierto es que en San Agustín hemos descubierto un panorama de la temporalidad como vivencia de tal manera que *"el hoy abraza al pasado con remembranza y al futuro con ansia"*(4); abrazar el futuro con el ansia de la Eternidad, donde nuestro Tiempo no quedará anulado sino plenificado, porque finalmente la vocación de todo lo creado es unirse con su Creador. Tal como nos lo ha descubierto el obispo de Hipona, y como lo ha dejado expresado: *"Mas ahora "mis años se pasan en gemidos" (Salm. 30, 11) Y tú, consuelo mío, eres eterno; en tanto que yo me disipo en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos --las entrañas íntimas de mi alma- son despedazados por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en tí,"*(5) sólo así el Tiempo, mi Tiempo, mi vivencia, se habrá elevado a lo Eterno.

(3) Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo IV, Pág. 3251

(4) Gilbrán, *Op. cit.*, Pág. 144

(5) *Conf.* XI, XXX, 39.

### ***Bibliografía básica***

***Heidegger, Martín. El Ser y el Tiempo. México: F. C. E., 1988.***

***San Agustín. Obras completas. Tomo I. Madrid: B.A.C., 1942.***

***San Agustín. Obras completas. Tomo II. Madrid: B.A.C., 1946.***

***San Agustín. Obras completas. Tomo XVI-XVII. Madrid: B. A. C., 1958***

***San Agustín. Confesiones. México: Porrúa, 1986.***

***San Agustín. Tratados. México: S.E.P., 1988.***

***Plotino. Ennéadas. México: U.N.A.M., 1925.***

***Varios. Profetas. Madrid: Cristiandad, 1980.***

***Montejan. Textos filosóficos I. México: Editorial Mexicano, 1995.***

### ***Bibliografía complementaria***

***Abbagnano, N. Diccionario de filosofía. México: F. C. E., 1990***

***Chatelet, Francois. Historia de la filosofía I. Madrid: España-Calpe, 1982.***

***Copleston, Frederick. Historia de la filosofía II. Barcelona: Ariel, 1982.***

- Dheilly, Joseph. Los profetas. España: Casal I Vall, 1961.**
- Ferrater Mora, José. Diccionario de filosofía. Tomo IV. España: Alianza, 1989.**
- Fischella, Rino. La revelación: evento y credibilidad. Salamanca: Sígueme, 1988.**
- García Astrada, Arturo. Tiempo y eternidad. España: Gredos, 1971.**
- Gasparotto L., Pedro M. San Agustín. Las Confesiones. México: Universidad Pontificia de México, 1994.**
- García Morente, M. Lecciones preliminares de filosofía. México: Editores Mexicanos Unidos, 1992,**
- Gibrán, Khalil. El profeta. México: Editores Mexicanos Unidos, 1992.**
- Gilson, Etienne. La filosofía en la Edad Media. España: Gredos, 1989.**
- Goudsmit, Samuel A. y otros. El tiempo. México: Offset multicolor, 1979.**
- Hawking, Stephen W. Historia del tiempo. México: Crítica, 1994.**
- Historia de la filosofía. Volumen 3. México: Siglo XXI, 1978.**
- Historia de la filosofía. Volumen 4. España: Siglo XXI, 1980.**
- Jolivet, Régis. San Agustín y el neoplatonismo cristiano. Buenos Aires: C. E. P. A.**
- Montloubou, Louis. Profetismo y profetas: profeta ¿quién eres tú?. Madrid: Fax, 1971**

- Mouroux, Jean.** El misterio del tiempo. Barcelona: Estela, 1965.
- Peñalver, Patricio.** Del espíritu al tiempo. España: Antropos, 1989.
- Sicre, José Luis.** Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Van der Leeuw, G.** Fenomenología de la religión. México: F.C.E., 1964.
- Varios.** El tiempo y las filosofías. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Varios.** Las culturas y el tiempo. Salamanca: Sígueme, 1979
- Vattimo, Gianni.** Introducción a Heidegger. México: F. C. E., 1988.
- Xirau, Ramón.** El tiempo vivido. Acerca de "estar". México: Siglo XXI, 1985.
- (Artículo)**  
**Illescas Nújera, Ma. Dolores.** "La temporalidad como irrenunciable dimensión de lo humano" en Revista de Filosofía, Año XXIX, Número 86, Mayo-Agosto de 1996, Universidad Iberoamericana.