

El tiempo interior en las *confesiones* de San Agustín

Susana Trejos-Marín*

A. BREVE REFERENCIA A SU PENSAMIENTO EN GENERAL

1. *Unidad de su pensamiento.* El pensamiento de San Agustín constituye una trama en la que todos los temas se entrelazan entre sí, de modo que aislar, por ejemplo, el tema del tiempo, es algo que no se puede hacer totalmente. Cada tema refiere a los demás. Es por esto que en esta introducción haremos una breve referencia a algunos temas centrales de su pensamiento en general, para poner en ese contexto el tema del tiempo. Su pensamiento no forma un sistema, sino que fluye todo entero en sus diferentes escritos, y se desarrolla en torno a un mismo centro, que no es de carácter filosófico sino existencial y místico. Esta unidad de su pensamiento está acompañada de un carácter inacabado en las tesis centrales que lo constituyen¹, debido tal vez tanto a limitaciones de su formación intelectual, cuanto a que su filosofía es solo base y preparación de su teología. Esta dificultad de hallar un análisis exhaustivo, se encuentra en su concepción del tiempo, de la creación y de la historia, los cuales terminan siendo tratados en un plano místico. Su encuentro con la filosofía fue muy personal, se produjo conforme a sus hondas preocupaciones: el problema del mal, de la verdad y de la felicidad².

* Doctora en Filosofía por la Universidad de la Sorbona. Especialista en el tema del tiempo. Profesora en la Universidad de Costa Rica.

1. Cf. Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1969) p. 322.

2. De joven, la lectura del *Hortensius* de Cicerón le despertó el interés por la filosofía y por la búsqueda de la verdad, como lo único que puede dar valor a la existencia, y la inquietud por encontrar la verdadera felicidad. Durante aproximadamente diez buscó esta sabiduría dentro del maniqueísmo, religión que le prometía hacer razonable la fe y resolver el problema del mal. Cuando comenzó a desilusionarse del maniqueísmo cayó en un periodo de escepticismo. Leyó entonces algunas obras de filósofos neoplatónicos, de Plotino y Porfirio, principalmente, quienes lo introdujeron en el pensar filosófico y a quienes atribuirá más tarde la obra de su liberación, principalmente del materialismo (Confesiones VII, 9,14). Pero la liberación encontrada gracias al neoplatonismo le resultaba todavía incompleta, y la sintió colmada solo cuando se convirtió al cristianismo.

2. *La fe y la razón.* Para él, la filosofía y la religión están íntimamente relacionadas, porque ambas buscan la felicidad. La primera solo señala el fin; la segunda enseña el fin y el medio de obtenerlo³. El ansia ardiente de la verdad es el rasgo fundamental de su vida espiritual. El camino para alcanzarla es la vida interior⁴, desde la cual intenta resolver el problema epistemológico de la verdad y de la certeza⁵. Desde un punto de vista teórico, el problema de la verdad tiene un doble haz: saber si existe la verdad, y si está a nuestro alcance conocerla con certeza. Para que algo sea verdadero, debe presentarse al espíritu con caracteres que no puedan pertenecer a lo falso (C.Acad.,III,IX,2I). Afirmar que nada con tales características se ofrece a la inteligencia humana es una contradicción, porque se da por cierta tal definición de lo verdadero, y por cierto que nada semejante se aparece a la inteligencia: negar la verdad es afirmar la verdad de esa negación. La actitud con respecto a la verdad comporta otra semejante con respecto al bien, ya que la sabiduría consiste en saber cuál es para nosotros el soberano bien; y, puesto que el simple actuar es afirmar algo y juzgarlo, el escepticismo es una imposibilidad absoluta⁶.

3. Cf. De vera religione 5,8. De ahí que para San Agustín la ciencia, por sí misma, no es sabiduría, sino enseñanza preliminar para alcanzarla (Cf. De Trinitate XII, III y IV); la distinción que hace entre ambos conceptos es importante para entender su pensamiento. La ciencia se ocupa del conocimiento racional del mundo sensible, temporal y mudable. La sabiduría, además de indicar el fin y el medio de obtenerlo, nos hace vivir la verdad, se nutre de la práctica y se desarrolla en y por la acción moral.

4. "Y por esto, advertido de que volviesen mí mismo, entré en lo íntimo de mi corazón, y Vos fuisteis mi guía, y pude hacer porque Vos me ayudasteis. Entré, y vi con el ojo tal cual, de mi alma, por encima de mi entendimiento, una luz inmutable" (Confesiones, VII, 10,16).

5. Del escepticismo le había atraído la tesis de que se debe dudar de todas las cosas, y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre (Confesiones V, 10,19); cuando, más tarde, refuta los argumentos escépticos, justificará la confianza que tiene la razón humana en su poder de alcanzar y poseer la verdad, y en este hecho hará descansar la filosofía.

El conocimiento de la verdad que tenemos en nuestro interior nos lleva a la demostración de la existencia de Dios, quien es la verdad que ilumina el entendimiento⁷. El itinerario epistemológico que sigue San Agustín siempre es: "de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior"⁸. En este itinerario, tanto la razón como la fe son medios para alcanzar la sabiduría. Para conseguir la visión de la verdad, la inteligencia debe ser iluminada, lo que solo se consigue por medio de la fe⁹. En este sentido, la fe precede al entendimiento, y ambos deben desembocar en Dios; por lo que sus principales objetos de investigación son Dios y el alma¹⁰. La prioridad de la fe, que es a la vez pedirle sin cesar una razón que la ilumine, es característica de sus meditaciones sobre la historia y el tiempo, las

6. En la base de la filosofía agustiniana encontramos la superación del escepticismo. Mediante los sentidos no podemos llegar a la certeza de la verdad; la hallamos en la inteligencia y en la mente interior, que nos muestran afirmaciones verdaderas como las proposiciones disyuntivas y las verdades matemáticas, cuya inmutabilidad trasciende el espacio y el tiempo. La verdad que se impone del modo más invencible es la certeza de nuestra propia existencia, que resulta de la evidencia de nuestro pensamiento, y de la certeza de la existencia de reglas inmutables que lo dominan, y que fundamentan nuestros juicios; aun suponiendo que estamos locos o dormidos, y que lo que pensamos es falso, si estamos equivocados, existimos: "... si me engaño, es señal de que vivo" (De Trinitate. XV, XII, 21). El escepticismo es refutado por la afirmación de la propia existencia, como la primera y más cierta verdad. Esta doctrina de la autocertidumbre de la conciencia que se aprehende en la subjetividad, manifiesta su interiorismo, y hace de Agustín, como se lo ha llamado, el primer hombre moderno. Tal evidencia no será para él, como sí lo será para Descartes, punto de partida de un sistema filosófico.

7. Cf. *De Magistro* 11,38. Además, la verdad no pertenece solo a mi mente, sino a la de todos los hombres. El hombre ve lo verdadero en la Verdad misma que está por encima de él, y que es necesaria, inmutable y eterna (De libero arbitrio II, 2,4).

8. "... *ex exteriori ad interiorem, ex interiori ad superiorem*" (*Ennarratio in Psalmum*, 145,5). Igualmente, el camino que San Agustín escoge para llegar a Dios es: retornar del mundo externo hacia la interioridad, y ahí encontrar la verdad, cuya causa es Dios.

9. Su programa para alcanzar la sabiduría es la autoridad de Cristo y la razón, "pues ahora que tengo tan irrefrenable ansia de captar la verdad, estoy dispuesto no solo a crearla, sino también a entenderla" (*Contra Académicos*; III, XX, 43). Para confirmar que la fe precede al entendimiento cita a Isaías (7,9), según la traducción que él conocía, la *Vetus Latina*: "A menos que lo creas, no lo comprenderás" (*De Magistro*, 11, 37).

10. *Deum et animam scire cupio* (*Soliloquia* Y,2,7. Cf. *De Ordine* 11,18,47). Sin negar la existencia del mundo sensible, considera que lo real por excelencia es Dios y que el auténtico centro del hombre es el alma. Por lo que le interesa más el tiempo que el espacio. Su filosofía, de inspiración platónica, como él mismo lo advierte (*Contra Académicos*, III, 20, 43), busca lo inteligible, inalterable y eterno, y en cuanto cristiano, su imagen del mundo girará en torno al hecho de la Encarnación de Cristo, y del sentido salvífico de la creación, del tiempo y de la historia.

cuales son no solo una filosofía sino además una teología de la historia y del tiempo.

3. *La iluminación*. Para él, las ideas no provienen del mundo sensible, por abstracción, ni acepta la teoría de las ideas innatas, ni la de la reminiscencia. El conocimiento de la verdad se hace gracias a la iluminación divina:

Debemos creer más bien que la naturaleza de la mente intelectual ha sido hecha de tal manera que, para estar naturalmente sujeta a las realidades inteligibles, de acuerdo con el ordenamiento de su Creador, ve esas verdades (por ejemplo, las de la geometría), dentro de cierta luz incorpórea de peculiar cualidad, así como los ojos del cuerpo ven las cosas en torno de él dentro de esta luz corpórea (*De Trin.* XII, 15,24).

Nuestra mente está iluminada por esta luz inteligible, y gracias a ella ve la verdad¹¹. Dios es la fuente de dicha luz, Cristo es el maestro interior¹². Dios no es esta luz, sino su causa. El mundo y el tiempo, el hombre y la historia son cognoscibles porque todo lo creado ha sido hecho según las ideas ejemplares eternas que existen en el Verbo¹³. De estas ideas, el hombre posee semejanzas, a modo de axiomas, que le permiten conocer, y gracias a las cuales podemos hacer juicios necesarios e inmutables. Las ideas ejemplares son contempladas en la memoria, de modo que todo lo que conocemos, lo conocemos por ilustración divina. De igual manera, lo que podemos decir acerca del tiempo, lo sabemos gracias a que se nos abren las interioridades" de la palabra del Maestro Interior (XI,2,4)¹⁴. Y cada vez que Agustín palpa angustiado la dificultad "de desdoblarse con respecto al tiempo, de hacerlo objetivo, cada vez que se pregunta: ¿será que el hombre no puede captar verdad alguna

11. "Quien conoce la Verdad, ese conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la Eternidad. Conócela la Caridad. ¡Oh eterna Verdad, y verdadera Caridad, y cara Eternidad!" (*Confesiones* VII,10,16).

