



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

“Francisco García Salinas”

Unidad Académica de Docencia Superior

Maestría en Investigaciones
Humanísticas y Educativas

El tiempo y la historia, una reflexión

a partir de Agustín de Hipona

TESIS

Que para obtener el grado de:

Maestro en Investigaciones Humanísticas y Educativas

Presenta:

Saúl Escobedo Hernández

Director de tesis:

Dr. Guillermo Nelson Guzmán Robledo

Coasesor:

Dr. Leobardo Villegas Mariscal

Zacatecas, Zacatecas

Agradecimientos

A la Universidad Autónoma de Zacatecas y a la Unidad Académica de Docencia Superior, en especial a la Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas.

A Conacyt por la beca otorgada para la realización de los estudios, así como a las instancias que apoyaron para el trámite y formalización de la misma.

A la Biblioteca Agustiniana de la Ciudad de Buenos Aires, en especial al Dr. Pablo Guzmán por su apoyo incondicional durante mi estancia en la misma

INDICE

INTRODUCCIÓN

I. CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL

- 1.1 .Agustín, tan lejos y tan cerca
- 1.2 Elementos de lectura para una interpretación de la obra de Agustín
- 1.3 El caso singular de las Confesiones

II. LA TRADICIÓN RELIGIOSA RESPETCO AL PROBLEMA DEL TIEMPO Y LA HISTORIA

- 2.1 La escatología y la profecía en el judeocristianismo
- 2.2 La interpretación neotestamentaria sobre la historia

III. LA TRADICIÓN FILÓSOFICA EN TORNO AL PROBLEMA DEL TIEMPO

- 3.1 El tiempo como imagen móvil de la eternidad en el “*Timeo*” de Platón
- 3.2 La argumentación sobre el problema del tiempo a partir de la física y metafísica aristotélica
- 3.3 El análisis del tiempo y la eternidad en las “*Eneadas*” de Plotino

IV. EL ANÁLISIS DEL TIEMPO Y LA HISTORIA EN CLAVE AGUSTINIANA

- 4.1 De la cotidianidad al enigma, la pregunta por el tiempo
- 4.2 Un intento de solución al carácter aporético del tiempo: la triple dimensión del presente
- 4.3 La creación
- 4.4 La Ciudad de Dios ¿Indicios de filosofía de la historia?

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

Introducción

En el presente trabajo se tratará de llevar a cabo una reflexión en torno al problema del tiempo desde la perspectiva agustiniana, es decir el tiempo como distensión del alma, como es expuesto en “*Las Confesiones*” y el tiempo como dotado de sentido como es presentado en “*De Civitate Dei*”. Los dos problemas que emergen de tal reflexión y que guardan relación entre sí son el análisis de la temporalidad y la gestación de una posible conciencia histórica.

Cabe señalar que si bien es cierto que el vértice fundamental de la investigación serán dichas obras, ello no excluye la posibilidad de abordar otras obras de manera periférica, ya sean del obispo de Hipona o de otros filósofos que considero pertinentes en lo que al problema del tiempo y la filosofía de la historia se refiere, y que se encuentran vinculados a la problemática planteada por el pensador africano.

Es conveniente mencionar que al tratar el problema del tiempo se prestará atención de manera exclusiva a lo que el pensamiento filosófico ha dicho sobre el tema, con ello se trata de precisar que dicho problema no es planteado desde el ámbito de las ciencias como la física, la cual desde su trinchera arroja datos interesantes, sin embargo la reflexión que se emprende a lo largo del trabajo se sitúa de manera primordial desde el plano de la metafísica y la ontología.

Se puede decir se trata de un planteamiento con características fundamentalmente metafísicas, puesto que una de las principales preocupaciones será el tratar de indagar qué es lo que subyace a la noción de tiempo, por ello más que recurrir a lo que los científicos han dicho a lo largo de la historia, se otorga la voz a filósofos que desde su situación han planteado el problema del tiempo.

De igual manera no se pretende llevar a cabo una historia de las reflexiones sobre el tiempo que se han realizado desde la filosofía, sino únicamente mencionar a tres de los grandes filósofos que por su manera de abordarlo han antecedido al obispo de Hipona, es decir, Platón, Aristóteles y Plotino.

Así podemos remontarnos hasta Platón quien dedica una parte de su pensamiento al problema del tiempo, planteado principalmente en el “*Timeo*”, o bien Aristóteles quien en el libro IV de la “*Física*” intenta otorgar nitidez a la problemática que gira en torno a dicho problema, inclusive más que intento de solución es intento de clarificar los presupuestos del problema. Plotino por su parte lo aborda en las “*Enéadas*”.

Los filósofos con antelación mencionados son solo algunos de los cuales han abordado dicho problema, pudiéramos pensar en autores como Kant, Husserl, Heidegger, siendo este último uno de los pensadores que más ha prestado atención al problema de la temporalidad en los últimos años, teniendo tras de sí el planteamiento agustiniano. Sin embargo únicamente se prestará especial atención a los tres primeramente señalados, puesto que son los que nos permiten de manera más o menos general comprender el escenario desde el cual San Agustín parte para abordar el problema del tiempo.

Un aspecto importante a considerar es el hecho de que gran parte de las obras del obispo de Hipona son de índole teológico, motivo por el cual aquellas obras que parecieran tener un carácter más filosófico se encuentran permeadas de contenido teológico, ello nos obliga a prestar un poco de atención a algunos de los conceptos propios de la teología, en este caso la cristiana, para poder tener una comprensión más cercana al pensamiento del autor de “*Las Confesiones*”.

El contenido de este trabajo se encuentra fundamentalmente estructurado en cuatro partes: un acercamiento al contexto histórico y cultural en el cual crece el nativo de Tagaste, lo cual permite entender un poco la tradición intelectual que circunda a su alrededor y que le permite la construcción de su obra; en un segundo momento se lleva a cabo un breve análisis sobre la concepción del tiempo y la historia en la tradición cristiana, a partir del judeocristianismo y de la interpretación neotestamentaria, posteriormente se realiza un acercamiento a los textos donde principalmente Platón, Aristóteles y Plotino llevan a cabo su reflexión en torno al problema del tiempo, para finalmente podernos situar en la perspectiva

agustiniana y poder valorar la importancia de tal análisis, con las implicaciones que dicha visión representa.

Teniendo en consideración que la noción del tiempo, es un concepto tan habitual en el ser humano, es conveniente analizar como este concepto es entendido desde el sentido común, lo cual justifica en un primer momento preguntarse acerca de la validez de las expresiones con las cuales la mayoría de nosotros nos referimos al fenómeno del tiempo, de lo cual Agustín da cuenta al inicio del libro XI de *“Las Confesiones”*.

Como se mencionó con antelación, en lo que respecta al mundo griego se hará uso primordialmente de Platón y Aristóteles y Plotino. El tomar en consideración los planteamientos del Estagirita se debe a que se considera que la reflexión emprendida por él, se caracteriza por concederle un carácter aporético al tiempo, puesto que es él, quien reconoce que desde una perspectiva puramente física el tiempo sólo presenta una existencia que se acerca más al no ser que al ser. Por tanto la investigación acerca del tiempo sería en dado caso casi imposible, puesto que resulta complicado encontrar la esencia de lo que no existe plenamente.

Algo que caracterizará de manera general a la cosmovisión griega será su lectura del tiempo como algo cíclico, donde es posible apreciar como el concepto del tiempo se encuentra en gran medida determinado por las observaciones de tipo astronómico, el cielo por tanto representa el modelo por excelencia del movimiento, es decir, el circular. Sin embargo es conveniente precisar que ello no implica que no existió entre los griegos únicamente esta manera de interpretar el tiempo. Cabe señalar que tiempo cíclico no es sinónimo aquí de repetición de singularidades. Agustín precisamente en su argumentación hará frente tanto a las concepciones que consideran como sinónimos tiempo y movimiento, como las que consideran al tiempo como cíclico.

En relación al planteamiento agustiniano se hará frente a diversas dificultades postuladas en su pensamiento, una de ellas es de carácter lingüístico, ya que Agustín se percata de la existencia de la ausencia de coherencia entre la

comprensión del fenómeno temporal y las posibilidades del lenguaje para referirlo, dicha falta de coherencia se hace más latente cuando se realiza un análisis de las expresiones cotidianas referidas al tiempo.

Así pues una de las primeras tareas que el pensador de Tagaste emprende es el tratar de encontrar un lenguaje adecuado para referirse al tiempo, para después pasar a tratar el problema de la experiencia existencial del tiempo, lo cual constituye el núcleo de la reflexión agustiniana.

No es objeto del presente trabajo otorgar una definición del tiempo, sino ofrecer algunos elementos que permitan entender cómo ha sido entendido dicho concepto de manera central en el pensamiento de San Agustín y derivado de ello todo lo que la cultura cristiana ha construido sobre este cimiento. Existen desde luego otras formas de concebir el tiempo de manera diametralmente opuesta a la expuesta, sin embargo considerando que estamos insertos en una tradición de índole cristiano aún cuando se esté en total desacuerdo con dicha postura, es el motivo por el cual se presta especial atención a dicha concepción.

La propuesta de Agustín es una forma de entender la existencia del hombre que se encuentra configurada por fundamentos de sentido religioso, de acción moral y que considera a la historia con un sentido teleológico. Este fundamento se encuentra construido sobre la trascendencia de una revelación histórica, en este caso el Evangelio, aunado a ello el instrumental lógico y lingüístico propio de la razón griega. Los razonamientos agustinianos se convertirán en fuente constante de reflexiones que giran en torno a la temporalidad y la interioridad. Así pues Agustín más que representar un individuo, representa un símbolo para la cultura occidental.

Existen aseveraciones constantes que consideran que la visión agustiniana es una consideración del tiempo meramente psicologista o bien fenomenológica, sin embargo cómo se verá a lo largo del presente trabajo, se puede ver que el análisis de Agustín va más allá, puesto que el problema es planteado desde un plano

personal y cosmológico. Agustín considera la vida y la historia fundamentalmente como tensión, ello constituye el núcleo de la dialéctica tiempo humano-eternidad.

Es por ello que en el presente trabajo se intenta plantear una lectura de la concepción agustiniana del tiempo que trasciende el plano psicologista, puesto que el razonamiento agustiniano tiene su origen de ser en la tríada; distentio, intentio y extensio, es decir un recorrido de la dispersión en lo múltiple de la exterioridad que intenta salvaguardar el sentido y la unidad de la vida a través de la interioridad, sin dejar nunca de lado la tensión del alma hacia lo alto. Tanto la vida personal como la historia misma es susceptible de considerarla bajo esta óptica, de lo contrario es vista únicamente como una serie de sucesos sin unidad alguna. Memoria, atención y esperanza son por tanto el sustento de la reflexión agustiniana.

Agustín marca una ruptura respecto a los planteamientos mecánicos del tiempo, ya no se trata de pensar al pasado, al presente y al futuro, como momentos homogéneos y sin vínculo alguno. Para el obispo de Hipona se trata de modalidades de representar al tiempo que guardan un estrecho vínculo; memoria, atención y esperanza constituyen una unidad, a través de la acción que ejercita el alma. El planteamiento de Agustín nos permite pensar en la posibilidad de una filosofía de la presencia o bien de la ausencia, pues es el espíritu quien espera, dispone y espera. Si no se atiene al triple presente nos decantamos por una filosofía de la ausencia, pues los hechos están como no estando, se trata de un ya y un todavía que no, que al no encontrar punto de sustento desaparecen.

CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL

Agustín, tan lejos y tan cerca

La reflexión filosófica de Agustín, si bien es cierto en varios aspectos resulta original, ello no implica que no tenga un trasfondo histórico y cultural desde el cual parte. En gran medida su pensamiento es resultado de un diálogo tanto con el pasado como con el presente, no es resultado del azar, prueba de ello es el tipo de cuestiones que se plantea, como también el instrumental conceptual del que hace uso en la elaboración de sus respuestas. Lo cual, tampoco es sinónimo de un reduccionismo cultural y biográfico, por ello no es la intención en las siguientes líneas asumir tal postura, sino simplemente tomar en consideración el escenario desde el cual parte el obispo de Hipona. Pocos son los problemas filosóficos, o más aún tal vez inexistentes, que han sido tratados sin ningún contexto de fondo.

Agustín nació el 13 de noviembre así lo indica el mismo en el año 354¹ y murió el 28 de agosto de 430.² En este lapso de tiempo se dan varias circunstancias que marcarán al pensador africano. Durante la infancia, es testigo de la convulsión del poder romano, y en su madurez presenciará el desmoronamiento de las murallas de Roma. Como bien menciona Brown, Agustín no sólo vivió en una época de rápido y dramático cambio, sino que él mismo estará en constante cambio.³ La reflexión agustiniana gira en torno a sí mismo y hacia los hechos históricos que están aconteciendo.

El desmoronamiento del imperio romano es de vital importancia en su reflexión, lo cual plasmará en una de sus obras maestras: “*La Ciudad de Dios*”. Como señala Marrou, es en dicha obra donde emergen dos temas fundamentales en el pensamiento filosófico agustiniano; por una parte, la caducidad de las

¹ *De Beata Vita*, XI, 1

² Marrou, Henri Irenne, *San Agustín y el Agustinismo*, traducción de Lydia Martín de Hesse, Aguilar, Madrid, 1960, p.7

³ Brown Peter, *Agustín de Hipona*, traducción Santiago Tovar y Ma. Rosa Tovar, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 9

civilizaciones; y por otra, el destino sobrenatural de la humanidad. Estos dos supuestos conforman lo que pudiera denominarse teología cristiana de la historia.⁴

Respecto a su origen, nace en Tagaste, ciudad de Numidia, lo que actualmente ocupa el territorio de Argelia,⁵ dicho territorio era principalmente de carácter agrícola, por lo cual una de las pocas opciones para trascender para los habitantes era una educación de corte clásico.⁶ La religión de los númidas nunca se caracterizó por adorar a los dioses olímpicos griegos y romanos, se inclinó por la veneración de los dioses que moran en las montañas, incluso el cristianismo africano se caracterizaba por la búsqueda constante de experiencias estáticas en la embriaguez, el canto y la danza, siendo los sueños una constante.⁷

Si bien es cierto, es africano de nacimiento, es romano en cuanto a su cultura, tan es así que tiene un dominio del latín culto, distante del púnico africano. Agustín usa la palabra púnico para referirse a los dialectos nativos propios de los hombres del campo, más aún, la emplea para referirse a toda lengua del norte de África que no fuera el latín.⁸ Él mismo se siente más cercano a Régulo o los Escipiones que a Cártago o Aníbal.⁹ La abogacía y la cátedra se vislumbran como dos opciones para el nativo de Tagaste, ante lo cual se decanta por la segunda, tal vez debido al lugar privilegiado que los africanos adjudicaban a tal labor.¹⁰

En relación a su formación, es predominantemente literaria, los autores de los que se puede afirmar conoció con mayor profundidad son Virgilio, quien incluso le provocó derramar lágrimas¹¹, Cicerón, quien lo encamina a la filosofía, y Varrón quien considera el más docto de los romanos y quien será de suma utilidad en *La Ciudad de Dios*. En cuanto a la filosofía sólo tiene un conocimiento indirecto, siendo Plotino el principal autor que marcará su pensamiento.