12. Cristo es la luz "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (*Juan* 1,9). "Esta verdad que es consultada y enseñada, es Cristo, que ... habita en el hombre" (*De Magistro* 11,38).

13. A diferencia del Timeo, de Platón (37c-3e), el cosmos no ha sido modelado por un Demiurgo que imita el Modelo eterno, sino que ha sido creado de conformidad con las ideas ejemplares que existen en el Logos divino.

14. Por ser este artículo sobre todo un estudio del libro XI de las Confesiones, en las notas a las citas de esta obra que se indican en el texto mismo, se señalará solamente el número de libro, de capítulo y el apartado correspondiente.

con respecto al tiempo?, responde que sí es posible, porque el hombre ha sido creado por la Verdad y no por sí mismo (XI, 27,34). Por tanto, el enigma del tiempo solo puede tener una posibilidad de aclaración en la "morada interior del pensamiento" (XI,3,5), no en el exterior, en el plano físico, sino en el plano psíquico¹⁵. Aquella interioridad en la que se evidencia la verdad no está en lugar alguno, no está ligada al espacio como sí lo está al tiempo. Es en el ahora, en el instante de la intuición íntima, que se ve la verdad. La verdad y el tiempo están dentro, y ahí donde se tocan la verdad y el alma, se tocan el tiempo y la eternidad. Cristo enseña las cosas, incluso las futuras, mediante las que ya son presentes, y esto solo lo comprendemos gracias a la luz de la iluminación que alumbra los ojos ocultos de la interioridad¹⁶.

4. *El problema del mal.*¹⁷ En el plano histórico, el descubrimiento del carácter ético del tiempo y la afirmación de la libertad, abren dos caminos en la historia: el bien y el mal. La historia es castigo y redención del pecado, el cual la condiciona, pero no forma su esencia¹⁸. En el plano metafísico, para comprender su pensamiento, hay que analizar el

15. Los diferentes pensadores griegos que estudiaron extensa-mente el problema del tiempo, lo ligaron siempre a la naturaleza y al movimiento, particularmente al movimiento de los astros. Ejemplo relevante es Aristóteles, quien estudia el tiempo explícitamente en el plano físico (física, 218 a ss.), y apenas sí vislumbra la importancia del sujeto en este tema (ib. 223a).

16. Cf. *Confesiones* XI, 19,25. La certeza del conocimiento de la verdad nos confirma la presencia de Dios en nuestro interior, ya que la verdad es eterna e inmutable y solo Dios tiene estas cualidades. Él está dentro de nosotros, pero también sobre nosotros. Por su esencia es incomprendible e inefable. Nuestro conocimiento de Dios es más un no saber, y en esto San Agustín se hace eco de la teología negativa de Dionisio el Areopagita. Él es aquello "*mayor que lo cual no hay nada*" (De libero arbitrio 11,6,4), argumento base de la demostración de la existencia de Dios que más adelante elaborará San Anselmo. Pero él mismo se reveló al decir: "*yo soy el que soy*" (Éxodo 3,14). Es el Ser mismo, por tanto, es eterno e inmutable (De libero arbitrio, loc. cit.). En comparación con El, las cosas creadas son más no-ser que ser, pues lo mutable es y no es a la vez. Todo lo que existe en el tiempo no tiene ser estable, es perentorio. En el tiempo, el mal se hace posible. Lo que le da consistencia a las cosas temporales es la voluntad divina de crear un mundo real y consistente.

17. Este es un problema que angustió mucho a San Agustín, especialmente en su juventud. Él abordó la cuestión desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales responde a una preocupación vital, humana, concreta. En su juventud, buscó la respuesta en el maniqueísmo (Confesiones VII, 7,17). Por entonces creía que el mal era una sustancia, la cual no procedía de Dios, siguiendo la ontología maniquea basada en el dualismo, según el cual dos principios eternos luchan perennemente entre sí: el bien o la luz, y el mal o las tinieblas, y esta lucha da origen al mundo.

sentido de la jerarquía de los seres, tan importante en la tradición neoplatónica, y que le dio a Agustín los esquemas de su pensamiento: si bien el modo, la forma y el orden son bienes generales que se hallan en todas las cosas, no todos poseen la misma calidad y el mismo grado de ser; por encima de todos debe colocarse el Ser en sumo grado, *qui veré est, qui summe est* (De nat. boni, III):

Los demás seres creados revelan una estructura que podríamos denominar esponjosa, hecha como la esponja de fibras y vacíos, de la misma manera que los seres están hechos de ser... (por lo que) el mal no es una substancia distinta de la realidad buena, sino (...) un vacío en la materia del ser. Todo mal exige el soporte de una substancia creada que es buena en sí misma¹⁹.

Esta perspectiva le ayuda a resolver el problema del mal, el cual viene a ser como un vacío en la materia del ser. Es privación de ser y por tanto no tiene una causa positiva propia²⁰. Con esto, la existencia del universo queda reducida a un principio único. El mal no es, por tanto, consubstancial al tiempo, porque el mal no es substancia y porque el tiempo. es creado por el Ser²¹. El ser y el bien se confunden. El mal no es

18. Esta historia no está constituida substancialmente de pecado. El mal en ella es como un advenedizo, que Dios recupera para su plan de alguna manera. La historia, que nace con el pecado, comprende tres aspectos principales: es primeramente una teodicea o justificación de Dios, particularmente en el problema de la permisión del mal. La historia es verdaderamente dramática, es inquietud incesante (*Confesiones* 1,1,1). En segundo lugar, la historia es una pedagogía; se ordena a la formación del hombre, es revelación progresiva. Y, en tercer lugar, es proceso estético, que incluye el mal y lo subordina a la belleza del universo (*Civitate Dei*, XI,18). Pero decir, como Plotino, que el mal cumple una función estética en el universo, no es para San Agustín una solución del problema del mal. Éste no tiene un fin en sí, porque es como un intruso en el universo, aunque Dios lo somete a su ley, ley que queda llena de misterio para el hombre.

19. Henri MARROU, *San Agustín y el agustinismo* (Madrid: Aguilar, 1959) p. 86.

20. Frente al dualismo, Agustín postula el ser como principio único de lo real. En Platón, si bien existe la alteridad perenne del mundo ideal y del mundo sensible, el mal, que radica en lo caótico y desordenado de la materia, no tiene en él la misma realidad y fuerza que tiene en el maniqueísmo. Más que una sustancia, es una fuerza destructora: "... *he aquí cómo debe mirarse la cosa: la enfermedad habrá de juzgarse como el mal del cuerpo, ese mal que lo disuelve, lo corrompe y lo lleva a no ser siquiera cuerpo; y todas las demás cosas de que hablábamos, influenciadas por el privativo mal, acaban por perderse en el no ser*" (República, 609d). Si bien Platón no dice que el mal no es sustancia⁸ ¿aparece en él como una especie de no ser, posición que prepara la de San Agustín.

propio del ser. Ya que el mal es un no ser, la cuestión es ahora buscar la razón de este no ser. Antes de decir de dónde procede el mal, "es preciso investigar cuál es su naturaleza. Y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales" (De nat. boni, IV). Las cosas que se corrompen son buenas, porque, si no, no habría en ellas nada que pudiera corromperse, y son corruptibles porque han sido hechas de la nada²². El mal no podría existir sin el bien, y, en este sentido solamente, el mal "procede" del bien²³. El mal es la privación del ser debido, y esto plantea, para el hombre, el problema del mal en un nivel moral²⁴.

Al plano metafísico se suma el teológico, en el que la existencia del mal le parece aún más difícil de entender y explicar, porque se debe a la perversión de la voluntad libre del hombre. Radica en el alma humana; su causa es el mal uso de la libertad, aunque el mal no pertenece a la esencia de la libertad. El pecado se da en el tiempo, y en él, y a partir de él, empezó la historia, aunque no constituye su sustancia. Además, la historia no es solo castigo sino también redención, gracia que fortalece la libertad.

B. CREACIÓN Y TIEMPO

En la doctrina agustiniana acerca del origen del mundo influyen principalmente: el relato bíblico de la creación, el diálogo Timeo, y la doctrina estoica de las razones seminales²⁵.

21. Para explicar este no-ser, Plotino le ayuda mucho a San Agustín: el mal es la privación de un ser mayor, la antítesis de lo Uno, que, si bien es distinto de la nada, es vacío puro. Enrienda I, 8, 3-5. Sin embargo, para Plotino, el mal es útil al orden con relación al todo; sirve a la hermosura y es condición de la belleza. Pronto ve San Agustín la insuficiencia de esta optimista solución plotiniana. (Cf. De ordine I, 1,2; De natura boni XX).

22. *De natura boni*, IX; *Confesiones*, VII,12,18.

23. *Enquirdion*, XIV.

24. Parece que el mal no es solo una limitación en el ser; al decir que es corrupción, le concede una capacidad de destrucción propia; no aparece tan solo como ausencia de ser, sino como carencia del bien que conviene a una determinada naturaleza y que debe poseer. Cf. Regis JOLIVET, San Agustín y el neoplatonismo cristiano (Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A., 1941) p. 151.