⁴ Marrou, Henri Irenne, op.cit., p.11

⁵ Ibid., p.14

⁶ Cfr. Brown, Peter, op. cit., p.21

⁷ Cfr. Ibíd., p.37

⁸ Cfr. *Confesiones*, IX, 9, 19

⁹ *De Civitate Dei*, II, 29

¹⁰ Cfr. Peter Brown, op. cit., p. 24

¹¹ *Confesiones*, I, 13, 21

La simpatía del doctor africano por los autores paganos, lo lleva incluso a expresar su deseo de que tales personajes fueran liberados del infierno, atendiendo ya sea al contenido de su doctrina en cercanía con el cristianismo o bien a un estilo de vida.¹²

Es pertinente hacer énfasis que su formación no corresponde a la de un filósofo o a la de un hombre de ciencia, tal vez en ello radique precisamente la clave de la profundidad del pensamiento agustiniano. El obispo de Hipona no concibe a la filosofía como una especulación teórica pura, sino que se trata de una reflexión abocada siempre en torno a un problema existencial, los distintos momentos de su vida van marcando el sendero de la reflexión. A los filósofos griegos los conoce mediante la opinión de terceros.

Agustín muestra una gran deficiencia sobre el conocimiento del griego, de tal manera que lo que conoció fue a través de versiones latinas, bien mediante traducciones o adaptaciones.¹³ Incluso muestra un desprecio hacia dicha lengua, calificándola como aburrida, mientras que la literatura latina le deleita¹⁴. El griego es calificado como frío y árido. El latín antes de aprenderlo en la escuela lo aprendió en la casa, no bajo las amenazas y castigos sino entre las caricias de las nodrizas y los juegos como él mismo señala.¹⁵

Si bien el desconocimiento del griego puede ser interpretado como una deficiencia, también es posible pensarlo como un condicionante de originalidad. El escaso conocimiento del griego que posee es debido a la enseñanza escolar, el cual era enseñado contra su voluntad.¹⁶ Es importante recordar que para el hombre literario, la retórica es esencial, mientras que para el filósofo la esencia del pensamiento debe situarse por encima de las vanidades de la dicción.¹⁷ En Agustín en cambio parecen converger literatura y filosofía.

¹² *Epístola* 164, 4

¹³ Marrou, Henri, op. cit, p.18

¹⁴ *Confesiones*, I, 13, 20

¹⁵ Ibíd., I, 16, 25

¹⁶ Ibíd, I, 4, 23

¹⁷ Marrou, Henri, op. cit, p.21

Su formación filosófica es más de carácter autodidacta, su interés por tal disciplina se da a través del contacto con *El Hortensio de Cicerón*, dicho texto más que la exposición de un sistema constituía una exhortación a la filosofía. Para una formación filosófica idónea tuviera que haberse trasladado a Atenas o bien a Alejandría, lo cual no sucedió. Sin embargo el obispo de Hipona se expresa en los siguientes términos respecto a la obra de Cicerón:

*“Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admirán, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el Hortensio. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti.”*¹⁸

La filosofía como la entiende Agustín a partir del citado texto, adquiere un sentido incluso religioso, puesto que va más allá de una disciplina puramente intelectual. Se trata ante todo de una sabiduría que implica un conocimiento de sí mismo, lo cual conllevaba a darse cuenta del lugar que el hombre ocupa en el universo, y en el caso de Agustín dar cuenta de las relaciones que se construyen en torno a los demás, hacia sí y hacia Dios. Tal filosofía es alejamiento de cualquier vana pretensión. Al concebir de tal forma la filosofía, Agustín se declara ajeno a ser partidario de determinada secta filosófica, se dice buscador y amante de la sabiduría.¹⁹ El conocimiento general que el obispo de Hipona tiene de la filosofía se debe principalmente a Cicerón.²⁰

En cuanto a la religión, el ambiente en el que crece es cristiano, aún cuando los paganos eran mayoría, quienes incluso consideran a los cristianos como

¹⁸ *Confesiones*, III, 4, 7

¹⁹ *Ibid*, III, 4, 8

²⁰ Cfr. Oroz, José, *San Agustín, Cultura clásica y cristianismo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988, p.

estúpidos, apoyados por Juliano. ²¹Agustín desde nacimiento es cristiano así lo expresa él mismo:

*“Siendo todavía niño oí ya hablar de la vida eterna, que nos está prometida por la humildad de nuestro Señor Dios, que descendió hasta nuestra soberbia; y fui signado con el signo de la cruz, y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre, que esperó siempre mucho en tí”.*²²

Sin embargo, el cristianismo en el cual crece Agustín diverge en varios aspectos del cristianismo tal como lo conocemos hoy en la actualidad. Brown resume de manera acertada el clima religioso de la época de la siguiente manera:

*“El cristianismo del siglo IV le debió de ser presentado al joven Agustín como una forma de Sabiduría Verdadera. Cristo en la imaginación popular no era un salvador sufriente. No existen crucifijos en el siglo IV. En los sarcófagos de la época se le muestra siempre como un maestro enseñando su Sabiduría a un círculo de filósofos en ciernes. Para un hombre educado la esencia del cristianismo consistía precisamente en esto. Cristo, como Sabiduría de Dios, había establecido un monopolio de la sabiduría: la claridad de la revelación cristiana había vencido y reemplazado a las opiniones encontradas en los filósofos paganos.”*²³

Dicha cita nos permite entender el contacto que en un primer momento establece Agustín con la Biblia, con la pretensión de encontrar sabiduría²⁴. Tal primer acercamiento le genera decepción debido sobre todo al vulgarismo y la jerga utilizada en tal libro, lo cual le lleva a pensar que tal libro nada tiene que ver con la sabiduría referida por Cicerón. Se convierte en aborrecible incluso, debido a la presencia de historias denominadas por Agustín como inmorales sobre todo el Antiguo Testamento²⁵. Este último dato resulta esclarecedor para entender el

²¹ Cfr. Trapé, Agostino, *San Agustín. El hombre, el pastor, el místico*, Traducción Rafael Gallardo García, Ed. Porrúa, México, 1994

²² *Confesiones*, I, 11, 17

²³ Brown, Peter, op. cit. p.50

²⁴ Cfr. *Confesiones*, III, 5, 9

²⁵ Cfr. Ibíd, 7, 12

vínculo que el doctor africano establece con el maniqueísmo, el cual coloca precisamente como uno de los puntos doctrinales fundamentales el rechazo al Dios del Antiguo Testamento.

En tal escenario Agustín se decanta por el maniqueísmo, el cual se caracterizaba sobre todo por su carácter dualista, y por su concepción de la religión como sabiduría. Sin embargo es conveniente precisar que el conocimiento que Agustín tiene respecto a la figura histórica de Mani es limitado.²⁶ En los pasajes en los cuales el doctor africano se refiere a Mani es constante el calificativo de persa, lo cual permite entender la desvalorización que realiza de tal personaje, ya que como sabemos los persas son sinónimos de enemigos para el pueblo romano, de ahí la presentación de Mani como peligroso. Sin embargo, Agustín, en un período de su vida fue atraído por la secta de los maniqueos, en un primer momento con una pretensión intelectual y posteriormente por representar ciertas ventajas de tipo material y social.

Los maniqueos llegan a Cartago aproximadamente hacia el año 297,²⁷ Mani fundador de dicho movimiento, proviene de una secta baptista, la cual estaba compuesta por judíos cristianos, lo cual permite explicar la conexión de Mani con la cristiandad gnóstica.²⁸ La cosmogonía de los maniqueos se caracteriza por ser esencialmente dualista, puesto que el mal es una fuerza cósmica eterna, no es el resultado de una caída. En el universo tanto el bien como el mal están entremezclados²⁹, tal idea quedará impregnada en Agustín, aún después de su conversión, ella hace eco en su explicación de las dos ciudades donde se encuentran en convivencia el bien y el mal.

Uno de los principales factores que marcará la ruptura de Agustín con el maniqueísmo será la observación del mundo físico, puesto que los maniqueos no consideraban sus libros como receptáculos de mitos o simbolismo. El *Hortensio* de

²⁶ van Oort, Johanes *Maniqueos*, Traducción Franco Nervi, Lecturas sobre neoplatonismo, Agustín de Hipona y Dionisio Pseudo Areopagita, UBA, Buenos Aires, 2002, p.67

²⁷ Brown, Peter, op. cit. p.53

²⁸ van Oort, Johannes, op. cit. p. 69

²⁹ Brown, Peter, op. cit. p. 63

Cicerón, el cual lo encamina a la filosofía, también contenía alguna información sobre la naturaleza de los eclipses, la cual podría estar en contradicción con los maniqueos.³⁰ No es extraño que una secta admitiera en sus interior conocimientos tanto religioso como pseudocientíficos, basta con recordar el Renacimiento donde ciencia y pseudociencia se vinculan. La interpretación de los horóscopos constituye otro ejemplo que contribuye el alejamiento de Agustín de tal sistema doctrinario.³¹

Sin embargo tal vez el principal factor de su alejamiento sea el hecho de que el maniqueísmo tenía un carácter estático, la no tensión del alma. Es decir el maniqueísmo consideraba que una vez despierta la persona llega a su estado verdadero y ya no es posible fracasar. Agustín como sabemos es un hombre en constante tensión, ello se ve incluso reflejado en su explicación que da acerca del tiempo. Brown resume de la siguiente manera tal situación:

*“Para un clásico, la sabiduría era el fruto de una prolongada disciplina intelectual y del desarrollo personal. Comparando con este ideal, se le hizo claro a Agustín, a medida que se fue haciendo mayor, que los maniqueos le presentaban meramente una gnosis en la forma más desnuda: habíase lanzado contra una revelación secreta, esotérica y exótica, que pretendía evadir las exigencias y emociones de la búsqueda de la verdad de un filósofo clásico”.*³²

Es por ello que la Academia en su matiz escéptico le suscita interés, al ser la sabiduría una búsqueda prolongada, a diferencia del maniqueísmo que pretendía ser una sabiduría prefabricada. El escepticismo le permite dejar atrás las afirmaciones dogmáticas de los maniqueos.

De la Biblia a los textos que presta especial importancia es a los escritos de San Pablo, de quien asegura se volcó con avidez a realizar su lectura.³³ No hay que olvidar que los maniqueos del África constantemente referían al propagador del

³⁰ Cfr. *De Civitate Dei*, III, 15, 39

³¹ Cfr. *Confesiones*, IV, 3,5

³² Brown, Peter op. cit. p. 72

³³ *Confesiones*, VII, 21, 27

cristianismo como el profeta por excelencia de Manes, a reservas de ciertos textos.³⁴ El primer acercamiento a la obra del converso será por tanto de manera fragmentaria. Posteriormente la cristología paulina será una huella indeleble en la obra del obispo de Hipona.

La cita que de alguna manera podría resumir el recorrido intelectual del doctor africano es la siguiente:

“Desde que en el año decimonono de mi edad leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado Hortensio, inflamóse mi alma con tanto ardor y deseo de la filosofía, que inmediatamente pensé en dedicarme a ella. Pero no faltaron nieblas que entorpecieron mi navegación, y durante largo tiempo vi hundirse en el océano los astros que me extraviaron. Porque cierto terror infantil me retraía de la misma investigación. Pero cuando fui creciendo salí de aquella niebla, y me persuadí que más vale creer a los que enseñan que a los que mandan; y caí en la secta de unos hombres que veneraban la luz física como la realidad suma y divina que debe adorarse. No les daba asentimiento, pero esperaba que tras aquellos velos y cortinas ocultaban grandes verdades para revelármelas a su tiempo. Después de examinarlos, los abandoné, y atravesado este trayecto del mar fluctuando en medio de las olas, entregué a los académicos el gobernalle de mi alma, indócil a todos los vientos. Luego vine a este país, y hallé el norte que me guiara. Porque conocí por los frecuentes sermones de nuestro sacerdote y por algunas conversaciones contigo que, cuando se pretende concebir a Dios, debe rechazarse toda imagen corporal. Y lo mismo digamos del alma, que es una de las realidades más cercanas a él. Más todavía me detenían, confieso, la atracción de la mujer y la ambición de los honores para que no me diera inmediatamente al estudio de la filosofía. Cuando se cumpliesen mis aspiraciones, entonces, finalmente, como lo habían logrado varones felicísimos, podría a velas desplegadas lanzarme en su seno y reposar allí.”³⁵

³⁴ Ibíd., VII,21, 27

³⁵ *De Beata Vita*, I, 4

El itinerario intelectual de Agustín se puede sintetizar en tres momentos importantes: el descubrimiento del protréptico ciceroniano, la doctrina maniquea, la filosofía de los *libri platoniconorum* y la lectura de San Pablo.

Elementos de lectura para la interpretación de la obra agustiniana

*“Tantas son las obras por él dictadas y publicadas, tanto los sermones en la Iglesia, puestos por escrito y revisados, o dirigidos contra los herejes o con la intención de interpretar los libros canónicos para la edificación de los santos hijos de la iglesia, que muy apenas un estudioso alcanzaría a leerlos por entero y llegar a conocerlos”.*³⁶

La afirmación de Posidio respecto a la prolífica obra agustiniana desde luego es acertada, mentiría quien afirmara lo contrario. La escritura de Agustín se va gestando acorde a las circunstancias vitales que le tocó vivir, lo cual aparece claro en su transitar del maniqueísmo, pasando por su retiro en Casisiaco, hasta el momento de ocupar la cátedra de obispo. La huella de cada una de tales etapas es notoria en cada uno de sus escritos, que van desde un cuño filosófico a uno más acentuado de carácter teológico.

La obra agustiniana es reflejo de toda una tradición cultural que le antecede y un cúmulo de sincretismos de diversa índole que permean el ambiente intelectual de la época. Es notorio en la obra de Agustín la tradición grecolatina, como también el neoplatonismo, o sistemas religiosos como el maniqueísmo, este último una derivación del gnosticismo. Agustín muestra una actitud ambivalente respecto a la cultura clásica, puesto que por una parte muestra una actitud de apertura, pero a la vez denuncia el peligro que pudieran representar ciertas doctrinas de los filósofos paganos, se constituye por tanto en un vínculo entre paganismo y cristianismo. Se da una subordinación de la cultura clásica a la vida cristiana.³⁷

Etiquetar a la obra agustiniana como filosófica o teológica, entendiendo ambos conceptos de forma restrictiva, más aún como incompatibles, carece de sentido, pues no es posible separar de forma quirúrgica ambos elementos. En el mejor de los casos el calificativo que pudiera aplicarse al doctor africano, es de pensador cristiano, pues no es posible establecer con absoluta precisión donde se da la

³⁶ Posidio, *Vida de San Agustín*, 8,9

³⁷ Oroz, José, op. cit., p. 13

escisión entre el Agustín filósofo y el teólogo. Frecuentemente en Agustín el detonante para abordar un problema filosófico es una inquietud de tipo religiosa, por citar un ejemplo, se puede pensar en la reflexión sobre el tiempo, relacionada con el problema de la creación.

Aún cuando la obra del hiponense es vasta, sin embargo existen algunos aspectos que nos permiten tipificar en cierta manera el proceder agustiniano. Como sabemos una gran parte de sus obras tratan de responder a polémicas propias de su tiempo. Otro aspecto a considerar y que es de vital importancia es la interioridad, entendiendo por esto no solamente la preeminencia de los temas relacionados con el alma, sino la exigencia de hacer pasar cualquier tema por la instancia de la vida anímica.

En los escritos de Agustín es posible detectar un procedimiento reiterado al momento de abordar los temas principales, el cual es descrito de manera oportuna por Magnavacca, quien señala al respecto:

“Dicho procedimiento es claramente divisible en tres etapas: en primer lugar, comienza la búsqueda de respuestas en lo que es externo al alma; en segundo término, y al no encontrarlas allí, se vuelve hacia sí en un movimiento reflejo, ahondando en ella misma; por último, al hallar en lo más profundo de la propia alma la imagen de Dios, parte desde allí en busca de la realidad divina”³⁸

Por citar un ejemplo, en el tratamiento del problema del tiempo, dicho proceder aparece latente. Agustín parte del análisis en un primer momento del movimiento de los astros, es decir en aquello que es externo al alma para concluir que el tiempo no es algo meramente mecánico, sino una distensión del alma. En su planteamiento del tiempo aparece constantemente la dialéctica tiempo humano-eternidad.

Una vez que nos familiarizamos un tanto con la obra agustiniana, se puede ver que continuamente está estructurada en base a tríadas. Para el caso del problema

³⁸ Magnavacca, Silvia, *Elementos fundamentales para una lectura actual de San Agustín*, ETIAM Revisa Agustiniana de Pensamiento, Vol. I, Número I, Buenos Aires, 2006, p. 13

del tiempo como es plasmado en *Las Confesiones*, pensemos únicamente en una; es decir aquella conformada por la *distentio*, la *intentio* y la *extensio*. Siguiendo a Magnavacca podemos decir que la *distensio* consiste en la dispersión en lo múltiple de la exterioridad, mientras que la *intentio* refiere a una concentración en la unidad por el movimiento reflejo hacia la interioridad y finalmente la *extensio*, ha de ser entendida como la tensión del alma hacia lo alto.³⁹ Tal tríada, hace su aparición nuevamente en los veintidós libros que conforman la ciudad de Dios. La *distentio* del politeísmo romano, la *intentio* en el examen en los supuestos de la concepción cristiana de la historia y por último la *extensio* en el plano de Dios como fin de la historia universal.

Es importante tomar en consideración que al momento de acercarse a la lectura de la obra agustiniana no es posible dejar de lado su obra *Retractaciones*. Dicha obra constituye por así decirlo, sus últimas confesiones. Sin embargo es preciso tener cuidado respecto al título mismo, puesto que pudiera entenderse por tal título como una especie de desmentir o bien desdecir, si apelamos al uso común que de la palabra retractación hacemos.

Las *Retractaciones* de Agustín deben ser entendidas acorde al origen mismo de la palabra, es decir, como tratar de nuevo, revisar y lo que resulta más esclarecedor, re-examinar.⁴⁰ Tal obra constituye una de las principales claves de lectura del pensamiento del africano. No se trata de una obra donde Agustín en atención a su edad, se proponga revisar sus escritos con la intención de llevar a cabo una aprobación o desaprobación, y con ello una serie de correcciones. La obra obedece a otro fin, es decir, siendo los escritos del doctor africano numerosos, con ella intenta dar las directrices bajo las cuales han de ser leídas sus obras, así mismo lo explicita en el prólogo de tal obra.⁴¹ Agustín se lamenta en dicha obra de haberse dejado guiar de manera demasiado automática por

³⁹ Cfr. Magnavacca, SilviaS, *El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las Confesiones*, en Teología y vida, Vol. XLIII, 2002, p.269-284

⁴⁰ Trapé, Agostino, , op. cit., p. 225

⁴¹ Cfr. *Retractaciones*, prólogo, 3

principios filosóficos de tinte neoplatónico aplicados a la religión cristiana y de haber confiado demasiado en la voluntad individual.

Uno de los principales motivos que da origen al nacimiento de la obra con antelación citada, es desde luego la conciencia que Agustín tiene de la falibilidad humana y con ello de la necesidad de reexaminar. Se trata de una nueva confesión, esta vez no de su vida, sino de sus escritos, los cuales nos permiten entender la evolución del pensamiento de Agustín desde el plano filosófico hasta el teológico.

La singularidad de las Confesiones

Las Confesiones no son un estudio sobre Dios, como lo es *De Trinitate*, ni es tampoco un estudio puramente bíblico como lo son sus obras exegéticas, ni una apología del cristianismo a través de la interpretación de la historia como lo es *De Civitate Dei*. *Las Confesiones* son ante todo la confesión de un hombre, sin embargo no es una confesión únicamente de los pecados. Como señala Trapé, son una doble *confessio*, es decir una *confessio laudis* y una *confessio pecatorum*.⁴²

De entrada parece ser una obra de carácter puramente autobiográfico, si bien cierto calificativo es verídico en parte, sin embargo también puede llevarnos a engaño el considerar únicamente de esa manera tal obra, pues trasciende dicho calificativo. Es la puesta en escena de la evolución del corazón de Agustín, donde lleva a cabo una revisión y una interpretación de su vida desde el pasado, el presente y el futuro bajo la lupa de la creación y la salvación. En los hechos que narra el doctor africano habría incluso que distinguir los hechos mismos y los juicios que sobre los hechos realiza, es decir hay un Agustín narrado y un Agustín narrante.⁴³

Las *Confesiones*, Agustín las escribe a la edad de cuarenta y tres años, ya en el episcopado.⁴⁴ Es llamativo el hecho de que tal obra no la redacte al final de sus días, lo cual parecería ser lógico, sin embargo, la escribe pasados los cuarenta años. Se trata de una obra que se sitúa entre el nacimiento y la conversión, hecho que Agustín considera clave, puesto que ello es lo que da sentido a su existencia, de ahí que no se narre a sí mismo en su totalidad.

Es difícil encontrar antes de Agustín, una obra con características similares a las *Confesiones*. En el cristianismo primitivo en las biografías existentes, la atención se centra en el martirio, por tanto, el pasado se torna trivial. Un ejemplo es el biógrafo de Cipriano, quien no duda en omitir cuarenta años de la vida del

⁴² Cfr. Trapé, Agostino, op. cit., p. 209

⁴³ Cfr. Ibíd. p. 211

⁴⁴ Cfr. Brown, Peter, op. cit. p. 210

africano, centrándose únicamente en el martirio.⁴⁵ De igual manera en la antigüedad grecolatina resulta complicado encontrar una obra similar a las *Confesiones*, pues lo que prevalece son descripciones de la exterioridad. Por citar un ejemplo pensemos en las *Vidas Paralelas* de Plutarco, donde los personajes son presentados a lo largo de la obra atendiendo a lo que muestran ser en actos públicos y por ende lo que es visible.⁴⁶ Pudiéramos pensar de igual manera en las biografías medievales donde la atención se centra en la descripción de los héroes atendiendo a ciertas cualidades esenciales o ideales, a tal grado que su infancia es presentada como presagio de un futuro.

Como bien señala Malina:

*“Las biografías antiguas son descripciones de personas que encarnan roles estereotipados que, juntos, configuran una especie de status típico, ya prominente, ya desviado; en ellas se presta atención a los períodos de evolución básicamente fisiológica. Lo distintivo de la vida de una persona no es su desarrollo psicológico o personal, sino los acontecimientos que ha tenido que afrontar”*⁴⁷

En *Las Confesiones* ya no será el martirio el tema central, ni únicamente los actos exteriores, sino que lo serán la reflexión sobre la temporalidad, la búsqueda de la verdad y la interioridad. No pretenden ser una mera recopilación de hechos, sino la comunicación de una vida interior, tan es así que los sucesos que narra parecen seguir una cierta lógica, pues no narra todos los acontecimientos de su vida. Los hechos selectos son un intento de reflexión sobre la propia existencia, se trata de unir lo fragmentario de la temporalidad en una unidad de sentido. Como señala Brown más que aparecer paisajes naturales en torno al pensador africano, prima sobre todo los rostros vivos, denuncias de la vida interior.⁴⁸

⁴⁵ Cfr. Brown, Peter, op.cit p. 207

⁴⁶ Cfr. Ann Hartlie, *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau, Una respuesta a San Agustín*, traducción Tomás Segovia, FCE, México, 1989

⁴⁷ Bruce J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, traducción de José Manuel Lozano, Sal Terrae, Bilbao, 2002, p. 64

⁴⁸ Cfr. Brown, Peter, op. cit, p.40

Agustín lo que pretende en “*Las Confesiones*” fundamentalmente es revelarnos su interior, es decir aquello que no es visible. Los hechos que se narran no obedecen únicamente a la acción del sujeto, sino que el obispo de Hipona, considera que es Dios quien obra a través del hombre, de tal manera que no pueden ser interpretadas como un retrato del pensador de Tagaste, sino principalmente como la acción de la providencia en el mundo. Es por ello que la distensión del alma es entendida como una experiencia de sufrimiento, en la medida que se ve frustrada la unidad respecto al creador. Es imposible pensar que Agustín intenta agotar de manera cronológica los acontecimientos de su vida.

Las Confesiones de tal manera no son un mero relato autobiográfico, Agustín no tiene como pretensión comunicarnos la totalidad de su vida, sino un itinerario de interioridad, donde el obispo de Hipona emprende una tarea de conocimiento de sí mismo que transita desde su situación pasada, pasando por una reflexión de su condición actual proyectado hacia el futuro. En tal labor podemos percarnos de la importancia de la temporalidad para el pensador de Tagaste. Los incidentes son puestos en conexión con conceptos filosóficos, pues narra la tragedia del hombre desintegrado por el paso del tiempo.

Respecto a la forma de leer las “*Confesiones*”, el mismo Agustín indica la pauta a seguir, mencionando como punto de partida para su lectura sus *Retractaciones*, donde aclara que los diez primeros libros hablan sobre él mismo y los restantes tocan temas bíblicos,⁴⁹ a pesar de dicha aclaración podemos percarnos de que dicha división va más lejos del cometido principal, puesto que a lo largo de la obra, saltan de inmediato problemas filosóficos, dos de ellos que al presente trabajo atañen: la memoria y el tiempo.

La estructura de las *Confesiones* se encuentra sustentada básicamente por tres pilares: los libros del I al IX narran acontecimientos de la vida pasada del santo, el libro X plantea la pregunta fundamental, ¿Quién soy yo?, los libros del XI al XIII es el análisis del Génesis.⁵⁰ Estos últimos libros aunque parten de un comentario

⁴⁹ *Retractaciones* 2,6,1

⁵⁰ Agustín Corti, Introducción, *Agustín de Hipona ¿Qué es el tiempo?*, Trotta, Madrid, 2011, p.13

escriturario, no se limitan a ello, puesto que de manera sustancial aborda el tema del tiempo desde la perspectiva de la temporalidad y lo eterno.

No se puede hablar de una escisión entre los diez primeros libros y los últimos tres, puesto que en su reflexión en torno al libro del Génesis aparece en escena la pregunta por la interioridad. El libro X inicia con la pregunta ¿Quién soy yo?, Agustín considera que tal interrogante escapa a la capacidad humana, lo cual explica la conexión con el libro XI, puesto que tal libro tiene como objeto primordial explicar el vínculo que existe entre la eternidad y el hombre.⁵¹

Pareciera ser extraño el hecho de que una obra que da indicios de ser una alabanza a Dios, contenga el análisis de un problema filosófico como lo es el tiempo. El pensador africano apertura sus Confesiones de la siguiente manera: “*Grande eres, Señor y laudable sobremanera; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene número*”.⁵² Tal invocación es claro indicio de la lectura de los neoplatónicos, pues la actitud orante es característica de tales filósofos, un pasaje de las *Enéadas* resulta esclarecedor cuando Plotino realiza una invocación a Dios, antes de llevar a cabo la indagación filosófica.⁵³ Se cree que la formación externa de las palabras de una oración contiene un significado, el cual en la contemplación interior sin palabras se le haría claro al espíritu.⁵⁴

El iniciar con una plegaria se debe a que Agustín concibe a la investigación filosófica como una especie de iluminación, que se lleva a cabo a través de la conciencia humana, en tal entorno, la oración es entendida como sinónimo de investigación especulativa. No es casual que una de sus primeras obras, los *Soliloquia* inicien con una plegaria y *De Trinitate culmine* de igual manera.