25. GRABMANN, Martin, *filosofía Medieval* (Barcelona: Labor, 1949) pp. 19 ss: 1. Relato bíblico de la creación. San Agustín parte de la noción de creación desde la nada, tal como aparece en el Génesis. Vincula Génesis 1,1 con Juan \, 1-3: Dios crea el mundo en el Principio, y "... el Principio del que habla el Génesis es el mismo Hijo de Dios" (*Sermo* 1,9). Siguiendo la corriente bíblica, distingue, por una parte, entre Creador y criatura, y concede, por otra, valor de bondad al mundo sensible (*Confesiones* XI,28,43). En este punto, tanto en el Génesis como en el Timeo, el mundo, el cosmos, es bueno

I. Creatio ex-nihilo

Es un hecho evidente que el mundo existe. Ante el problema de su origen caben varias posturas²⁶, de las cuales solo una es verdadera para San Agustín: la creación desde la nada, idea que no demuestra, sino que la asume como postulado. Dios creó el mundo, no de su propia sustancia, sino de la nada (*De Gen. c. maniq.* I, 2), por lo que es temporal²⁷. Al decirse que la creación es *ex-nihilo*, lo que expresa el ex es el orden de la sucesión, y la negación de una causa material, como lo expresa Santo Tomás:

ontológicamente). 2. El Timeo. En cuanto a la influencia que esta obra ejerce en San Agustín, señalaremos solamente las siguientes ideas, que, en otro plano, también se encuentran en el relato bíblico: primero, vincular lo inteligible con lo eterno y con las Ideas, que para él están en el Verbo, conforme a las cuales está organizado el mundo, siguiendo las leyes del número, como también lo señala la escritura (" Todo con medida y número y peso dispusiste" Isaías 40, 26; Cf. Sabiduría 11,21. Cf. Timeo 37c-37e). Segundo, concederle un comienzo al mundo, el cual se evidencia por su mutabilidad (Tim. 28b). Y tercero, considerar la voluntad buena del Demiurgo, como origen del cosmos (ib). 3. Las razones seminales. Su teoría de las razones seminales está influenciada por la doctrina estoica, que probablemente conoció a través de Plotino (En. II, 3,16-17), según la cual todas las cosas se originan y se desarrollan gracias a las semillas o gérmenes que proceden del Fuego-Logos primordial. Ampliaremos esta teoría más adelante.

26. Una primera afirmación que San Agustín refuta es la de que el mundo es eterno. Lo que existe sin haber sido hecho es inmutable, y el mundo "con su concertada mutabilidad y movilidad", y con su hermosa multiplicidad, "proclama y da voces que fue hecho" (*Civitate Dei* XI, 10,25). Tampoco el mundo podía hacerse a sí mismo, porque "no podía ser antes de hacerse para que fuera" (*Confesiones* XI,4,6). Una segunda afirmación que San Agustín también rechaza es la de que el mundo ha sido hecho, pero que no ha tenido principio, sino que es coeterno con el creador. Para él, un tiempo perpetuo es diferente de la eternidad. El tiempo solo puede ser perenne en cuanto podría transcurrir siempre. Pero esto no significa la inalterabilidad de la eternidad. Ningún tiempo es coeterno. El mundo ha existido siempre, en el sentido de que ha existido en todo tiempo, ya que el mundo comenzó con el tiempo (*Confesiones* XI,6,8). El tiempo ha sido siempre, porque en todo tiempo ha habido tiempo y puede llamarse siempre creado lo que no puede decirse coeterno. "En realidad, el concepto de criatura coeterna es imposible y contradictorio, puesto que supone la atribución de un modo de duración homogéneo a modos de ser heterogéneos" Gilson, op. cit., p.251. De todo esto se puede concluir: 1. La eternidad divina es previa, lógica y ontológicamente, a la existencia del tiempo, si bien no lo es temporalmente: "Ni es en el tiempo en lo que Vos sois anterior a los tiempos" (*Confesiones* XI,13,16). 2. Dios es el creador de todos los tiempos, de toda posibilidad de tiempo. 3. No hubo tiempo en que no hubiera tiempo.

27. *Confesiones* XII,33,48. Los griegos, siguiendo el principio *ex-nihilo nihil fit*, conciben la producción de algo solo a partir de una realidad preexistente. La creación, en cambio, es dar el ser a lo no preexistente. El creador no saca de sí lo que crea, sino de la nada, a diferencia de la emanación, según la cual un principio extrae de sí una sustancia similar.

Al decir que se hace algo de la nada, la preposición 'de' (ex) no designa una causa material/ sino solamente un orden; como decir que 'el mediodía se hace de la mañana'. Adviértase, no obstante/que esta preposición 'de' puede incluir la negación que significa la palabra 'nada', o, al contrario, estar incluida en ella. Si la preposición incluye la negación, el orden queda afirmado, expresándose entonces el orden de sucesión entre lo que es y el no-ser precedente; más, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y el sentido es este: 'Se hace de la nada', es decir, 'no se hace de algo'; como si se dice que uno habla de nada. En el primer sentido, la preposición 'de' expresa el orden, como se ha dicho; en el segundo hace relación a la causa material, negando tal causa²⁸.

La diferencia entre la idea de creación y la de emanación se hace evidente en el concepto de tiempo:

Tal contraposición ha de entenderse sobre todo en función de la introducción o no introducción del tiempo: si en el neoplatonismo el tiempo no es ni mucho menos negado, acaba por reducirse y concentrarse a la unidad originaria del modelo; en el cristianismo, en cambio, el tiempo es esencial, porque el proceso del mundo no es simple despliegue, sino esencial drama²⁹.

sino que es causa de todas las cosas. No hizo el mundo en ninguna parte, ni en ningún tiempo ni con ningún instrumento, porque todas estas cosas hubieran sido creación suya (XI,5,7). La jerarquía de los seres no se da desde la eternidad hasta el tiempo, sino que existe un corte radical entre Creador y creación, idea que les otorga independencia al uno con respecto al otro (XI,6,8). Él no ha puesto nada de sí en lo que creó, ni siquiera una nueva voluntad (XL12.28).

II. Tiempo y creación simultáneos

No cabe preguntarse ¿qué hacía Dios antes de hacer el cielo y la tierra? Aun suponiendo que hubo un tiempo vacío durante el cual Dios se abstuvo de crear otras cosas, no estuvo ocioso, ya que, si hubiera existido este tiempo, éste hubiera sido ya

creación suya. Pero no hay tiempo antes de la creación del mundo: "El principio de la creación del mundo y el principio de los tiempos es uno, y no es uno antes que el otro"³⁰. No puede haber tiempo sin la criatura que con su movimiento dé paso al tiempo, y por esto "sin duda el mundo no se hizo en el tiempo, sino con el tiempo (*Civ. Dei* XI,6).

Si no hay un tiempo que preceda a la creación del mundo, no cabe preguntarse qué hacía Dios entonces, puesto que para que haya entonces debe haber tiempo. Donde no hay tiempo no hay ni antes ni entonces. Tampoco cabe, pues, preguntarse, qué hacía Dios antes de crear el tiempo, porque no hay antes donde no hay tiempo; en la eternidad solo hay simultaneidad. Dios es "anterior" a todos los tiempos, no en un sentido temporal, sino de superioridad y de trascendencia, en la eternidad "siempre" permanente, que sobrepasa todo futuro y todo pasado con una inmutabilidad en la que nada pasa y nada deja de ser. Inevitablemente, para representárnosla, hemos de recurrir a nociones temporales, y por esto San Agustín la llama HOY; es un "presente" permanente que asume y trasciende todo pasado y todo futuro. No puede haber tiempo antes de la criatura (*De Gen c. maniq.* 1,2), porque el tiempo solo rige para lo creado. El tiempo no puede existir sin algo que sea temporal. Por tanto, a la pregunta qué hacía Dios "antes" de hacer el cielo y la tierra hay que responder que no hacía nada, porque antes de la creación, ni hay creación ni hay antes.

III. Relación tiempo-eternidad

Su análisis del tiempo es parte de su esfuerzo por distinguir entre tiempo y eternidad. Pero, aunque el tiempo es radicalmente otro que la eternidad, solo podemos pensar la eternidad desde el tiempo y con categorías temporales³¹. Distinguimos la eternidad por contraposición con el tiempo, que es lo que somos. Considera la eternidad como inmutabilidad absolutamente trascendente, y al tiempo, sin negarle realidad, como inestable mutabilidad.

En él la eternidad es personal, es la Persona de Dios. Entre ella y el tiempo el mediador es Cristo (XL2,4). La eternidad es la conciencia desde la cual se conoce y se hace lo que ocurre en el devenir

28. *Summa Theologiae* I, q.45, a. 1, ad 3.

29. José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971) p. 508.

30. *Civitate Dei* XI,6. Ct. *Sermo* 1,11.

31. *Confesiones* XI,12,14; XI,11,13; *Civitate Dei* XI,4,6.

temporal, al cual atiende amorosamente (XI, 1,1). La eternidad es conciencia de sí y de lo temporal.

Su conciencia de lo temporal no trastorna su inmutabilidad y es la que posibilita la temporalidad: porque la eternidad lo "mira", el tiempo es. El hombre toma conciencia de sí y de su contingencia solo si toma conciencia de la eternidad, la cual es un despertar afectivo, es el amor. Puede perfeccionarse, en la medida en que piensa y se vincula con la eternidad. Dicha perfección es el amor. Solo el amor acerca el tiempo a su plenitud. Gracias a esto puede dejar de ser "miserable" para llegar a ser "bienaventurado". Aquí la palabra adquiere una importancia central: es la palabra-acción del hombre, que es respuesta a la Palabra-Acción de Dios, quien se la otorga por bondad, la que hace posible este volcarse del tiempo hacia la eternidad. Si bien el lenguaje humano solo puede "balbucear" la perfección de la eternidad, la luz de la eternidad viene a iluminar las tinieblas del tiempo (XI,2,2). La eternidad es dueña del tiempo y de su devenir: "... a vuestra voluntad vuelan los momentos" (XI,2,3). La capacidad del hombre de enriquecer su ser, necesita tiempo y es tiempo, y esto es un don que San Agustín pide:

... concedednos algún espacio para nuestras meditaciones (...) Dadme lo que amo, porque yo amo; y este amor es don vuestro, no desamparéis vuestros dones, ni desprecies a vuestra hierba sedienta (ib).

El tiempo tiene un sentido que lo inunda y lo trasciende; todo lo que se da en él pasa de la eternidad a la eternidad. Es inestable, su existencia es fragmentaria. De él ni el presente es propiamente, porque se muda constantemente y es inaprehensible; se construye solo con el pasar de muchos movimientos; el pasado, el presente y el futuro no pueden coexistir; en el movimiento del tiempo no hay simultaneidad. "Más Vos sois siempre el mismo, y en vuestros años, que no fenecen (Sal 101,28), preparáis el granero para los años que transcurren" (XIII, 18,22). La eternidad es permanecer inmutablemente. El ser humano no puede captarla. Para comprenderla tendría que salirse del tiempo, lo cual significaría salirse de sí mismo. Por eso San Agustín remata este análisis señalando que la eternidad no es solamente tener de modo simultáneo el conocimiento de todo el

pasado y todo el futuro, tener presente la totalidad del tiempo, porque si esto fuera, conforme el tiempo se desarrollara, habría en la eternidad distensión: recuerdo de todo el pasado, atención del presente y expectación del futuro. Pero la eternidad es inconmutable; en ella no hay ni memoria ni expectativa. Su conocimiento y su acción no experimentan cambio alguno. Por esto su conocimiento escapa a la humana razón.

IV. El tiempo implica forma y orden

Sin variedad de movimientos no hay tiempos, ni pasado, ni presente, ni futuro. En el caos primigenio no hay tiempo, porque donde no hay forma no hay variedad; lo informe no puede mudarse de forma. Por lo que el tiempo es cambio de forma (XII,11,14). En la materia informe no hay tiempo, puesto que para que algo venga y pase debe haber orden; donde no hay forma, no hay orden; nada viene y nada pasa, y no hay, pues, "vicisitud de espacios temporales" (XII 9,9). La materia informe precede a la formada por origen, como el sonido precede al canto, pero no la precede temporalmente³².

C. ¿QUE ES EL TIEMPO?

I. El problema

"¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé" (XI,14,17). Este fenómeno prodigioso del tiempo, de cuya existencia no cabe dudar, que nos es tan familiar y cotidiano, y que envuelve todo nuestro ser, si tratamos de aprehenderlo y definirlo se nos escapa como agua entre las manos y se nos esfuma. Si queremos estudiarlo, lo primero que intentamos hacer es seccionarlo en aquellas tres dimensiones en las que

32. *Confesiones* XII/29>40. A pesar de que San Agustín niega la posibilidad de que exista algo coeterno, señala la existencia de dos categorías más, además de la eternidad y del tiempo. En primer lugar, habla del "*cielo del cielo*", según *Génesis* 1,1. Se trata del cielo creado al principio, que no es ni corporal ni temporal; es una criatura intelectual (*Civitate Dei* XII,16), no coeterna, porque tiene principio, es creada y mutable, pero carece de tiempo y participa de la eternidad porque permanece inmóvil en la contemplación de Dios (*Confesiones* XII,9,9). En segundo lugar, la "*tierra caótica y vacía*" que fue creada al principio. Es algo intermedio entre el ser y el no ser (*Confesiones* XII,15,22), no es cosa alguna determinada, pero no es enteramente nada. Dios no la creó informe, sino que la ordenó inmediatamente. O sea que es concreada, es decir, simultáneamente creada y, sin intervalo alguno, formada (*Confesiones* XIII,33,48). Estas ideas recuerdan las de Platón al inicio del *Timeo*, sobre el caos primigenio.

lo percibimos: pasado, presente y futuro. Al fijar nuestra atención en ellas, nos damos cuenta de que de ninguna podemos decir propiamente que es. Porque si decimos que el pasado es tiempo, el pasado *que ya no es*, que es no ser y haber sido, o si decimos que el futuro es tiempo, el futuro que aún no es, que es no ser todavía, estaríamos haciendo consistir el tiempo de no seres; o bien, si consideramos el tiempo como el ahora, como el presente, resulta que el ser ahora carece de extensión, pues es el punto de pasaje, el tránsito del futuro que se precipita en el pasado, dc4 todavía no ser en el ya no ser. El instante presente es la convergencia de dos no seres, en una no extensión, en una no prolongación. Y, por otra parte, si el tiempo no fluyera continuamente desde el futuro hacia el pasado, no sería tiempo, ya que el tiempo es tiempo porque transcurre.

1. *El instante*: El único tiempo que podría llamarse presente sería el instante, que no puede dividirse en partes de momentos porque no tiene dimensión alguna:

Si se concibe un punto de tiempo que no pueda dividirse en partes de momentos, por pequeñísimas que sean, este es el único tiempo que ha de llamarse presente; el cual, sin embargo, tan rápidamente vuela de futuro a pasado, que no se extiende ni con la mínima duración; porque si se extiende, es divisible en pasado y futuro; más el presente no tiene espacio alguno (XI,15,22). Esta concepción del instante coincide tanto con Platón como con Aristóteles, en cuanto el instante puro no es temporal³³. Al decir esto, Agustín no niega el tiempo, sino que lo ve en su fugacidad y su insuficiencia ontológica; desde esta perspectiva, el presente es el instante en cuanto es efímero, no se puede puntualizar, está en función del pasado y del futuro, que no son por definición.

2. *Planteamiento del problema en el plano subjetivo*. Al igual que Aristóteles, San Agustín afirma que, a nivel metafísico, el tiempo no tiene ser. A nivel físico, estará de acuerdo también en que "el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después"³⁴, pero siempre y cuando se le dé

prioridad al sujeto que mide, y este énfasis es uno de los grandes aportes de su análisis del tiempo. Aquello que Aristóteles apenas entrevió, la relación del alma con el cuerpo³⁵, cobrará en San Agustín radical importancia y pasará a ser la cuestión central del problema. Sí, ciertamente, nos quedamos en un plano físico, exterior al ser humano, el tiempo es solo tendencia a no ser. Pero veamos todo lo que falta. Y San Agustín, aplicando una vez más su itinerario: de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior, asciende al plano humano, al plano subjetivo, donde buscará una respuesta más satisfactoria a la pregunta planteada.

¿Cómo es, entonces, que pueden existir el futuro y el pasado, si es así que el futuro aún no es y el pasado ya no es? San Agustín responde diciendo: "dondequiera, pues, que estén, todas las cosas que son, no son sino presentes" (XI,18,20). Considera como axiomático que lo que existe solo puede existir como presente. Más el presente del que nos habla aquí ya no es el instante fugaz, el punto matemático del tiempo puro. Nos habla de un presente dinámico y vivo, el de la conciencia humana. Se ha referido a un tiempo transversal, como una línea: antes-ahora-después, pero lo que es trans-versal es el yo, la conciencia en cuanto se manifiesta en el yo particular. El yo hace una síntesis con un poco de futuro, de pasado y de un presente que no es un punto matemático, sino un presente existencial; este es el "gran" presente, grande porque gracias a él la existencia se da esencia. Es la estancia del vivir humano.

El tiempo se desarrolla desde el futuro, que se convierte continuamente en pasado. El tiempo es la cantera de donde el tiempo extrae su posibilidad de ser. Cada vez se "acrecienta" el pasado y se "disminuye" el futuro.

Mas, ¿cómo se disminuye o se consume el futuro que todavía no es, o cómo crece el pasado que ya no es, sino porque en el alma, que es la que lo hace, existen tres cosas? Porque ella 'espera', 'atiende' y 'recuerda'; de suerte que aquello que

33. Cf. PLATÓN, Parménides, 156a-b; ARISTÓTELES, Física, 218a.

34. ARISTÓTELES, Física, 219b. Antes de dar esta definición, Aristóteles analiza la inconsistencia ontológica del tiempo, por lo que analiza el tiempo en el plano físico (Física 218 a. ss.)

35. "... pues si no puede existir nada que verifique la operación de contar, tampoco habrá nada susceptible de ser contado, y, por consiguiente, tampoco habrá número, ya que número es o bien lo que es susceptible de ser numerado o lo que es numerado" Física, 223a. Aquí Aristóteles señala que, sin un intelecto que verifique la operación de contar, tampoco habrá nada susceptible de ser contado. Señala esto, pero no lo desarrolla en su estudio del tiempo.

'espera', pasando por lo que 'atiende', va a parar a lo que 'recuerda'³⁶.

Vitalmente, el futuro disminuye y el pasado crece, y esto es posible porque en el alma existen tres cosas: espera el futuro, atiende el presente y recuerda el pasado; estas tres cosas perduran en el alma y por esto pueden ser largas o cortas. El futuro largo es una larga expectación del futuro y el pasado largo es una memoria larga del pasado. Es el alma la que hace crecer el pasado y consumir el futuro. El ser humano "esencializa" el tiempo. El pasado subsiste en la memoria que lo retiene y que hace posible traerlo de nuevo a la atención presente. El futuro existe en cuanto yo lo espero, y la fuerza de esta expectativa lo hace presente; él, por el momento, no es más que esta expectativa; si el futuro no existiera en algún sentido, no habría posibilidad ni de presente ni de pasado, porque él es el potencial que permite el devenir temporal. Desde cierto punto de vista, por tanto, tenemos el futuro como una expectativa que se da en la existencia. Si esta existencia tiene un proyecto propio, tanto el pasado como el futuro estarán presentes. Es desde la perspectiva del futuro que el presente y el pasado adquieren significado. El futuro auténtico, no el del eterno retorno de lo mismo, es el reino de lo totalmente nuevo, de lo que no ha sido nunca todavía. San Agustín asume esta noción vectorial del tiempo, que le viene del pensamiento cristiano, y logra así preñar el futuro de posibilidades inusitadas, y que la libertad humana adquiera un rango insospechado. El futuro se convierte en la dimensión decisiva, y el tiempo encuentra una solución más allá de sí mismo. Podemos decir que, si la antigüedad clásica eternizó el tiempo, San Agustín lo historicizó.