Ahora bien, es el libro XI donde de manera primordial se aborda el problema del tiempo, ello se puede denotar desde la estructura del mismo. Se pueden ubicar cuatro partes principalmente: un proemio donde se presenta el vínculo entre lo

⁵¹ Agustín Corti, op. cit. , p.12

⁵² *Confesiones* I, 1, 1

⁵³ Cfr. *Enéadas* V, 1, 6

⁵⁴ Cfr. *Confesiones*, XI, 27, 34

temporal y lo eterno, una introducción la cual comprende un análisis de la condición de lo creado, de ahí se desprende la siguiente parte que tiene como objeto el formularse la pregunta por el tiempo desde el sentido común y el empleo del lenguaje, continúa con el examen de la posibilidad de medir el tiempo, para ello recurre a la crítica que concibe al tiempo como movimiento de los cuerpos celestes, para finalmente culminar con una reflexión sobre la relación de la eternidad con la finitud humana.⁵⁵

El contraste entre la eternidad de Dios y la condición temporal del hombre, es el hilo conductor de todo el libro XI, Agustín se pregunta:

*“¿Acaso ignora, Señor, siendo tuya la eternidad, lo que te digo? ¿O quizás consideras propio del tiempo lo que sucede en el tiempo? ¿Por qué te ordeno todos estos hechos en una narración?”*⁵⁶

Tal pregunta podemos situarla desde el plano de la omnisciencia de Dios, siendo así no tiene como intención Agustín el entablar un diálogo con Dios, puesto que conoce todo debido al atributo con antelación mencionado, resulta vano construir una narración encaminada hacia Dios, el fin que pretende el obispo de Hipona es el invitar a sus semejantes a reconocer la finitud del hombre respecto a Dios.

La vida del hombre se encuentra marcada por una fractura, por ello que sea el alma la que permita representar el tiempo aunque de manera velada, puesto que el hombre no tiene en sí la totalidad, cosa que acontece únicamente en la eternidad. La temporalidad es lo que permite en el caso agustiniano el examen de sí mismo, el cual permite tomar conciencia de lo que se es, y con ello de la relación entre Dios y el hombre, como bien señala Magnavacca:

“Para Agustín, la confessio implica, por contraposición dialéctica, un reconocer la propia condición ante un Dios concebido, sobre todo, como Padre misericordioso y atento al itinerario de cada hijo. Así, pensarse es, sobre todo, juzgarse según el telón de fondo de un proyecto unitario y radical, medir el grado de proximidad que

⁵⁵ Cfr. Agustín Corti, op. cit., p.12

⁵⁶ *Confesiones XI, I*

respecto de él se tiene. Esto es lo que aleja abismalmente las Confesiones agustinianas de diario íntimo de los modernos, ya que ellas no constituyen una mera transcripción de los movimientos del alma, sino el rastreo de un hilo conductor que los vincula. Justamente, cuando dicha unidad se quebranta tiene lugar la distensio animi.⁵⁷

La interioridad agustiniana se aleja de la noción de individualidad de la Grecia antigua, ya que como señala Vernant, para el griego la individualidad se configura fundamentalmente a partir del otro, es decir se sustenta en la opinión pública, con la idea de la gloria imperecedera.⁵⁸ En cambio para Agustín la interioridad se fundamenta en torno al tiempo vivido, en un continuo examen de sí y de los actos propios. Así lo precisa en las *Confesiones*:

*“Los hombres por lo común, se admirán de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchuras corrientes de los ríos, la latitud inmensa del océano, el curso de los astros; y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos.”*⁵⁹

Ahora bien, es el libro XI donde de manera primordial se aborda el problema del tiempo, ello se puede denotar desde la estructura del mismo. Se pueden ubicar cuatro partes principalmente: un proemio donde se presenta el vínculo entre lo temporal y lo eterno, una introducción la cual comprende un análisis de la condición de lo creado, de ahí se desprende la siguiente parte que tiene como objeto el formularse la pregunta por el tiempo desde el sentido común y el empleo del lenguaje, continúa con el examen de la posibilidad de medir el tiempo, para ello recurre a la crítica que concibe al tiempo como movimiento de los cuerpos celestes, para finalmente culminar con una reflexión sobre la relación de la eternidad con la finitud humana.⁶⁰

⁵⁷ Silvia Magnavacca, *Elementos fundamentales para una lectura actual de San Agustín*, ETIAM, Revista Agustiniana de Pensamiento, Volumen I, Año, 2006, p. 18

⁵⁸ Cfr. Jean Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Traducción Javier Palacio, Paidós, Barcelona, 2001, p. 58

⁵⁹ Confesiones X, 8, 15

⁶⁰ Cfr. Agustín Corti, op.cit. p.12

El contraste entre la eternidad de Dios y la condición temporal del hombre, es el hilo conductor de todo el libro XI, Agustín se pregunta:

*“¿Acaso ignora, Señor, siendo tuya la eternidad, lo que te digo? ¿O quizás consideras propio del tiempo lo que sucede en el tiempo? ¿Por qué te ordeno todos estos hechos en una narración?”*⁶¹

Tal pregunta podemos situarla desde el plano de la omnisciencia de Dios, siendo así no tiene como intención Agustín el entablar un diálogo con Dios, puesto que conoce todo debido al atributo con antelación mencionado, resulta vano construir una narración encaminada hacia Dios, el fin que pretende el obispo de Hipona es el invitar a sus semejantes a reconocer la finitud del hombre respecto a Dios.

La vida del hombre se encuentra marcada por una fractura, por ello que sea el alma la que permita representar el tiempo aunque de manera velada, puesto que el hombre no tiene en sí la totalidad, cosa que acontece únicamente en la eternidad. La temporalidad es lo que permite en el caso agustiniano el examen de sí mismo, el cual permite tomar conciencia de lo que se es, y con ello de la relación entre Dios y el hombre, como bien señala Magnavacca:

*“Para Agustín, la confessio implica, por contraposición dialéctica, un reconocer la propia condición ante un Dios concebido, sobre todo, como Padre misericordioso y atento al itinerario de cada hijo. Así, pensarse es, sobre todo, juzgarse según el telón de fondo de un proyecto unitario y radical, medir el grado de proximidad que respecto de él se tiene. Esto es lo que aleja abismalmente las Confesiones agustinianas de diario íntimo de los modernos, ya que ellas no constituyen una mera transcripción de los movimientos del alma, sino el rastreo de un hilo conductor que los vincula. Justamente, cuando dicha unidad se quebranta tiene lugar la distensio animi.”*⁶²

Las Confesiones no son de ninguna manera un cúmulo de recuerdos, sino que son una reflexión en torno al tiempo entendido desde su triple dimensión. El

⁶¹ *Confesiones XI, I*

⁶² Silvia Magnavacca, *op. cit.* p. 18

pasado es traído al presente, para proyectarse al futuro. La idea de tensión es una constante en el meditar de Agustín, se trata de la dialéctica entre lo que se era y lo que se es. El pasado adquiere un carácter de presente, puesto que se torna cercano en tanto las emociones, sentimientos e ideas siguen latiendo.

Las Confesiones de Agustín no pueden ser reducidas a pura cronología, pues se trataría de una aparición y desaparición de hechos, por el contrario se trata de vincular las tres modalidades del tiempo, a través de un futuro que cobra su razón de ser a partir del pasado. Citando a Lyotard se puede decir lo siguiente:

*“Es pues la conversión –puesto que da la capacidad de leer los signos en las obras, leer un poco de la escritura divina en la escritura de bios- la que autoriza la confesión como un viaje hacia delante pero por atrás. La intriga narrativa que anuda los tiempos en sí nulos se monta a partir de un punto del tiempo que no está en el tiempo, de un punto donde el tiempo despliega su triple nulidad, jamás aniquilada.”*⁶³

⁶³ Jean Francois Lyotard, *La Confesión de Agustín*, traducción de María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo, Losada, Buenos Aires, 2002, p. 107

La tradición religiosa respecto al problema del tiempo y la historia

La escatología y la profecía en el judaísmo

La principal fuente para indagar un poco en el pensamiento judío y cristiano, lo es la Biblia. En lo siguiente solamente se harán algunas referencias a lo que se ha denominado Antiguo Testamento .Con la traducción de los setenta experimentará un cambio radical el pensamiento bíblico, contribuyendo a ello pensadores como Filón de Alejandría. Es importante no olvidar el contacto que tuvieron los griegos con Palestina, tanto la lengua, como la cultura y las instituciones griegas se propagaron por todas partes, no sólo en la diáspora, sino durante el gobierno de los Seléucidas.⁶⁴

De entrada es preciso señalar que las primeras lecturas de la Biblia no tienen una pretensión puramente filosófica, como bien señala Neher:

*“La filosofía exige que el conocimiento sea previamente definido en tanto que objeto, antes que el amor se una a él. Para el pensamiento bíblico, sin embargo el conocimiento se revela en el actor de amor, y el acto de amor ofrece instantáneamente el don de conocimiento. La andadura no-filosófica de la Biblia se concretiza aquí en la terminología: el mismo nombre de filosofía es impensable, porque disocia y yuxtapone dos nociones que el pensamiento bíblico no puede concebir más que en una irrompible simultaneidad.”*⁶⁵

Atendiendo a tal aclaración resulta complejo hablar en un primer momento de filosofía bíblica de la historia, sin embargo posteriormente la reflexión filosófica a través de apologetas y filósofos permitirá tal lectura. Para el pensamiento bíblico tanto el universo físico como las abstracciones no representan demasiada importancia, puesto que lo que interesa es el hombre concreto, más que esencias, son existencias.

⁶⁴ Cfr. Mirce Eliade, *Historia de las ideas y las creencias religiosas II. De Gautama al Cristianismo*, traducción de Jesús Valiente Malla, Paidós Orientalia, Madrid, 2011, p. 304

⁶⁵ André Néher, *La filosofía hebrea y judía en la antigüedad*, en Parain Brice, *Historia de la filosofía, El pensamiento prefilosófico y oriental*, Siglo XXI, México, 2005, p, 59

El tema de la creación bíblica constituye un punto de referencia respecto a la forma de concebir el tiempo y la historia en la tradición judeocristiana, de manera fundamental a través de las distintas lecturas realizadas del libro del Génesis. No es casual que Agustín se haya dado a la tarea de escribir un libro cuyo objeto principal fuese la interpretación de tal libro.

En el relato de la creación es de suma importancia el vocablo *bara*, el cual intenta explicar la acción de Dios, dicho vocablo excluye la idea de un instrumento o colaboración en el acto creador, tratando de situar el énfasis en la novedad que significa lo inédito de lo creado. El vocablo con antelación referido no solamente comprende objetivos cósmicos sino también realizaciones de tipo salvífico. El verbo *bara* se encuentra ligado tanto a la idea de dar principio como a la de consumación.⁶⁶

El libro del Génesis postula la idea de un tiempo, el cual da sentido a todo acontecimiento posterior⁶⁷. La tarea del hombre de acuerdo a la lectura de tal libro no consiste en escapar del tiempo, sino en asumir el drama histórico de las generaciones, pues solo en tal escenario es posible la acción humana. La historia para el hombre bíblico tiene un principio y un final, un principio marcado por el origen de un orden posterior al caos y un desarrollo que tiene como marco la alianza entre Dios y el hombre, con un final donde las acciones humanas encontrarán justificación. André Neher lo explica de la siguiente manera:

*“La función del mensajero divino es reparadora, debe restituir los eslabones perdidos y permitir una lectura continua y progresiva de la concatenación de las generaciones. Continuidad y progreso son las características del tiempo histórico, hecho posible por la interpretación bíblica de la creación.”*⁶⁸

En lo que respecta al hombre en el relato de la creación es caracterizado por gozar de cierta autonomía, y con ello la capacidad de decidir su destino, tan es así

⁶⁶ Cfr. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1986, p. 29 y 30

⁶⁷ Cfr. André Neher, *Concepto del tiempo y la historia en la cultura judía*, en *Las culturas y el tiempo, Sigueme*, Salamanca, 1979, p. 170

⁶⁸ Ibíd. p. 176

que es posible un acto de rebelión, transgrediendo el orden inicial. En el momento en que el hombre se rebela, aparece en escena la responsabilidad, se acepta la expulsión del paraíso. El hombre es arrojado al mundo de la historia, es desterrado del mundo donde no existe el tiempo. Como bien señala Khaler:

*“La culpa del hombre está implícita en su libertad, ha establecido su libertad. La culpa existencial griega, se transforma en culpa representada voluntariamente, el problema cósmico ha pasado a ser problema moral. En consecuencia el hombre tiene una tarea concreta de expiación, tiene que cumplir con su parte en la realización del Reino de Dios en la Tierra. Pero semejante logro ordenado no es mera restauración, como pasaba con la recurrencia griega; el empeño del hombre se convierte en un acontecimiento nuevo y único. Se establece una meta para la humanidad, se crea el futuro como factor decisivo en el destino del hombre. La historia adquiere sentido y propósito”*⁶⁹

La libertad que le es concedida al hombre, es lo que explica el carácter abierto y dramático de la historia. El hombre se encuentra en posibilidades de accionar aún en contra del orden previsto por Dios, ello hace posible que la historia tenga un carácter abierto. Se presentan dos alternativas; consentir con el plan divino y colaborar en la consecución de dicho plan, o bien obstaculizarlo.