3. *El tiempo no es el movimiento*. Los estoicos decían que el movimiento es la esencia del tiempo, ya sea toda especie de movimiento, o el movimiento del universo, simplificando demasiado la definición aristotélica. Esta afirmación, criticada por Plotino³⁷,

36. Henri Bergson desarrolla ampliamente la noción de tiempo vital Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, caps. II y III. *L'évolution créatrice*, cap. I, etc. (París: Presses Universitaires de France, 1984).

37. Plotino considera que el movimiento existe en el tiempo. El movimiento puede cesar o detenerse, pero el tiempo es incapaz de suspender su curso. *Ennéada VII*

es rechazada también por San Agustín. El tiempo no puede ser el movimiento de los astros, porque, aunque ellos se detuvieran, seguiría habiendo tiempo con qué medir otros movimientos. El ser humano, sujeto que mide, mide en el tiempo cuánto dura un movimiento; y aunque el movimiento se dé, si la conciencia no está atenta a medirlo con el tiempo, no hay medida del movimiento. El movimiento no puede ser la esencia del tiempo porque el movimiento existe en el tiempo. Es posible pensar en un tiempo en el que nada se mueva, pero no en un movimiento sin tiempo, en un movimiento que no dure. Una cosa, pues, es el movimiento, y otra aquello con que medimos su duración. El tiempo es la medida subjetiva de la duración del movimiento y del reposo (XI,24,31).

En Aristóteles, el tiempo sirve para medir el movimiento. En el Génesis, el movimiento de las lumbreras sirve para marcar los tiempos. En San Agustín se dan ambas cosas. Lo que niega es que el movimiento sea el tiempo. El tiempo requiere "de las mudanzas de los movimientos y de las formas" (XII, 12,15). Pero, aunque el universo entero se detuviera, seguiría habiendo con qué medir el tiempo, siempre y cuando continúe nuestro movimiento interior. Si nuestra alma se parara, habría un antes y un después de esta parálisis, pero no habría conciencia alguna que lo percibiera. Si el tiempo no transcurre para un sujeto consciente que se percate de su transcurrir, es como si no transcurriera. Sin un punto de observación consciente, el universo es como si no existiera.

Todas estas reflexiones llevan a San Agustín a la conclusión de que el tiempo es una cierta *distensión* (XI,23,30), aunque aún reconoce que todavía no sabe qué es el tiempo. La pregunta inicial sigue en pie (XL25,32). Del tiempo tiene una experiencia íntima, ligada a su propia naturaleza humana; sabe que, inmerso en el tiempo, pregunta por él. Le es tan íntimo, que no puede objetivarlo para estudiarlo³⁸. Ni siquiera puede delimitar qué es lo que del tiempo no sabe, y qué es lo que de él le es familiar y vivencial. Situación angustiosa, debido a la importancia que para la vida personal tiene el problema del tiempo. El hombre no es solo objeto

38. Vladimir Jankélévich analiza ampliamente este problema en su obra *Philosophie Première*, cap I (París, Presses Universitaires de France, 1954).

sino sujeto del tiempo. Preguntar qué es el tiempo es como preguntar qué es lo humano. Si existimos es porque vivimos libre y consciente-mente en el tiempo y en el espacio. San Agustín recurre muchas veces a imágenes espaciales para referirse y explicar el tiempo. Esto muestra cuan pobre es la imaginación del hombre para crear vocabulario relativo al tiempo. En cambio, la inventiva es rica en cuanto al espacio, porque lo objetivamos con más facilidad. Pero el tiempo es más para vivirse, para interiorizar, y es muy difícil desdoblarse al respecto de algo que nos es tan consustancial e íntimo. El tiempo es el ser humano haciéndose, es aquello por lo cual se hace. Lo que a él le interesa es el tiempo vivido, el tiempo con que se vive.

II. Tiempo subjetivo

1. *Distensión y extensión.* El acceso a la conciencia del tiempo no es un hecho dado. Su fugacidad sí se percibe espontáneamente, pero no su importancia, su carácter absolutamente irreversible, su interioridad, ni la dificultad para definirlo. ¿Es el concepto del tiempo algo que el hombre obtiene del fluir de los fenómenos, o de su propio "padecer" el devenir temporal? Los griegos pensaron el tiempo como categoría del mundo sensible, y siempre ligado al movimiento. San Agustín, sin negarle existencia objetiva, lo coloca en el alma y lo hace depender de la interioridad.

Nuestra vida es proyecto. Cuando proyecto algo, tengo ya de antemano este proyecto en mi memoria. De ahí lo tomo y lo lanzo hacia el presente mientras lo realizo, y hacia el futuro mientras no lo he alcanzado y espero lograrlo. Mi acción y mi interioridad se *distienden* desde la memoria hacia la atención y la expectación. Por eso, incluso en la memoria misma hay dispersión (X, II,18). Y cuando el proyecto termina, el alma se recoge de su distensión en la memoria, donde conserva lo realizado. Así ocurre en la vida entera del hombre. Es distensión, puesto que está inacabada. La historia también es proyecto, y su carácter inacabado hace que sea distensión. La historia pasada es el "lugar", es la memoria desde donde el acontecer humano se hace presente. Y esto es tiempo, como contenido que de las acciones pasadas queda en el hombre, en su interioridad, en su conocimiento. Por tanto, no existe el tiempo puro. Y no podrá el hombre recogerse de esta distensión

que lo hace acudir siempre a la memoria para atender el presente y lanzarse hacia el futuro. Solo hasta que la vida del hombre y la historia pasen, todo estará presente en la contemplación (XI,28,38). El tiempo, en cambio, es dispersión, porque ya de por sí significa alejamiento, peregrinaje, y hasta "padecimiento" (XII/11/13), y requiere de las mudanzas de los movimientos y de las formas (XII/11/14; XII, 12, 15)

El ser humano en el tiempo es, pues, distensión. Pero ya en este estado ha sido iluminado por la fe, aunque no todavía por la visión, por lo que "todavía el abismo llama al abismo" (XIII,13,14). Mas ya puede lanzarse, tender, extenderse (*extentus*) a lo que está por delante, aunque constantemente volvemos a la distensión. "Y todavía (el alma) está triste porque torna a caer y se convierte en abismo, o, mejor, siente que todavía es abismo" (XII,14,15). Pero en la medida en que se recoja de esta distensión en su interioridad, y en ella encuentre la Verdad, gracias a la iluminación, alcanzará la perfección a la que ha sido llamada. El alma es tensión hacia lo superior, y esta tensión produce la extensión en que el tiempo se da. La vida del hombre no puede recogerse, reposar, por esto es distensión. En cuanto atiende y espera una multiplicidad de cosas que la distraen, está distendida. Para San Agustín, y aquí llegamos al plano místico, es por la unión del alma con Dios que esta supera la distensión temporal y transforma el tiempo en "extensión", en intensidad, en posibilidad de asunción a la meta a la que es llamado. El tiempo tiene para él un carácter negativo y limitante, porque la plena fusión con Dios solo se da en la eternidad. La meta del tiempo es el descanso, más allá de la "extensión", y mucho más allá de la "distensión". El descanso es el "lugar" del alma. "Mi peso es mi amor, él me lleva doquiera que soy llevado" (XIII,9,10). Pero ya en el tiempo se puede superar en mucho la dispersión de las cosas pasadas y futuras, que es dolor, incertidumbre, distensión, y alcanzar, en cambio, la extensión hacia lo superior, la búsqueda de la trascendencia. Aquí en el tiempo el hombre debe recogerse en su interior para poder saltar a lo superior, concentrarse en sí mismo para trascenderse, para saltar a Dios.

2. *Memoria.* "Si me preguntas dónde halla el sabio la sabiduría te responderé que en sí mismo" (*Contra Ac.* 11,14,31). Pero la entrada en sí mismo

no marca la culminación de la actividad del hombre interior. San Agustín ofrece un panorama más amplio: de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior, como ya lo hemos señalado. La meta del hombre interior es fundirse con el Amor, en lo intemporal e inespacial. "Esto solo sé; que sin Vos me va mal, no solo fuera de mí, sino aun dentro de mí mismo; y que toda abundancia que no es mi Dios es indigencia" (X,2535). Mas, ¿cómo es posible esta "intentio"?:

Solamente es posible por medio de la *mens*, el espíritu, y en la *mens* se da la *acies mentis*, el filo, la agudeza del espíritu, y en este punto de la agudeza del espíritu ocurre la *illuminatio*, la irrupción de lo eterno en aquel tiempo, que es *nuestro tiempo*³⁹.

Es en la temporalidad de la interioridad, y en la fugacidad del instante, donde el ser humano ve la verdad. "En un momento", "de repente" se encuentra con ella (IX,1,1). "La instantaneidad pertenece a la plenitud de la experiencia agustiniana de la conversión"⁴⁰. En la memoria se revela la verdad eterna, se unen tiempo y eternidad, humanidad y divinidad (XI,3,5). San Agustín describe este proceso como una experiencia personal; la Verdad se busca y se encuentra interiormente, en la temporalidad íntima, personal e intransmisible de cada ser humano. El tiempo es constante movimiento, pero es subjetivo, y es la subjetividad aquello "estable" desde donde se aprehende la verdad que, como la felicidad, para ser, debe ser permanente (XI,8,10). La verdad se percibe en el tiempo como inmutable (De Trin. XII,2). Lo mismo ocurre con relación a la felicidad; nunca la hemos experimentado plenamente, pero medimos nuestra dicha confrontándola con ella.