El tiempo se convierte en tiempo del hombre, puesto que es donde se revela el destino y sentido de naturaleza humana, Nehér lo resume de la siguiente manera:

*“La noción hebrea de creación planifica el Ser como un dato: si la nada cede al algo, el algo cederá al todo; el problema ya no es el del Ser, sino el del devenir. La vida no es la ilustración de la victoria sobre la nada: es su continuación. La historia no testimonia el choque del tiempo y el espacio: es su prolongación. En un principio, el tiempo se puso en movimiento, y desde entonces la historia avanza irreversible”*⁷⁰

⁶⁹ Erick Khaler. *¿Qué es la historia?*, FCE, México, 1977, p. 45

⁷⁰ André Néher, *La filosofía hebrea y judía en la antigüedad*, en Parain Brice, *Historia de la filosofía, El pensamiento prefilosófico y oriental*, Siglo XXI, México, 2005, p.63

Respecto al fin de la historia en un primer momento no existe una claridad de cómo sería éste. Un texto de suma importancia son los capítulos del 40 al 55 del libro de Isaías, el cual fue redactado en los últimos años del exilio en Babilonia, su importancia radica en que es el primer profeta que elabora una escatología, la cual incluso contempla a otras naciones, teniendo como centro Jerusalén, gestándose de esta forma la idea de un destino universal.⁷¹

Los hechos catastróficos eran interpretados como sinónimo de la cercanía de la salvación, el sufrimiento desde tal lectura tiene sentido, las visiones apocalípticas fungen como medio defensor contra la historia. Sin embargo como había acontecido en varias ocasiones, el retraso de la transfiguración universal predicha empieza a ocasionar modificaciones en el concepto de salvación.

Es así, que, alrededor del siglo II a.c. surge en el judaísmo la idea de un juicio de los muertos, donde hay una recompensa para los justos y un castigo para los malos.⁷² Se trasforman las antiguas escatologías que no suponían una transformación radical del hombre mediante una nueva existencia. Esta idea origina la gestación de una concepción que supone una especie de supervivencia y resurrección, un ejemplo de ello, es la visión del profeta Ezequiel, donde Dios muestra cómo devolverá la vida a las osamentas.⁷³

La idea de un horizonte más allá de la muerte, será explotada por el cristianismo, ya que para el judaísmo arcaico la promesa mesiánica no era necesariamente la llegada de un hombre, mucho menos, la encarnación del mismos Dios, podría entenderse la promesa como un reino terrenal. El reino de Dios, el cristianismo lo concebirá como perteneciente a otro mundo, lo cual, tiene grandes implicaciones en la forma de concebir la historia, ya que lejos de ser un fin es la plenitud, al ser el encuentro con Dios mismo.

⁷¹ Cfr. Mirce Eliade, op. cit, p. 294

⁷² J. C. Carrière, J. Delumeau, et atl. *El fin de los tiempos*, Traducción Jaime Zulaika, Anagrama, Barcelona, 1999, p.71

⁷³ Ezequiel, 37, 1-14

San Agustín a partir de tal lectura cristiana concebirá al tiempo como el escenario de la inseguridad, mientras no se llegue el momento final habrá posibilidad para el cambio, pero una vez llegado el fin del tiempo, tal posibilidad desaparece, puesto que el tiempo es sustituido por la eternidad. La vida del hombre es entendida como un viaje que supone una serie de pruebas y dificultades, y lo que es más trascendental, es que tal viaje solamente se emprende una sola vez. La idea judía de la Alianza ha sido sustituida por la noción de Salvación.

Las principales características siguiendo a Ferrater Mora en una visión de la historia serían las siguientes: universalidad, sistematicidad e irreversibilidad. De igual manera no basta la perspectiva de la totalidad, puesto que también es necesario el reconocimiento de algún sentido de la historia, el cual busca ser esclarecido por la interpretación que de la misma se haga.⁷⁴

En el caso del pueblo hebreo se encuentra latente una idea de la historia, ya que ésta es interpretada acorde a un designio divino y no únicamente en relación a una serie de hechos naturales predeterminados por una serie de leyes, ya sean físicas o biológicas. Pudiera pensarse que los hebreos no cumplían con el requisito de universalidad, al girar el drama en torno a su comunidad, y por lo tanto se trataría de una historia de tinte localista. Sin embargo ello no es así.⁷⁵

A diferencia de los griegos para quienes lo verdaderamente importante es el Estado, donde el individuo queda supeditado al mismo, los demás pueblos quedan situados en un plano sin mucha significación. Para los hebreos los demás pueblos revisten una importancia fundamental, ya que forman parte del plan divino, y es que es necesario dar una explicación de su presencia, ya sea que sean considerados como obstáculo o bien como un medio para la realización del plan divino.⁷⁶ La mayoría de las veces los otros pueblos son descritos con calificativos negativos, simplemente pensemos en la gran cantidad de citas bíblicas existentes al respecto donde son calificados dichos pueblos como traidores o lo que es peor

⁷⁴ Cfr. José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1996, p.17

⁷⁵ Ibíd., p.17

⁷⁶ Cfr. Ibíd, p.16

aún como agente contaminante. La imagen bíblica del Dios celoso, entra en perfecta armonía con esta visión.

Las constantes referencias a las prácticas memorísticas de los judíos pareciera indicar una predilección por el pasado, sin embargo ello no es así, ya que el futuro es una modalidad del tiempo importante para el judío, así lo expresa Marramao:

“El hecho de que la Tora prohibiera a los judíos investigar el futuro, y en cambio los instruyese en la memoria, no significa que el futuro para éstos fuera un tiempo homogéneo y vacío. Es muy al contrario, hacía que concibieran al futuro como un tiempo en el cual cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías”⁷⁷

La libertad se encuentra fuertemente vinculada a la idea del futuro, puesto que con ella se da paso a una concepción del tiempo caracterizado por la posibilidad y la indeterminación, de tal manera que el acontecer de los hechos se encuentra expuesto a imprevistos, por tanto lo propio de la historia es un estar a la expectativa, el considerar la vida como un riesgo. La figura del profeta cobra relevancia en la cultura israelita, pues es el único capaz de hablar del pasado distante como del futuro, a través de Dios, puesto que son modalidades de tiempo ajenas al conocimiento del hombre.

Si bien, bajo un matiz secular, se puede apreciar como en la cultura contemporánea existe una cierta predilección por el futuro, podemos ver como la vida de las personas se encuentra sustentada en la consecución de ciertos logros más o menos distantes en el tiempo, ya sea la obtención de algún título académico o la obtención de algún estatus económico, sólo por mencionar algunos ejemplos. La predilección por el futuro parece obedecer a una decantación escatológica sobre la forma de interpretar el tiempo, el presente constituye por tanto un medio y no un fin.

⁷⁷ Giacomo Marramao, *Minima Temporalia. (Tiempo, espacio, experiencia.)* Traducción Helena Aguilá, Barcelona, 2009, p. 92

La interpretación neotestamentaria del tiempo

El cristianismo en sus comienzos principalmente era entendido como una experiencia vivencial, no existe una gran preocupación por una formulación teórica del mismo. Las fuentes más antiguas son los evangelios sinópticos y las epístolas del apóstol Pablo, las cuales, ignoran en gran medida la vida histórica de Jesús y se limitan a concebir una especie de enseñanzas. La estructura conceptual del cristianismo que posteriormente se formará se debe principalmente a los vínculos que estableció con la filosofía griega, en un primer momento, en un escenario de disputa y póstumamente en uno de asimilación.

En el cristianismo de los primeros siglos se piensa la vida del hombre acorde con la tradición escatológica judía. Como señala Kahler:

” Los discípulos de Jesús habían crecido en la tradición judía y en el clima apocalíptico; esperaban un Segundo Advenimiento de Cristo en el futuro muy cercano. Hasta los primeros autores cristianos creían que el imperio romano sería la monarquía cuarta y final antes del advenimiento del terrible Juicio Final, y hasta en extremada aprensión hasta rogaban por la preservación de Roma”. ⁷⁸

Así pues, los primeros cristianos demuestran una predilección por lo apocalíptico, están atentos a la segunda venida de Cristo, de tal manera que lo que realmente les interesa es el fin de la historia, no la historiografía. Sin embargo con el paso del tiempo se van percatando de la inexistencia de pruebas evidentes que permitan vislumbrar dicho acontecimiento. Ello obligó a que se pensara la Historia de manera más abierta, surge así la necesidad de darle un sentido al tiempo presente, pues la espera se empieza a tornar lejana.

Emergen figuras como Pablo de Tarso, quien será el encargado de universalizar el cristianismo, personaje de suma importancia desde sus orígenes, puesto que es un judío de la Diáspora que tuvo contacto con la cultura griega y a su vez proveniente de una familia distinguida en Roma, estudió en Jerusalén con rabinos importantes, y tuvo acceso a los libros en griego. Agustín de Hipona será uno de

⁷⁸ Erick Kahler, op. cit. p. 62

los principales pensadores que hará uso de la teología paulina a lo largo de su pensamiento, de manera especial en lo que concierne a la idea del hombre nuevo y la forma de entender la soteriología.

La particularidad del así llamado apóstol de los gentiles es su interpretación del mensaje cristiano, puesto que se aleja de la exégesis judía, para acercarse a una idea de salvación cercana a los cultos de misterio que se habían proliferado en el oriente, no hay que olvidar que Pablo estuvo marcado en gran medida por la cultura helénica.

El primer acercamiento que Agustín tiene a las obras de San Pablo es a través de la lectura fragmentaria de los maniqueos. Las primeras lecturas las realiza a la luz del platonismo, lo considera como el máximo exponente del ascenso espiritual, el denunciante de la decadencia exterior.⁷⁹ Posteriormente lo verá como el símbolo de la tensión entre el espíritu y la carne, la cual concluye con la muerte.

En Pablo se presenta la figura del hombre viejo y el hombre nuevo, el primero debido a nuestra vida de pecado, el segundo se posibilita en cuanto interviene la gracia de Dios, de esta forma es explicada la naturaleza humana, la cual se caracteriza por ser el receptáculo de una afronta entre la materia y el alma. El primer hombre salió del polvo de la tierra, mientras el segundo procede del cielo.⁸⁰ Esta idea es característica del pensamiento del obispo de Hipona, puesto que es debido a ello que surge la temporalidad.

El nexo que vincula a Pablo con Agustín, es la gestación de la idea de pecado, tal supuesto es el que permite concebir la necesidad de una redención y a su vez la idea del redentor.⁸¹ La idea de pecado es vértice del pensamiento paulino y agustiniano, tal idea es la que permite explicar el carácter contingente de la existencia humana y la dificultad por poder comprender la eternidad, ya que debido a ello el hombre solo puede concebir su vida como fragmentos dispersos.

⁷⁹ Cfr. Peter Brown, op. cit. p. 196

⁸⁰ Corintios, 15, 47-48

⁸¹ Cfr. Giacomo Marramao, op. cit. p.13

Es conveniente recordar que para el mundo griego la idea de pecado es desconocida

La concepción cristiana del tiempo, trastoca toda una serie de valores establecidos, así lo expresa Jesús: “*¿Qué aprovechará al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?*⁸²” o cuando afirma: “*Yo soy el pan vivo bajado del cielo, quien coma de este pan vivirá eternamente*”.⁸³ La idea de historia que se vislumbra aquí, es aquella que se caracteriza por un cierto desprecio del acontecer cotidiano, tiene el carácter de universal en tanto la diversidad de lo humano se unifica en un único sujeto, Cristo. Dicha razón es lo que motiva al doctor africano a criticar a los filósofos que defienden el eterno retorno.⁸⁴ Los actos del hombre adquieren una nueva dimensión, puesto que la vida es entendida como un periodo de transición que a su vez representa una prueba, esta idea Agustín la retoma en “*La Ciudad De Dios*”, cuando hable de la ciudad terrena como periodo de perfección.

No hay que olvidar que el cristianismo es ante todo un acto de fe, no es un sistema filosófico, por tanto no puede existir filosofía alguna que explique el pecado original, el cual constituye la postura del hombre frente a la vida. Al no ser un sistema filosófico se requiere de una revelación, la cual da cuenta de las consecuencias que del pecado original derivan.

Campelo señala al respecto lo siguiente:

“*Sobre el seguro de la fe, por donde sube desde lo temporal a lo eterno. Así entendida la historia, el cristiano toma para sí, el horizonte profano de la cultura y el cristiano de la salvación, para presentarlo en unidad, que arrastra consigo elementos teológicos imprescindibles. Metafísica, cultura y cristianismo, asociados en el paso de la humanidad por el mundo a través del tiempo, dando explicación ordenada de la historia: interpretación acertada del cristianismo. No puede haber, por tanto, una filosofía de la historia, porque la filosofía no puede llegar a tanto; ni teología de la historia tan sólo, porque la teología la rebasa. Sí que hay*

⁸² Mateo, 16,26

⁸³ Juan, 6,51

⁸⁴ Cfr. *Civitate Dei*, XII, IV

interpretación cristiana de la historia, que se sirve de las dos-de la filosofía y de la teología-y de otras disciplinas para un mejor entender el suceder de los actos humanos a través del tiempo-pecado dentro del tiempo-salvación.”⁸⁵

Para el cristiano Cristo ha muerto una sólo vez para redimir a la humanidad, no volverá a morir más. De esta manera se rompe con la doctrina de los ciclos, se introduce la idea de un tiempo finito y a la vez irreversible. La heterogeneidad se presenta como algo característico del tiempo, se abre la posibilidad de concebirlo como algo siempre distinto. La caída de Adán es lo que da origen al comienzo de la sucesión y con ello la escisión del tiempo, por tanto la finitud, la irreversibilidad y la heterogeneidad son la clara denuncia de la imperfección.

El hombre que cree en Cristo intenta ascender a Dios, de ahí que introduzca como vía alterna de lo temporal un orden intemporal de carácter metafísico. Se comienza a gestar de tal forma una dicotomía entre lo humano-temporal y lo humano-divino, es decir, el hombre se sitúa entre lo caduco y lo eterno. La idea griega de la inmortalidad del alma se trasforma para dar paso a la idea de resurrección.

El cristianismo hereda del pueblo hebreo la conciencia de un destino universal, lo cual se puede percibir en los profetas y mesianismos presentes en esta cultura. Se da una ruptura con la concepción cíclica de la historia. La encarnación es sobre todo el acontecimiento que marca la pauta, con la encarnación es Dios quien interviene en la historia y no sólo desde fuera sino desde dentro, Dios se hace historia en cierta forma. La historia del hombre será una lucha entre las tinieblas y la luz. El hombre es la medida de la historia y con ello de la historia afirma Agustín.⁸⁶ Ante un ciclo cósmico compuesto por una creación, una existencia y un retorno al caos, el pensamiento agustiniano contrapone un principio, un medio y un fin; es decir una creación, una redención y un juicio final.

⁸⁵ Moisés Ma. Campelo, *Siguiendo a San Agustín: persona, historia, tiempo*. Ed. Montecasino, Valladolid, 1997, p.8

⁸⁶ Cfr. *De Civitates Dei*, 4,3

La idea de la regeneración propia de los tiempos cíclicos se traslada al plano personal, ya no se trata de la regeneración del tiempo, sino de la persona.

Para el cristianismo el hombre posee un valor infinito en tanto hombre, de tal suerte que en virtud de ello, todos los hombres son esencialmente libres. De tal manera que el hombre es responsable de sus actos, los cuales constituyen su vida de salvación o de condena, dicha vida personal se encuentra inserta en una historia universal. Es así que en “*Las Confesiones*”, Agustín intenta examinar la vida personal, para posteriormente en “*De Cividate Dei*” insertar la vida personal en el escenario de la universalidad.

La constitución de la persona se construye en base a la referencia de lo divino, lo cual genera que la propia alma se encuentre marcada por la infinitud divina. La consecuencia que se deriva de ello es que a diferencia del pensamiento clásico, el sujeto agustiniano se forma teniendo como sustento la interioridad infinita, la cual, dicho sea de paso, escapa a la propia mirada, pues no se puede conocer con exactitud el móvil del accionar del hombre.

Desde tal perspectiva el problema del tiempo se torna fundamental, pues solo a partir de la temporalidad es que se puede constituir la interioridad. Se da una confrontación con la noción política clásica, donde lo que prevalece es la espacialidad, ya sea ésta, la de la polis, el ágora o el gimnasio. En cambio lo propio del sujeto agustiniano es su carácter temporal e interior.⁸⁷ Existe la convicción de que la vida espiritual puede perfeccionarse en este mundo y de que la historia, desde tal óptica tiene sentido.

Como bien menciona Mirce Eliade:

“La historia es la duración temporal durante la que el hombre aprende a practicar su libertad y a santificarse; en una palabra: a entrenarse a en su oficio de dios. Porque el objeto de la creación es llegar a una humanidad santificada, lo que

⁸⁷ Miguel Ángel Rossi, El pasaje del sujeto antiguo al sujeto medieval y sus implicaciones políticas: Aristóteles y Agustín de Hipona, en ETIAM, Revista Agustiniana de Pensamiento, Año 2011, Volumen VI, Número 6, Buenos Aires, 2011, p.51

*explica la importancia de la temporalidad y de la historia, así como la función decisiva de la libertad humana; en efecto, el hombre no puede divinizarse en contra de su voluntad.*⁸⁸

Para el cristianismo no se trata de una regresión a un estadio primigenio, sino de tornar la mirada hacia adelante, no es por tanto una doctrina del retorno, como lo puede ser la gnosis o el neoplatonismo, se trata de una teología de la creación que acepta la historia.

Como bien señala Octavio Paz la relación que se da entre pasado, presente y futuro es distinta en cada civilización. Así tenemos que para las sociedades primitivas el modelo del presente y el futuro lo constituye el pasado.⁸⁹ Dicho pasado no es aquel que entendemos como lo inmediatamente sucedido, sino que se trata de un pasado que se ubica más allá de todo pasado, es decir en el origen, lo cual implica que la vida social no es histórica sino ritual, no hay cabida al cambio. Para el cristiano en cambio la encarnación de Cristo, aconteció una sola vez y no volverá a repetirse, tal acontecimiento es el que marca un parte aguas en la historia, de tal manera que el tiempo perfecto no se sitúa en un antes, sino en un después.

LA TRADICIÓN FILÓSOFICA EN TORNO AL PROBLEMA DEL TIEMPO

⁸⁸ Mircea Eliade, op. cit, p. 462

⁸⁹ Cfr Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Seix Barral, México, 1984, p. 27

EL TIEMPO COMO IMAGEN MÓVIL DE LA ETERNIDAD EN EL “TIMEO” DE PLATÓN

Mucho se ha discutido y se sigue discutiendo sobre el objeto de la filosofía esbozada por Platón, quien en la *Carta VII*, menciona que sobre lo que realmente constituye el objeto de sus preocupaciones no escribió obra alguna, puesto que se tratar de un saber que no puede ser reducido a lo escrito, sino que se trata de un saber que tiene su origen en el alma.⁹⁰ Sin embargo aquí no se tratará de discutir tal problemática, sino que se intentará situar la influencia platónica en el obispo de Hipona en lo que al problema del tiempo y la eternidad se refiere, teniendo como principal referente el *Timeo*, diálogo que cita Agustín a partir de la versión de Cicerón.⁹¹

Lo que conoce Agustín de Platón es principalmente a través de Cicerón. El obispo de Hipona tiene conocimiento de que Platón escribió diálogos, sin embargo es difícil precisar un conocimiento directo de tales diálogos. Entre las referencias, existe una sobre el *Fedón*, lo cual parece explicarse a través de las *Disputationes* de Cicerón, en dicho diálogo se trata el problema la inmortalidad del alma.⁹² A diferencia de tal diálogo, del *Timeo* si realizó un estudio textual, el cual le permite incluso discutir con ciertos platónicos acerca de la correcta interpretación del mismo, dicha discusión gira en torno acerca de la distinción respecto a un comienzo temporal o causal.⁹³

Agustín construye un edificio teórico a partir de la filosofía platónica, entre los elementos esenciales podemos situar los siguientes: la primacía de Dios sobre todas las cosas en tanto dependen de él, por ende Dios es quien ha producido todas las cosas, la decantación de lo inteligible sobre lo sensible. Incluso Agustín

⁹⁰ Carta VII, 341 c

⁹¹ Cfr. Stephen Gersh, *El legado medieval del platonismo antiguo, (Lecturas sobre neoplatonismo, Agustín de Hipona y Dionisio Pseudo Areopagita)* Traducción Nadia Russano, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2018, p.7

⁹² *De Civitate Dei* I, 22

⁹³ *Ibid*, 8, 4

visulmbra cierto acuerdo entre platonismo y cristianismo, situando como referencia fundamentalmente el inicio del texto del *Génesis* con el *Timeo* platónico.⁹⁴ Respecto a los filósofos que considera platónicos, cita principalmente a los siguientes: Espeusipo, Jenocrátes, Plotino, Jámblico y Porfirio.⁹⁵

La presencia platónica en Agustín, Gersh la resume de la siguiente manera:

*“Al comienzo de la doxografía, Agustín observa que, puesto que Platón seguía el hábito de disimular de su maestro, es difícil determinar su perspectiva filosófica a partir de los diálogos. Éste es quizás el motivo por el que De Civitate Dei, tiende a focalizarse en los platónicos más que en Platón. Sin embargo, Agustín también revela cierta incertidumbre al lidiar con los platónicos cuando aplica este nombre, a veces a los declarados seguidores de Platón y, otras veces, a cualquier pensador que sostenga tales tesis.”*⁹⁶

Platón escribió en forma de diálogos, y siguiendo a Hadot tal escritura pudiera obedecer a que se pretende transmitir no un saber ya elaborado, sino estimular al interlocutor para que a través de un esfuerzo personal, llegue al conocimiento por sí mismo, teniendo como destinatarios no sólo a los integrantes de la escuela, sino a todo aquel que se convierte en interlocutor al entrar en contacto con el diálogo.⁹⁷

En sus diálogos Platón aborda en diversas partes el problema del tiempo, sin embargo donde de manera especial trata tal cuestión es en el *Timeo*, donde se encuentra plasmada la clásica definición del tiempo como imagen móvil de la eternidad.⁹⁸ Tal texto en un primer momento da la impresión de ser el resultado de una investigación física, ya que se expone la formación del universo. La continuación del “*Timeo*” sería el diálogo “*Critias*”, el cual se encuentra incompleto según algunos estudiosos, el cual estaba destinado a contener una historia ideal

⁹⁴ Cfr. *De Civitate Dei*, 8,11

⁹⁵ Cfr. *Ibid*, 8,12

⁹⁶ Cfr. Stephen Gersh, op. cit. p. 22

⁹⁷ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Traducción Eliane Cazenave Tapie Isoard, FCE, México, 1998, p.85

⁹⁸ Cfr. *Timeo* 37 d

de la sociedad humana⁹⁹, es por ello que se puede afirmar que la preocupación platónica es en cierta forma de tipo no solamente cosmológico, sino antropológico, la descripción del cosmos obedece a dicha intención. Juan Nuño comenta al respecto:

*“Desde el punto de vista de las preocupaciones antropológicas, el *Timeo* contiene más de lo que se podría suponer si tan sólo se reparase en su aspecto cosmológico; de hecho, la cosmogonía allí construida se expresa en no más de veinte páginas de las setenta y pico que forman la obra; la naturaleza humana es tratada en todo detalle, desde la génesis del alma hasta la fisiología, la anatomía y aun la patología del hombre. Tan prolífica descripción está presidida por una idea central: existe una comunidad de origen y principio entre el hombre y la naturaleza, pues ambos pertenecen a la misma realidad orgánica (el universo) y han sido hechos de acuerdo a similares proporciones.”¹⁰⁰*

En tal texto del “*Timeo*” aparecen dos conceptos distintos de tiempo. Por una parte lo que pudiera designarse como tiempo del mundo, es decir, aquel que puede ser medido según los movimientos astronómicos, los cuales se caracterizan por ser armónicos¹⁰¹. Por otra, se puede pensar en un tiempo denominado mítico, es decir aquel que precede a la organización de la materia y a la intervención del Demiurgo. Un pasaje que resulta revelador acerca de la concepción del tiempo es el siguiente:

“Cuando el padre que la engendró comprendió que esta imagen, engendrada de los dioses eternos, se movía y vivía, se admiró y, satisfecho, pensó en transformarla, haciéndola más semejante al modelo. Y puesto que sucede que éste es un viviente eterno, trató de acuerdo a su poder, hacerlo también totalmente eterno...Se preocupó por fabricar una cierta imagen móvil de lo eterno y, al mismo tiempo, ordenó el cielo, fabricó de la eternidad que permanece en la unidad esa imagen eterna que progresá segú los números.”

⁹⁹ Cfr. Juan Nuño, *El pensamiento de Platón*, FCE, México, 1988, p.166

¹⁰⁰ Ibíd, p. 167

¹⁰¹ Cfr. *Timeo* 38 d

En cuanto al análisis de pasaje anteriormente referido, comúnmente se han adoptado dos perspectivas fundamentalmente, la primera de carácter aristotélico cuya principal característica es la interpretación literal del texto. De acuerdo a tal perspectiva el tiempo coincide con el ordenamiento del cosmos, resultando de ello que no existe más tiempo que el signado por los astros, de ser así tiempo y movimiento coinciden.¹⁰² Tal tiempo es aquel que puede ser entendido como objetivo, en tanto no depende de la conciencia.

La otra perspectiva es la que propone Zeller tomando como referencia a Xenocrátes quien fuera pitagórico y a su vez discípulo de Platón. Según tal filósofo la exposición temporal de la formación del mundo que aparece en el *Timeo*, tiene como fin permitir a Platón realizar a través de una situación mítica, poder representar el cosmos.¹⁰³ Ambas perspectivas parecen tener validez, sin embargo es más probable decantarse por la segunda, de ser así se estaría en condiciones de afirmar la eternidad, lo cual es más acorde a la representación generalizada que se tiene del mundo en el pensamiento griego. Se cierra la posibilidad de pensar en un inicio y en un final.

La noción de eternidad que aquí se plantea se aleja en gran medida de la cristiana. A pesar de ello como bien menciona García Astrada, la ideal del círculo y el retorno sigue haciéndose presente de vez en cuando, en ocasiones de manera explícita y en otras a mitad de camino. Se debe a que la idea del retorno está en los supuestos del pensamiento occidental y ha salido a flote cada vez que tratan de instalarse aportes ajenos, por citar dos ejemplos, está el espíritu hegeliano y el eterno retorno nietzscheano.¹⁰⁴

Para Platón existe un nexo entre tiempo y eternidad, sin embargo cada uno conserva su estatus ontológico. La eternidad se encuentra por encima del tiempo, puesto que éste es una copia, es imposible que el tiempo se puede identificar con la eternidad, existe una estrecha distancia entre ambos, similar a la franja que

¹⁰² Cfr. Física, 218 a 33-218b1

¹⁰³ Antonio Sánchez, *Tiempo y sentido*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1988, p.203

¹⁰⁴ A. García Astrada, *Tiempo y eternidad*, Gredos, Madrid, 1971, p. 74

divide al modelo de la copia. Acorde a tal explicación resulta que el tiempo concreto solo adquiere realidad en tanto participa de la eternidad. El tiempo es una representación móvil por tanto nunca completa, es un simulacro de la presencia que funda y condiciona. Si se piensa al tiempo desde la óptica de la individualidad no puede ser otra cosa mas que sinónimo de pérdida, en cambio si se le piensa desde la perspectiva de la totalidad del ser, se constituye en el modo en que el ser se manifiesta.

La eternidad como dirá Agustín no se sitúa en el mismo plano ontológico que lo temporal, el tiempo no tiene como función revelar la eternidad, sino que se convierte en lugar de expiación, no es por tanto una copia de la eternidad, de lo mudable sólo cabe decir que es una nada que es algo¹⁰⁵, tan es así que los años se consumen en gemidos.¹⁰⁶ Pensar al tiempo como imagen móvil de la eternidad, para el cristiano no es posible, ya que en el acontecer mundano no hay cabida para la perfección.