Lo absoluto se experimenta aquí en cuanto medida. ¿Cómo se experimenta en cuanto medida? Como un ofrecimiento absoluto. El futuro absoluto, que no es ya un futuro calculable, golpea como el rayo y llega al tiempo. Más para que nosotros tengamos futuro, espera, no solamente como algo que está fuera, a lo cual nos dirigimos, sino como algo que tenemos delante de nosotros en cuanto

39. Max MULLER, "Tiempo y eternidad". En: *Dianoia*, México: F.C.E., 1970), p. 12.

40. CAPANAGA, *Introducción general a las obras de San Agustín* (Madrid: B.A.C., 1946) p. 188.

futuro; para ello se necesita que midamos ese estar fuera, lo objetivemos, lo representemos bajo la unidad de algo que absolutamente está fuera y sea incondicionado; ahora bien, esa unidad de lo incondicionado del futuro es la bienaventuranza. Y así mismo medimos nosotros cada experiencia, al compararla como experiencia con otra, según la medida de lo que ha de valer siempre y ha valido, según el pasado absoluto, la verdad⁴¹.

La iluminación ejerce su acción desde la memoria; ella es el punto de contacto con la verdad. "La memoria es como el vientre del alma" (X,14,21). En ella el alma conoce y se conoce. Ella es reflexión sobre su tiempo, sobre su "distensión", implicada por su situación presente. Su conocimiento de sí misma es una memoria del presente:

... así como en las cosas pretéritas se llama memoria la facultad que las retiene y recuerda, así con relación al presente, cual lo está la mente para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria la facultad de estar presente a sí misma, para poder por su propio pensamiento conocerse y puedan así las dos realidades ser por el amor vinculadas (*De Trin.* XIV,11,14).

Y al conocerse, se descubre como un misterio insondable: "Y es esta una facultad de mi alma, y pertenece a mi naturaleza, ni yo mismo comprendo lo que soy. Luego el alma es angosta para abarcarse a sí misma" (X,8,15). En ella el ser humano descubre el misterio de sí mismo, que es el misterio del tiempo, y el misterio de la eternidad.

3. Medida del tiempo. ¿Cómo medimos el tiempo? Para contestar esta pregunta, San Agustín lleva a cabo un recorrido similar al que realizó para intentar una respuesta al problema de qué es el tiempo.

El hecho de que medimos el tiempo es indubitable. Al hombre le ha sido dado sentir y vivir la duración del tiempo, y medirla sintiéndola (XI,15,19). Si analizamos el tiempo como algo en sí mismo, exterior al sujeto, vemos que ni el pasado ni el futuro pueden medirse porque no son, y no puede medirse lo que no existe. Solo puede, entonces, medirse el presente (XI,15,18). Más el presente es aquel lapso que no puede dividirse porque no se

41. Müller, loc. cit.

extiende ni con una mínima duración. El instante no tiene espacio alguno. Por lo que no hay tiempo largo ni corto, ya que solo puede ser largo o corto lo que es, y el futuro aún no es, el pasado ya no es, y el presente es instante. Y si es así, ¿cómo podemos decir que es largo o corto? Sin embargo, sentimos los intervalos de los tiempos, somos capaces de señalar cuáles son largos y cuáles son breves, y podemos compararlos. ¿Cómo es que logramos esto?

Para responder esta pregunta, San Agustín propone una primera hipótesis: medimos el tiempo mientras pasa (XI,16,21) del futuro, a través del presente hacia el pasado, de lo que aún no es, por lo que no tiene extensión alguna de duración, hacia lo que ya no es (XI,21,27). Pero ¿cómo podemos medir la longitud de lo que no es y de lo que no se extiende? Supongamos que queremos medir cuánto dura una voz. Antes de que suene no podemos medirla porque aún no se ha dado, y cuando termina tampoco, porque ya se acabó. Solo se podrá medir mientras suene. Pero no podemos decir cuánto dura sino hasta que termine. Lo que medimos es el tiempo entre un principio y un fin. No medimos ni los tiempos futuros, ni los pasados ni los presentes.

Vemos que, si se considera el tiempo mismo, ninguna medida es posible. Hemos visto también que el tiempo no es el movimiento. El movimiento se mide por el tiempo, pero al hacerlo, ¿no se mide también el tiempo mismo? Con el tiempo mido el movimiento, pero ¿con qué mido el tiempo?

Pues ¿qué es lo que mido, ruégoos, Dios mío, cuando digo indeterminadamente: 'más largo es este tiempo que aquel', o también determinadamente 'el doble es este tiempo que aquel'. El tiempo mido: lo sé; pero ni mido el futuro, que todavía no es; ni mido el presente que no se extiende por ningún espacio; ni el pasado que ya no es. ¿Qué mido, pues? (XI,26,33).

Es evidente, por ejemplo, que podemos distinguir una sílaba larga de una breve, esto es claro al oído. Pero de ninguna manera podemos retener la breve para yuxtaponerla a la larga y comprobar que esta es dos veces aquella. Y a ninguna la puedo medir presente, sino solo cuando están acabadas. El problema es que debemos medir el tiempo que pasa con algún "espacio" de tiempo, pero no hay tiempo que tenga duración. Es

entonces en algo distinto del tiempo donde lo medimos. No medimos su transcurrir mismo, sino algo de él que permanece fijo en la memoria. En la memoria, receptáculo del tiempo, hallamos algo propio de lo eterno: lo que permanece fijo; la interioridad es el punto de unión entre el tiempo y la Eternidad (XI,27,35). Lo medimos en el alma, ya que el tiempo es su distensión, la cual permite la coexistencia del futuro y del pasado en el presente. El sujeto mide el tiempo (XI,26,33). La medida del tiempo supone lapsos y no puntos. Medimos los espacios de tiempo, que son espacios no porque se extiendan o tengan longitud, sino que estos son espacios que se encuentran en lo no espacial: en la interioridad, en la memoria. El tiempo es medible en cuanto hay una memoria que lo mida (XI,20,26). El tiempo es una huella, una marca que queda en el alma:

En ti, alma mía, mido los tiempos...La impresión que las cosas al pasar hacen en ti..., esta misma es la que yo mido presente, no las que pasaron y la produjeron; esta es la que mido cuando mido el tiempo. Luego, o ella misma es el tiempo, o no mido el tiempo (XI,27,36).

Es la interioridad la que mide la impresión que del tiempo que pasa permanece en el alma. Del tiempo no mido su fugacidad, que desde un plano externo a la subjetividad parece insuperable, sino lo permanente que de su paso queda grabado en la memoria. Al medir el tiempo mido algo íntimo, algo que tengo dentro. En realidad, me mido a mí mismo, puesto que yo soy la medida.

En este sentido podemos exponer nuestro presente, el futuro y el pasado en cuanto tales, bajo una medida que ha de ser, sin embargo, algo experimentado; esta experiencia es la irrupción de la *iluminatio*, en la cual lo eterno como medida absoluta, irrumpe dentro de mi vida... En lugar del símbolo extensivamente temporal (la duración), entra el intensivamente cualitativo (la iluminación)⁴².

III. Negatividad y positividad del tiempo

1. *Su fugacidad*. San Agustín frecuentemente usa el plural para referirse al tiempo y a sus dimensiones. Además de que los tiempos "son" tres: pasado, presente y futuro, cada hombre tiene su

42. Müller, op. cit, p.23-24.

tiempo. Uno se descubre humano cuando se descubre temporal, cuando descubre su tiempo, no solo en cuanto nuestra vida tenga un principio y un fin en él, sino en cuanto somos tiempo, nuestro tiempo, estamos inmersos en él, y nuestra existencia se hace en cada instante, que es único e irrepetible, cuando descubrimos lo dramático del tiempo, que nos arrastra y se lleva consigo lo vivido y nuestra alma misma. Él vive el tiempo en toda su precariedad y su fugacidad. Es distensión, es morir constantemente, es limitación, irreversibilidad, imposibilidad de rescatar y hacer duradero lo vivido. "He aquí que habéis hecho viejos mis días' (Sal. 38,6), y pasan y no sé cómo" (XI,22,28). El tiempo es una forma de casamiento del ser con la nada, carencia, tensión, pobreza y búsqueda de lo superior (XII,1,1). Vivimos la muerte en cada instante que muere, el tiempo como abertura sobre la muerte, como abismo, en cuya presencia sentimos vértigo porque, como lo dice Gabriel Marcel, en su fondo "está mi muerte que me aspira"⁴³.

2. *Tiempo, posibilidad de realización.* Por otra parte, de la noción bíblica de la creación como acto positivo, y quizás también de la noción platónica de que la formación del cosmos es algo bueno, deriva San Agustín el concepto del tiempo como algo también positivo. Él devasta, pero solo en él se crea. El tiempo es acrecentamiento. Si bien la condición humana en el tiempo es hoy por hoy afflictiva, de ansia de eternidad, esta forma de vida es ajena a aquella en que fue creado. Él ve el tiempo como una constante positiva; es el "lugar" de lo creado, que es bueno, y del encuentro del hombre con Dios, en el interior del alma. El tiempo es un movimiento irreversible, que en el mundo y en la historia tienen una meta: lograr el "todo en todos" al que se refiere San Pablo (*Ef.*, 1,23). El tiempo mide un movimiento que es un devenir en el que el mundo y la historia se hacen en su propio seno. La insuficiencia ontológica del mal produce en San Agustín un optimismo metafísico, que aplica a la historia, al ser humano y al tiempo. Así los conceptos pesimistas de la caída, en el pensamiento bíblico, y del cuerpo como cárcel del alma en el pensamiento platónico⁴⁴, se debilitan

43. Diario metafísico, (Madrid: Guadarrama, 1969) p.100.

44. San Agustín critica el concepto del cuerpo como cárcel del alma en *Civitates Dei*, XIV,3.

frente a la certeza de la bondad del Ser y de su acción iluminante. La historia se convierte entonces en una edificación conjunta de Dios y del hombre (X,28-39. De vita beata IV,34). La temporalidad y la historia son concebidas como el punto de encuentro del ser contingente con el Ser necesario, cuya plenitud colma los vacíos del ser humano.