Tanto en Agustín como en Platón existe una preocupación por explicar la relación entre ser y ente. En Platón el Ser se hace presente a través de un continuo despegarse lo cual origina el tiempo, es una cierta entifiación del Ser, mientras que para Agustín la manifestación de la divinidad ocurre de manera gratuita por un designio de Dios, el cual nunca pierde su carácter de inmutable, en tal sentido está más cercano Hegel a Platón que al doctor africano. El tiempo platónico es la realización del Ser, mientras que para el cristiano es expresión de alejamiento por tanto pérdida de la plenitud.

El mundo al no tener una causa en sí mismo, sino al ser engendrado se caracteriza por ser el escenario del cambio, y con ello la negación de la eternidad. Aún cuando el tiempo tiene como su origen la eternidad, sin embargo aquí no aparece la preocupación que Agustín plasma en *“Las Confesiones”*, es decir aquella que consiste en la dificultad por explicar el paso de la nada al mundo. En el *Timeo* se trata de explicar en el mejor de los casos la formación del mundo,

¹⁰⁵ Cfr. *Confesiones*, XII, 6,6

¹⁰⁶ Ibíd, XI, 29, 39

pero a partir de un algo ya existente. La preocupación de Platón radica en explicar cómo se da la transición de lo caótico a un cosmos temporal, así lo expresa en el *Timeo*:

*“Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél.”*¹⁰⁷

Platón sostiene que antes de la creación todo carecía de proporción y medida¹⁰⁸. En el Político sigue presente tal idea¹⁰⁹, se considera al caos como algo previo al cosmos. Si bien es cierto aparece la palabra creación en la obra platónica, no refiere a la significación que dará posteriormente el cristianismo. En el uso platónico tiene un contexto de orden, la materia existe previamente, para el cristianismo se trata de una creación exnihilo, es decir a partir de la nada.

La situación caótica primigenia no posee una temporalidad de igual condición que la originada con el tiempo armónico de los astros. En ello radica la dificultad que representa para el pensamiento humano la posibilidad de representarse el estado primigenio, ya que inclusive Platón señala la ausencia de nombres determinados¹¹⁰ El tiempo al ser originado por el Demiurgo se encuentra inscrito en el ámbito de la astronomía, su medida la constituye el movimiento circular de las estrellas.

Sin embargo dicha concepción va más allá del plano meramente astronómico, ya que las estrellas no solamente expresan una regularidad física, sino también un acontecimiento intelectual, ya que es la forma en que el pensamiento recorre la totalidad de lo existente, por ello que una estrella es significativa para un

¹⁰⁷ Timeo 30 a 1-4

¹⁰⁸ Ibid 53 b

¹⁰⁹ Político 273 b-e

¹¹⁰ Cfr. Timeo, 69 b

astrónomo griego, puesto que ahí está contenida una determinación del ser, es decir, una manera de darse lo existente.¹¹¹

El tiempo, Platón lo concibe fundamentalmente como una imagen móvil de la eternidad, la cual es entendida como una totalidad cerrada y por ende siempre presente a sí misma, es decir lo que corresponde como predicado el “es”, puesto que no puede contener mutación alguna, no se puede predicar de ella el fue o el será. Agustín irá en el mismo sendero al proclamar que en Dios no tiene cabida lo temporal, la deidad se identifica con la eternidad, mientras que al hombre le corresponde una dimensión de temporalidad.

Si la eternidad es lo opuesto a lo que perece, entonces cómo es que el tiempo es una copia de ella, este es uno de los problemas fundamentales. Sin embargo parece ser la razón que el tiempo se encuentre vinculado con el movimiento circular, puesto que éste es el más perfecto, ya que el círculo contiene en sí la totalidad, en tal sentido dicha figura sirve para representar al tiempo como imagen de la eternidad. Si bien es cierto en el movimiento circular no cabe la posibilidad de imitar la constante presencia de la eternidad, sí es posible pensar en una totalidad cerrada, que a su vez se constituye en unidad a través del orden que permite la circularidad.¹¹²

Cada momento que se circumscribe dentro del movimiento circular es en determinada medida un vestigio de lo eterno, el tiempo es una forma de manifestarse lo eterno en lo móvil. El hombre a través de la imagen cíclica del tiempo intenta acercarse a lo eterno. El movimiento del cosmos es la forma en que se despliega el ser, de tal manera que el tiempo al ser visto desde la totalidad del ser, en su carácter de cíclico no es otra cosa que el ser que se piensa a sí mismo.

De entrada pareciera ser que la línea y el círculo se excluyen, pero ello no es así. Acorde a la marcha temporal, desde el sentido común se puede apreciar que los

¹¹¹ Cfr. Antonio Sánchez, op cit. p. 211

¹¹² Ibid, p. 208

hechos acontecen como sucediéndose unos a otros, al menos es la manera en la cual los percibimos cotidianamente, sin embargo también dentro de la lógica platónica es necesario que lo múltiple permanezca en la unidad, es decir que la diversidad de lo existente permanezca en el ser. Dos imágenes se forman: la línea, para poder percibir el movimiento y el círculo para representar la eternidad del tiempo. Contra la idea de circularidad es contra que combatirá Agustín en “*La Ciudad De Dios*”, al considerar que dicha concepción excluye la noción de esperanza cristiana.

La problematización del tiempo en el pensamiento aristotélico

Aristóteles al igual que Platón dedicó algunas partes de su obra a la reflexión sobre el tiempo, de manera especial en el libro IV de la *Física*, de la cual se analizarán algunos fragmentos, aun cuando estudiosos como Jonathan Barnes señalen que los escritos que tenemos de Aristóteles no estaban destinados a ser leídos, sino que en su origen fueron una especie de notas de conferencias.¹¹³ Ello no resta importancia a las obras del Estagirita.

Agustín refiere en “*Las Confesiones*” haber leído algunas partes de Aristóteles cuando contaba con la edad de veinte años por influencia de sus maestros quienes adjudicaban gran importancia a dichas obras.¹¹⁴ Existe en ese momento una reanimación de los estudios aristotélicos por iniciativa de un grupo de aristócratas, sin embargo se limitan al estudio principalmente de *Las diez categorías*,¹¹⁵ tal estudio por parte de Agustín de “*Las Categorías*”, tiene como fecha probable el año 374, a través muy probablemente de una versión parafraseada o comentada.¹¹⁶

En el caso concreto de San Agustín podemos apreciar cierta similitud en algunos de los planteamientos aristotélicos, sobre todo los presentes en “*La Física*”, en cuanto a la formulación del carácter aporético del tiempo. Desde luego la problematización agustiniana presenta sus respectivas particularidades y marcadas divergencias. Sin embargo a pesar de las diferencias San Agustín parte para su análisis de la noción de tiempo de manera muy similar al aristotélico. Aristóteles se pronuncia al respecto en el libro IV de “*La Física*” donde se puede leer:

“Que no es totalmente, o que es pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue. Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico. Pero parece

¹¹³ Cfr. Jonathan Barnes, *Aristóteles*, Traducción de Marta Sansigre Vidal, Cátedra, 1997, p. 14

¹¹⁴ Cfr. *Confesiones*, IV, XVI, 28

¹¹⁵ Cfr. Peter Brown, op. cit. p. 59

¹¹⁶ Giovanni Catapano, *Agustín*, Traducción de Ernesto Fuentes Padget, (*Lecturas sobre neoplatonismo, Agustín de Hipona y Dionisio Pseudo Areopagita*), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2018, p. 35

*imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser. Además de esto, si ha de existir algo divisible en partes, entonces será necesario que, cuando exista, existan también las partes, o todas o algunas. Pero, aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han sido, otras están por venir, y ninguna es. El ahora no es una parte, pues una parte es la medida del todo, y el todo tiene que estar compuesto de partes, pero no parece que el tiempo esté compuesto de horas.*¹¹⁷

Dicho planteamiento será retomado por San Agustín en el libro *XI de "Las Confesiones"*, con sus respectivas particularidades. Si bien es cierto no existen referencias contundentes sobre una lectura directa de Agustín de la obra del Estagirita, sin embargo, existen algunos ecos latentes en su pensamiento.

En las palabras de Aristóteles citadas, se puede ver se trata de situar el problema en términos de la ontología, es decir que tan real es el tiempo o acaso es meramente una ilusión, derivado de que parece estar compuesto el tiempo por no entes o que todavía no son, lo lleva a colocarse más cerca al no ser que al ser.

Mientras Aristóteles habla en términos de antes, ahora y después, San Agustín hace uso de los términos presente, pasado y futuro dándole un fuerte contenido vivencial al problema del tiempo, aun cuando estos términos no son totalmente desconocidos por Aristóteles, sin embargo en su planteamiento cumplen más una función de relación antes-después, ya que se correría el peligro de poner en tela de juicio la dependencia del tiempo respecto al movimiento.

El razonamiento aristotélico podría decirse se encuentra estructurado de la siguiente manera: el tiempo se encuentra conformado por partes, las cuales son el antes, el ahora y el después, dichas partes sin embargo no existen puesto que ya fueron o están por ser, de tal manera que el tiempo no existiría.

Tal comprensión del tiempo es la que parece encontrarse ligada al sentido común al menos en su expresión verbal, donde se da un tránsito de lo que todavía no es a lo que es, dicho transitar es lo que permite entender el paso del tiempo pero

¹¹⁷ Física X, 218 a5

desde una concepción del sentido común, de tal suerte que el tiempo se convierte en lo opuesto a la permanencia.

Si sólo se admite como real lo estable e inmediato, las contradicciones sobre la existencia del tiempo son evidentes, situación que no acontece en San Agustín puesto que éste formulará la posibilidad de pensar en un presente del pasado, un presente del presente, y un futuro. Memoria, atención y expectación son los tres vértices que constituyen la temporalidad.

Desde este planteamiento del sentido común lo que queda, es referir a la idea del tiempo aquello que pasa y que por tanto es inasible. Al ser así, aludir a una realidad pasajera que es posible cuantificarla, no es definir el tiempo sino a una domesticación espacial que encubre la esencia inconcebible del tiempo.¹¹⁸

Si se considera que la definición en el marco conceptual aristotélico es el precisar la esencia de una cosa, no el decir que significa una cosa,¹¹⁹ resulta que el tiempo parece no contar con los requisitos que dicha definición exige en relación con una esencia al modo de la sustancia, de tal manera que el intento por definir al tiempo tendrá que verse ligado con otros elementos como el alma y el movimiento, de no ser así resulta complejo, sino imposible tal intento de definición, de ahí la especial importancia que alma y movimiento desempeñarán en la reflexión aristotélica del tiempo.

Aristóteles señala que han sido diversas las dificultades que han surgido al tratar de precisar la naturaleza del tiempo, incluso comenta que lo que se ha transmitido arroja poca luz sobre el asunto.¹²⁰ Sin embargo si es una constante en la tradición el considerar en que existe un vínculo entre tiempo y movimiento. Sin embargo es conveniente precisar que tiempo y movimiento no son idénticos.¹²¹ Ello se debe

¹¹⁸ Cfr. Antonio Sánchez, *op, cit*, p.46

¹¹⁹ Cfr. Jonathan Barnes, *op cit*, p.62

¹²⁰ *Física*, 218 a30

¹²¹ *Ibid.*, 218 b19

que para que podamos apreciar el movimiento se requiere de algo que se mueva, mientras que el tiempo está en todo¹²².

Aristóteles guarda distancia respecto a Platón, puesto que considera que en tal filósofo tiempo y movimiento quedan identificados, teniendo como principal referencia el movimiento de las esferas celestes.¹²³ A lo cual señala que si bien es cierto existe relación entre el tiempo y movimiento, no puede ser reducido uno a otro.

Aristóteles entenderá básicamente el tiempo como el número del movimiento según el antes y el después.¹²⁴ El tiempo ha de entenderse no como mensura de cada movimiento particular, sino del movimiento en general. En este intento de definición hay que precisar que el antes y del después no son entendidos en sentido temporal, sino como fases de relación del movimiento, lo cual dista de la significación que Agustín da al pasado y al futuro.

El movimiento como se puede apreciar representa una condición necesaria, sin la cual no es posible entender el tiempo, de tal forma que éste último pasa a ser algo del movimiento, tal dependencia es lo que origina que el tiempo no tenga realidad existente por sí mismo, sino a manera de predicado y por tanto no se puede hablar de la esencia de un ser.

En el pensamiento aristotélico el movimiento siempre se encuentra ligado a la espacialidad, lo cual no acontece con el tiempo, de tal manera que es posible enunciar que un movimiento puede ser rápido o lento, mientras que afirmar tal cosa del tiempo es imposible al menos desde la perspectiva física, solamente cabe la posibilidad de dicha enunciación en un plano psicológico.¹²⁵

Ahora bien para que pueda aparecer el tiempo se requiere la diferenciación de los instantes, es decir la no simultaneidad de los mismos. Respecto al número este ha

¹²² Ibid., 218 b 13

¹²³ Cfr. M. Fartos Martínez, *Sobre el tiempo en Aristóteles*, en Estudio Agustiniano, Vol. XXIV, Enero- Abril 1989, p.112

¹²⁴ *Física*, 219 b 1

¹²⁵ Cfr. M. Fartos Martínez, op. cit. 112

de ser entendido en dos sentidos, no solamente número como lo numerado y numerable, sino mediante aquello que numeramos.¹²⁶ De tal manera que el número que es tiempo no es la cifra, sino lo que se da en el movimiento según el número. Una alternativa que pudiera formularse para intentar sustituir el número es la noción de orden, el cual sería inmanente al movimiento y no colocado desde fuera por el sujeto, ya que esto sería una posición psicologista.