3. *Razones seminales.* A diferencia del ocasionalismo⁴⁵, en la concepción del mundo de San Agustín hay lugar para la causalidad secundaria. Sin embargo, hay que hacer notar la tendencia agustiniana de minimizar la eficacia de las criaturas con el propósito de exaltar el poder divino. A pesar de esto, encontramos en su pensamiento una valoración de las causas segundas, cosa que se nota especialmente en su teoría de las razones seminales. Dios creó el universo y no lo abandonó. Su actividad continúa en la naturaleza, activando los principios seminales que originan el desarrollo de todas las formas naturales. Su acción creadora se extiende a todas las cosas presentes y futuras. A menudo cita la frase evangélica "Mi Padre sigue obrando todavía"⁴⁶. Aunque Dios sigue actuando, "a cada cosa la deja ejercer libremente y ejecutar sus acciones propias" (*Civ. Dei* VILXXX), En opinión de Guitton, la teoría de las razones seminales hace la creación más inteligible; ellas unen el universo a Dios, lo finito a lo infinito, y confieren a las causas segundas su verdadera eficacia. De este modo la acción creadora se da siempre y es, por tanto, presente⁴⁷.

Todas las formas naturales han sido creadas como principios seminales que preexisten en la materia; estos principios rigen la acción intrínseca de las fuerzas y energías, a fin de que todo se realice en el momento oportuno: "Todos los seres están originaria y primordialmente contenidos en la urdimbre maravillosa de los elementos y les basta

45. En sentido estricto, el ocasionalismo surge del conjunto de teorías del cartesianismo. Pero en sentido amplio, ya Crisipo (281-208 a.C.) había distinguido entre causas principales y perfectas y causas cooperantes. El ocasionalismo considera "que cada vez que se produce un movimiento en el alma, Dios interviene para producir un correspondiente movimiento en el cuerpo y viceversa" y así en cada ocasión. "Como se ve, el ocasionalismo sustituye el concepto de causa por el concepto de ocasión. Toda causa es por ello causa ocasional". (José FERRATER MORA, Diccionario de Filosofía. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971) pp. 316-317.

46. *Juan* 5,17; De Génesis ad litt. V, XX, 40; Confesiones XII,2,2.

47. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (París: Vrin, 1971) p. 191.

encontrar la oportunidad para manifestarse"⁴⁸. El acto creador introdujo en lo que hizo "las causas de las cosas que habían de hacerse" (*De Gen. ad litt* VLVIII13), insertó en los elementos creados las causas de su futuro desarrollo. Cada ser va saliendo de su propio germen a su debido tiempo. Esto da valor al tiempo, por cuanto hay uno propicio para el desarrollo de cada ente, y no puede ser antes ni después.

Existe un proceso ascendente de la materia en el tiempo. La creación, en sus inicios, es incoada (XIII2,2); en ella hay pasos, se da por etapas evolutivas. San Agustín señala la simultaneidad y eternidad del acto creador, pero se cuida de destacar la continuidad temporal de las consecuencias de este acto creador único; destaca el carácter continuado de la creación al decir:

... no todas las cosas que Vos hacéis diciendo se hacen simultánea y sempiternamente (XI,7,9).

Dios crea un proceso que se hace en y con el tiempo. El tiempo es la medida de este proceso. Tenemos así una creación simultánea y, paradójicamente, sucesiva a la vez.

IV. Tiempo e historia

Después de que San Agustín hace su análisis del tiempo con el propósito de clarificar su misterio, se aboca al estudio de la vinculación del tiempo con la historia. Todo lo histórico es temporal. El tiempo es el *substratum* de lo histórico. Si la existencia humana es radicalmente temporal, esta es al par fundamentalmente histórica. Su obra *La Ciudad de Dios* constituye un prototipo de análisis de esta relación fundamental entre la historia y el tiempo. Él vivió una época de crisis histórica y traslució la posibilidad de superarla. Su obra es un intento de explicación de la historia universal. En su esfuerzo por llevar a la unidad las vicisitudes del acontecer humano, busca su sentido en la realización progresiva de una sociedad espiritual. La humanidad entera es como un solo hombre que camina hacia un fin.

1. *La historia tiene sentido*. Si bien a San Agustín le interesaron fundamentalmente Dios y el alma,

48. *De Trin.* 11,9,16. Los experimentos que han dado por resultado la clonación de seres vivos a partir de diferentes células vuelven actuales este tipo de discusiones.

no descuidó el mundo. De la noción de creación del mundo hace arrancar su análisis del tiempo y de la historia (Civ. Dei XI,4; Con/. XI,3ss). Este concepto, junto con la Encarnación y la Redención de Cristo, juegan un papel primordial en la visión cristiana de estas dos realidades, que las hace limitadas y teleológicas.

San Agustín es el primero en desarrollar una visión total de la historia, no vista como simple suceder, como alteración en el tiempo, sino como una unidad de sentido. Por esto se le ha llamado el primer filósofo de la historia. El drama del acontecer humano consiste en que no ocurre más que una vez. La vinculación entre el tiempo y la eternidad, tal y como él la concibe, excluye todo fatalismo. El tiempo y la historia no tendrían sentido si solo fueran el desdoblamiento progresivo de un modelo anterior perfecto, y aún más aún, si no fueran otra cosa que la repetición de ciclos en circuito.

El hombre antiguo se encuentra con un mundo al cual le atribuye la eternidad; el cristiano se encuentra con un universo que ha surgido por la creación, que ha tenido no solo un fundamento real, sino un comienzo ... Pero el tiempo no tiene sentido si no sirve justamente para que, a lo largo de él, se desenvuelva lo que es esencialmente temporal: la persona humana y su dramática historia⁴⁹.

San Agustín, a la vez que afirma la naturaleza insuficiente del tiempo y del mundo, destaca su carácter decisivo. La superación del tiempo se efectúa desde sí mismo hacia la eternidad, no en una evasión, sino en una encarnación que dignifique la creación y la conduzca a su consumación. En esto aplica de nuevo su itinerario: de lo exterior, el mundo como fundamento de lo histórico, a lo interior, el plan y sentido de la historia, a lo superior, su finalidad trascendente. La historia es, pues, una travesía indispensable. Hay que recorrerla para encontrar la tierra de promisión. Existen, en el pleno sentido de la palabra, un pasado y un futuro. La historia, desde el punto de vista agustiniano, está tejida toda ella de comienzos absolutos. Gregorio de Niza ha expresado ricamente esta concepción de la historia al decir que "va de comienzo en comienzo por comienzos sin fin"⁵⁰.

49. José FERRATER MORA. *Cuatro visiones de la historia universal*. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971) p. 43.

50. *Hom. Cant.* P.G. XLIV, 1043, citado por Daniélu, p.13

2. *Providencialismo*. San Agustín considera que la historia está ordenada según un plan único, modelado por el pensamiento de Dios. El providencialismo es la principal tesis que se desarrolla en la *Ciudad de Dios*⁵¹. La historia, antes de realizarse en el tiempo, se ha dado en la eternidad, en la presciencia del Creador. La historia, entonces, transcurre según ley eterna de lo temporal, ley dictada por la providencia, la cual le da su razón de ser y le garantiza su finalidad.

Providencia y libre albedrío son el doble orden causal que origina el curso de los acontecimientos históricos. Dios es la causa primera, la voluntad del hombre pertenece a las causas segundas⁵². La presciencia divina no coarta el libre albedrío. Dios es la causa de todo, menos de la autodeterminación de la voluntad, cuyo mal uso introduce el mal en el mundo.

3. *Ciudad de Dios*⁵³. En esta obra, San Agustín divide la historia de las dos ciudades, la de la luz y la de las tinieblas, en tres partes; su origen (*exortus*), su desarrollo (*excursus*), y su fin (*finis*). La historia se desenvuelve en el tiempo, en el pasado, el presente y el futuro, que enlazados por un sentido íntimo se dirigen a una meta. Las dos ciudades se oponen radicalmente, su lucha constante es el meollo central de la historia, que terminará con el triunfo de la ciudad de Dios. Están separadas por lo que es más íntimo en ellas: el amor, que está en la base de la sociedad, definiéndola según su cualidad. Básicamente hay dos amores, los dos humanos y, por tanto, pertenecientes al orden de acción de las causas segundas:

Así que dos amores fundaron dos ciudades; a saber: la terrena, el amor propio, hasta llegar a

51. "El único y verdadero Dios, Creador y hacedor de todas las almas y de todos los cuerpos ... el que hizo al hombre animal racional... de ningún modo debe creerse que quiera estén fuera de las leyes de su providencia los reinos de los hombres, sus señoríos y sus servidumbres" *Civ. Dei*, V,12.

52. "La causa que hace y no es hecha, o más claro, es activa y no pasiva, es Dios; pero las otras causas hacen y son hechas, como espíritus creados, y especialmente los racionales" *Civ. Dei*, V, 9.

53. Escrita entre 413 y 426, narra la historia de dos ciudades, desde la creación hasta el fin del mundo. La escribió a propósito del saqueo de Roma, llevado a cabo por Alarico, en el 410. Los paganos acusaban al cristianismo de ser el causante de este desastre. La primera parte de la obra (libros I-IX) es una defensa del cristianismo frente a estos ataques. En la segunda parte hace la confrontación de las dos ciudades, la de la luz y la de las tinieblas.

menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio (*Civ. Dei* XIV,28).

4. *Valor del futuro*. La perspectiva que asume San Agustín en *La Ciudad de Dios* abarca el conjunto total del tiempo, de la historia y de lo creado, y esto es posible porque su concepción del tiempo da paso a la novedad del futuro⁵⁴. Así, ocuparse del pasado, del presente y del futuro con la atención puesta en el seguimiento de su plan y sentido no es *distensión sino extensión*, porque es concentración en el porqué y el para qué últimos de la historia. La cohesión entre lo pasado, lo presente y lo futuro, integrados en un proceso que responde a un plan y tiene un sentido, salva la plenitud e integridad de la realidad histórica.

5. *Tiempo y mística*. A San Agustín le interesa el tiempo, pero más la eternidad. Le interesó la filosofía, pero más la teología. Pero hay un aspecto que le interesó aún más, que fue unir en el tiempo, en su tiempo, su fe con la eternidad. San Agustín fue un espíritu místico. Su itinerario "de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior" tiene su cúspide en el éxtasis fructivo de la mística, grado del saber que se ubica más allá de la razón racionante. O se concibe a San Agustín tratando de gozar de la plena paz en unión con su Dios, o no se le entiende del todo. Pero su mística trasciende el propósito de este artículo, trasciende la filosofía y trasciende el tiempo; o, en todo caso, hace referencia a un tiempo que es el instante de la suprema intuición mística, que le interesó por encima de todas las cosas. Por lo que este artículo se limita a señalar que existe este último momento en San Agustín, en el que se enrarece la razón y se experimenta una presencia de la que apenas puede hablarse, como lo diría San Juan de la Cruz, "toda ciencia trascendiendo".

CONCLUSIÓN

Dentro de la unidad del pensamiento de San Agustín, el tiempo está estrechamente vinculado con los demás puntos claves de su doctrina. Su itinerario intelectual, que consiste en ir de lo exterior

54. En este aspecto el pensamiento de San Agustín es totalmente diferente del pensamiento griego, el cual, con su idea del eterno retorno de todas las cosas, no da paso a lo nuevo. Platón lo expresa vivamente en el mito de las revoluciones periódicas del universo, según las cuales el mundo está condenado a no progresar jamás (Político, 269e).

a lo interior, y de lo interior a lo superior, lo aplica también al estudio del tiempo, de modo que lo trata primero en su aspecto físico o cósmico, a partir de la noción bíblica de creación desde la nada, en segundo lugar, en su residencia fundamental, que es la interioridad humana, en la memoria, y en la iluminación del intelecto, y en su dimensión histórica, como el ámbito en el que se desarrolla el destino trascendente de la humanidad, para luego verlo en su dimensión mística y en su conexión con la divinidad.

En todo este proceso de análisis, San Agustín señala aspectos medulares del problema.

Primeramente, el problema epistemológico: la paradoja que significa que un ser esencialmente temporal, como el ser humano, tome distancia y pueda objetivar aquella condición que permea todo su ser, como lo es la temporalidad, para intentar analizarla objetivamente.

En segundo lugar, la fugacidad del tiempo, que se escapa permanentemente en su constante fluir, y la dificultad de determinar la existencia presente de algo que es tan fugaz como el instante mismo.

Luego el problema de cómo se mide el tiempo. Mediante una fina hilación de argumentos, muestra que, si se considera el tiempo en sí mismo, ninguna medida es posible. Es en algo distinto del tiempo donde lo medimos, es en la memoria donde medimos lo que del tiempo permanece fijo en ella. En la memoria, pues, hallamos algo propio de lo eterno: lo que permanece, fijo; la interioridad es el punto de unión entre el tiempo y la eternidad. Al medir el tiempo mido algo íntimo, algo que tengo dentro. En realidad, me mido a mí mismo puesto que yo soy la medida.

Para llegar luego al yo interior, ámbito en el que reside el tiempo y donde adquieren presencia el pasado, el presente y el futuro, en un presente existencial que es ante todo proyecto y vocación. Aquí el tiempo es posibilidad de *distensión* o de *extensión* del alma. Distensión de la memoria hacia la atención y la expectación, en el esfuerzo del yo para lanzar hacia adelante su proyecto vital. Ya en este estado, el hombre es iluminado por la luz de la Verdad, y ya puede extenderse hacia lo que está por encima de él. En la medida en que el ser humano se recoja en su interioridad, y en ella encuentre, por la

iluminación, la Verdad, alcanzará la perfección. El alma es tensión hacia lo superior, y esta tensión produce la extensión que se da en el tiempo, que le permite desde el tiempo la ascensión a la meta a la que es llamado. La memoria es reflexión sobre mi tiempo, sobre mi distensión. En ella el ser humano descubre el misterio de sí mismo, que es el misterio del tiempo, y, con mayor estupor aún, el misterio de la eternidad. La meta del tiempo es el descanso, más allá de sí mismo, más allá de la *extensión*, y mucho más allá de la *distensión*.

La historia también es distensión, proyecto inacabado. La historia es drama sobre todo porque cada evento es absolutamente irreversible y porque ocurre una sola vez.

Está tejida de comienzos absolutos. Pero también es unidad de sentido. Tiene un carácter decisivo y es una travesía indispensable. En ella se ha dado la caída, pero también la Redención. Lo que marca la dinámica de la historia es lo que hay de más profundo en ella, que es la calidad del amor, ya sea el amor a sí mismo, el cual funda la ciudad terrena, o amor a Dios, el cual funda la ciudad de Dios. La superación del tiempo se efectúa desde sí mismo hacia la eternidad, no en una "evasión", sino en una "encarnación" que dignifique la creación y la conduzca a su consumación.

Ya en el tiempo mismo se puede superar grandemente la dispersión de las cosas pasadas y futuras, que es dolor, incertidumbre, y extenderse hacia lo superior, la búsqueda de la trascendencia. Aquí en el tiempo el hombre debe recogerse en su interior para poder saltar a lo superior, concentrarse en sí mismo para trascenderse. El tiempo es subjetivo y, aunque es constante movimiento, es la subjetividad aquello "estable" desde donde se aprehende la verdad que, como la felicidad, para ser, debe ser estable. Por lo que el tiempo es la libre posibilidad del ser humano de *distenderse* o de *extenderse* en su búsqueda de la trascendencia.

El interés de San Agustín por el tiempo es trascendido por su interés de ir más allá para unirse con la eternidad. Su itinerario, de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior, tiene su cúspide en el éxtasis fructivo de la mística, coronación de todo su quehacer intelectual y de toda su vida en general.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Física*. (Obras completas). Madrid: Aguilar, 1967.

BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience, L'évolution créatrice*. París: Presses Universitaires de France, 1984.

Biblia de Jerusalén. Bélgica: Desclée de Brouwer, 1967.

CAPANAGA, Victorino *Introducción general a las obras de San Agustín*. Madrid: B.A.C., 1946. Vol. I, Obras Completas de San Agustín.

DANIÉLOU, Jean. *El misterio de la historia*. San Sebastián, España: Ediciones Dinor, S.L., 1955.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971.

Cuatro visiones de la historia universal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971.

GILSON, Etienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1969.

GRABMANN, Martin. *Filosofía Medieval*. Barcelona: Labor, 1949.

GUITTON, Jean *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* París: Vrin, 1971 p. 191.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Philosophie Première*. París, Presses Universitaires de France, 1954.

JOLIVET, Regis, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A., 1941.

MARCEL, Gabriel, *Diario metafísica*. Madrid: Guadarrama, 1969.

MARROU, Henri, *San Agustín y el agustinismo*. Madrid: Aguilar, 1959.

MULLER, MAX, "Tiempo y eternidad". En: *Dianoia*, México: F.C.E., 1970.

SAN AGUSTIN. *Civitate Dei*. México: Porrúa, S.A., 1966.

Confesiones. Tr. P. Valentín Sánchez Ruiz, S.J. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1964.

Confesiones. Texto latino según la edición esculiarense del P. Ángel Vega, O.S.A.

Madrid: B.A.C., 1974. Voll. Obras Completas.

Contra Academicus. Madrid: B.A.C., 1971. Vol. III, Obras Completas.

De Civitate Dei. México: Porrúa, S.A., 1966.

De Genesi ad litteram. Madrid: B.A.C. 1969. Vol. XV Obras Completas.

De Génesis contra Manichaeos. Madrid: B. A.C., 1969. Vol XV Obras Completas.

De libero arbitrio. Madrid: B.A.C. 1971. Vol II Obras Completas.

De Magistro. Madrid: B.A.C. 1971. Vol. III Obras Completas.

De natura boni. Madrid: B.A.C. 1971. Vol. III Obras Completas.

De ordine. Madrid: B.A.C. 1946. Vol I Obras Completas.

De Trinitate Madrid: B.A.C. 1968. Vol IV Obras Completas.

De vera religione Madrid: B.A.C. 1956. Vol IV Obras Completas.

Ennarratio in Psalmun Madrid: B.A.C. 1971. Vol XXII Obras Completas.

Enquiridion. Madrid: B.A.C. 1956. Vol. IV Obras Completas.

Sermo I. Madrid: Librería Religiosa Ponteijos, 1923.

Soliloquia. Madrid: B.A.C. 1946. Vol I Obras Completas.

SANTO TOMAS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Madrid: B.A.C. 1964.

PLATÓN.

República.

Timeo.

Parménides.

Político.

En Obras Completas. Madrid: Editorial Aguilar, 1966.

PLOTINO.

Selección de las *Ennéadas*. México: Editorial Nacional, 1951.