Un elemento que pudiera clarificar un tanto la situación respecto al número sería la diferenciación entre números cardinales y ordinales, dicha distinción hay que aclarar no la plantea Aristóteles en estos términos. Los números ordinales se puede decir no son números en el sentido estricto del término, puesto que su función es indicar en relación con los cardinales los elementos que conforman una serie ordenada, de tal manera que solo serían nombres que refieren a una cierta disposición. Los números cardinales en cambio se caracterizan por contener las unidades abstractas por el precedente.¹²⁷

Tomando en consideración lo anterior, Conrad Martius señala que el concepto de número aplicado a la noción de tiempo no expresa únicamente una ordenación antes-después, sino una misma particularidad que compete al mismo ser de lo anterior y lo posterior.¹²⁸ La relación antes-después no es una sucesión absolutamente primera, sino que implica una relación de orden en el mundo antes que estar en el alma.¹²⁹

El movimiento se encuentra íntimamente ligado al espacio, el antes y el después solo se distinguen gracias a que hay un intermedio entre ellos, es decir el ahora, de tal manera que sólo hay tiempo cuando el alma distingue entre un ahora y otro, que es lo que mide el tiempo en tanto que antes y después.¹³⁰ El ahora constituye

¹²⁶ Ibid., 219 b 5-8

¹²⁷ Cfr. Antonio Sánchez, , op. cit. p.105

¹²⁸ Cfr. Hedwig Conrad Martius, *El tiempo*, Revista de Occidente, Madrid, p.61

¹²⁹ Cfr. Paul Ricouer, *Tiempo y Narración*, p. 648-649

¹³⁰ *Física* 219 b12

un elemento esencial para el tiempo, puesto que sin él no puede existir.¹³¹

Puntualiza Aristóteles:

*“El ahora es la continuidad del tiempo, como ya dijimos, pues enlaza el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro. Pero esto no es evidente como lo es el punto, que permanece. El ahora divide potencialmente, y en tanto que divide es siempre distinto, pero en tanto que une es siempre el mismo, como en el caso de las líneas matemáticas. Porque en el pensamiento el punto no siempre es uno y el mismo, ya que cuando divide es distinto en cada caso; pero en tanto que la línea es una, el punto es el mismo en todos los casos. Así también con el ahora: en un sentido, es el divisor potencial del tiempo; en otro, es el límite y la unidad de ambas partes. La división y la unificación son lo mismo y con respecto a lo mismo, pero su ser es distinto.”*¹³²

El ahora marca por una parte el fin del pasado y por otra, el inicio de lo que viene. De donde se desprende que el tiempo está siempre en constante comienzo y fin, ello es lo que garantiza su constante renovación y la posibilidad de que no se extinga. El ahora de acuerdo con Aristóteles puede entenderse en dos sentidos; como siempre distinto y siempre el mismo. Al decirse el ahora anterior y el ahora posterior se refiere al siempre distinto, es decir al cambio. De lo cual se pudiera deducir que el cambio aristotélico asuma dos posibilidades; que exista algo que no cambie y que haya algo que sí. Entender el cambio desde este ángulo origina complicaciones, puesto que ¿cómo lo mismo puede ser otro?, una alternativa que se ha ideado para tratar de dar solución a esto, es el hacer uso de las nociones de potencia y acto, sin embargo resulta ineficaz.

El ahora podría entenderse bajo dos formas, por una parte desde la perspectiva de la presencia, de tal manera que el ahora sería siempre el mismo. Desde tal perspectiva se da la simultaneidad del mundo. Pero el ahora también puede ser

¹³¹ Ibid., 220 a 1

¹³² Ibid., 222 a 10-21

tomado desde la dimensión del movimiento, de tal manera que lo que se numera sería la distinta posición del mundo en su incesante surgir a la presencia.¹³³

Una descripción del tiempo donde predomina la visualización se puede decir conlleva a una espacialización del mismo. Tal manera de entenderlo conlleva a postular la posibilidad de que los momentos que lo componen sean homogéneos, es decir simétricos y sin ninguna diferencia esencial. De ahí que se origine una comprensión predominantemente cuantitativa más que cualitativa, y por ende dicha manera de conceptualizarlo poco tendrá que decir sobre la vivencia humana del mismo, puesto que la única realidad que pudiera pensarse dentro de tal conceptualización sería únicamente lo de lo presente en sentido lógico.

Aristóteles le reconoce en gran medida un carácter aporético al tiempo si es visto desde una perspectiva física, desde tal planteamiento el tiempo presenta una existencia que empatiza más con el no ser que el ser. De ser así se disminuyen las posibilidades de conocer la esencia del tiempo ya que es complejo encontrar la esencia del mismo. Ante tal situación valdría le pena preguntarse si dicho carácter aporético del tiempo no es resultado de una inadecuación respecto a la manera en que se intenta explicar.

El asunto cobra mayor dificultad si se considera que se parte de una razón que trata de indagar una realidad absoluta donde convergen ser y pensamiento. En dicho modelo de razón donde prevalece la estaticidad del ser, el tiempo es entendido fundamentalmente en relación con la imperfección. Al ser nuestro lenguaje temporal tal parece que esto constituye una de las limitantes que se presenta al tratar de describir una realidad escurridiza, tal vez sea válido preguntarse por la posibilidad de pensar el tiempo más allá de las categorías del devenir y la eternidad.

Los elementos clave en el razonamiento aristotélico sobre el tiempo son el movimiento, el cual se caracteriza por ser objetivo y el alma con su dimensión subjetiva que es quien numera el antes y el después. Lejos de realizar una

¹³³ Cfr. Antonio Sánchez, op. cit p. 107

contraposición entre ambos, Aristóteles entrelaza ambos elementos los cuales dan origen al tiempo, sin embargo la pretensión aristotélica no es poner fin al problema del tiempo ni ofrecer una solución definitiva, sino dejar constancia del carácter aporético del mismo.

Como se precisó, el tiempo no puede ser reducido a movimiento, puesto que también interviene el alma, ya que de lo contrario únicamente tendríamos movimiento pero no tiempo debido a que faltaría el elemento numerador es decir, el alma, Aristóteles lo señala de la siguiente manera:

*“¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe...”*¹³⁴

Acorde con tal pasaje, resulta problemático pensar en el tiempo prescindiendo del alma. En *De la memoria y el recuerdo*, aparece un carácter psíquico del tiempo, donde se menciona que la sensación es lo propio del presente, sin embargo aparecen dos dimensiones más, como lo son la expectación y la memoria, la primera referida al sentimiento de espera, y la segunda a lo vivencial del pasado.¹³⁵ Establecido el vínculo entre alma y movimiento, como a su vez, memoria, esperanza y presencia, salta a la vista la triple dimensionalidad agustiniana del tiempo.

Como señala Ricouer San Agustín más que refutar en su totalidad la teoría aristotélica del tiempo, lo que hace es aportar elementos sobre la relación entre el alma y el cuerpo, ya que tras Aristóteles existe una gran tradición cosmogónica que concibe al tiempo como aquello que nos domina y envuelve, sin que exista la posibilidad del alma de engendrarlo.¹³⁶ Las nociones antes-ahora-después

¹³⁴ Física, 223^a, 22-28

¹³⁵ M. Fartos Martínez, op. cit..113

¹³⁶ Cfr. Paul Ricouer, *Tiempo y narración*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p.643

aristotélicas, serán retomadas por San Agustín con otro contenido, el antes como referido a la memoria, el ahora a la presencia y el después en relación con la profecía.

Podría pensarse que la explicación aristotélica del tiempo se encuentra al borde de las explicaciones psicologistas del tiempo, puesto que recurre a un agente intelectual, en este caso el alma, quien numera los movimientos. Sin embargo no es del todo adecuada tal suposición, puesto que una cosa es afirmar que el alma numera y otra que sea el fundamento del tiempo. Lo que si no es posible afirmar es que el tiempo quede reducido a la objetividad del mundo material.

El resultado de la explicación aristotélica del tiempo, parece obedecer más a una necesidad de nomenclatura más que a una necesidad existencial, es decir el tiempo vivido, lo cual no resta importancia, ya que pudiera ser como señala André Comte Sponville, que el hecho de que se considere al tiempo como una forma de subjetividad, ello no impide que también pudiera ser una dimensión objetiva del ser.¹³⁷ La dificultad tal vez radique en lo que expresa Borges: “*El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego*”.¹³⁸

A partir de la primacía que se conceda al movimiento o al alma es que surgirán varias posturas, por una parte la de aquellas que otorgan cierto privilegio al movimiento, lo cual los conducirá a una comprensión mecanicista en cierta manera del tiempo, y por otra, aquellas posturas que conceden especial importancia a la noción del alma y que tendrán su desembocadura en las visiones psicologistas o fenomenológicas del tiempo.

¹³⁷ Cfr. André Comte Sponville, *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 2001, p.47

¹³⁸ Jorge Luis Borges, “*Nueva refutación del tiempo*”, en Obras completas, Emecé, Buenos Aires, 1974, p.71

El análisis del tiempo y la eternidad en las “*Eneadas*” de Plotino

La pervivencia del neoplatonismo en la filosofía de San Agustín, ha sido estudiada por varios autores, entre ellos Heidegger, quien en el verano de 1921 imparte una lección titulada “*Agustín y el neoplatonismo*”. En dicha lección Heidegger menciona un aspecto importante, que a su vez nos servirá de directriz para entender la relación entre Agustín y el neoplatonismo, el hecho de señalar que el cristianismo en el que crece Agustín, ya se encuentra profundamente permeado por lo griego, y de igual manera porque lo griego ha experimentado ya en el neoplatonismo una orientalización, y señala Heidegger posiblemente, una cristianización.¹³⁹

Es preciso señalar que el platonismo presente en Milán era de corte cristiano, debido principalmente a la influencia de Mario Victorino, quien tradujo los escritos de Plotino y otros neoplatónicos.¹⁴⁰ Para un cristiano de cuño platónico era natural que el platonismo tuviera su desembocadura en el cristianismo, puesto que ambos apuntan a otro mundo.

En lo que respecta a la tradición filosófica es sabido que Agustín en un primer momento se decanta por el pensamiento neoplatónico, no obstante haber conocido la obra del Estagirita, tal vez de manera parcial. San Agustín en un pasaje de “*Las Confesiones*” narra haber leído la obra de Aristóteles cuando contaba con la edad aproximadamente de veinte años, en particular “*Las Categorías*”, a sugerencia de su maestro de Retórica.¹⁴¹ Dichos escritos sin embargo, no merecen la mejor de las calificaciones del obispo de Hipona, ya que incluso llega a considerar tales escritos como nocivos, señala al respecto:

“*¿De qué me aprovechaba, digo todo esto? Antes bien me dañaba, porque, creyendo yo que en aquellos diez predicamentos se hallaban comprendidas*

¹³⁹ Cfr. Martín Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Trad. Jacobo Muñoz, Ed. Siruela, Madrid, 2001, p.37

¹⁴⁰ Peter Brown, Agustín de Hipona, o. cit . p. 115

¹⁴¹ Cfr. *Confesiones*, IV,XVI, 28

*absolutamente todas las cosas, me esforzaba por comprenderte también a ti, Dios mío, ser maravillosamente simple e incommutable, como un quasi sujeto de tu grandeza y hermosura, cual si estuvieran éstas en ti como en un sujeto, al modo en que los cuerpos, siendo así que tu grandeza y tu hermosura son una misma cosa contigo, al contrario de los cuerpos, que no son grandes y hermosos por ser cuerpos, puesto que, aunque fueran menos grandes y menos hermosos, no por eso dejarían de ser cuerpos.*¹⁴²

A diferencia de la valoración negativa del aristotelismo, Agustín se muestra simpatizante en sus primeras obras con el neoplatonismo, del cual tomará inspiración para hablar tanto de la Trinidad, como del tiempo y la eternidad. Asegura haber leído los libros de los platónicos, no en su versión en griego, sino traducidos al latín.¹⁴³ Dichos libros son tenidos en gran estima por el Obispo de Hipona, lo precisa cuando afirma:

“Y he aquí unos libros, bien henchidos, como dice Celsino, esparcieron sobre nosotros los perfumes de la Arabia y destilando unas poquísimas gotas de su esencia sobre aquella llamita, me abrasaron con un incendio increíble, ¡oh Romaniano!, pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aun añadiré que más de lo que podía sospechar yo mismo.”¹⁴⁴

Es conveniente aclarar que las obras que conoce Agustín son por lo regular traducciones del griego al latín, ya que él mismo manifiesta cierta ignorancia y un tanto desprecio hacia esta lengua, en las Confesiones lo dice:

“¿Cuál era la causa de que yo odiara las letras griegas, en las que siendo niño era imbuido? No lo sé; y ni aun ahora mismo lo tengo bien averiguado. En cambio gustábanme las latinas con pasión, no las que enseñan los maestros de primaria, sino las que explican los llamados gramáticos.”¹⁴⁵

¹⁴² *Confesiones*, IV,XVI, 29

¹⁴³ Ibíd, IV,IX,13

¹⁴⁴ *Contra Académicos*, II, 5

¹⁴⁵ *Confesiones*, I,XIII,20

Existen razones para pensar que los libros leídos por Agustín incluían, tanto tratados de Plotino como de Porfirio, sin embargo con precisión no se sabe cuántos y cuáles, al menos en su etapa temprana de acercamiento a tales obras, a diferencia de *"La Ciudad de Dios"*, donde las citas serán más nítidas.¹⁴⁶ Es probable que aparte de algunos fragmentos de las *Enéadas*, leyera un tratado pequeño titulado *"Sobre lo bello"*, el cual se ve reflejado en la obra de Agustín *"De pulcro et apto"*.¹⁴⁷

El neoplatonismo interfiere en el proceso de conversión de Agustín, dicho proceso no es solamente un fenómeno de índole religioso, ya que en caso del pensador africano implica un movimiento intelectual. Es pertinente señalar como hecho casi probable que lo que conoció fue las *Enéadas* de Plotino en su versión latina, e intervenidas por Victorino, pensador cristiano.¹⁴⁸ Sin embargo, se trata más de un neoplatonismo de carácter porfiriano que plotiniano.¹⁴⁹

De manera similar a Platón y Aristóteles, los escritos de Plotino no pretenden ser un sistema filosófico acabado, sino que intentan dar respuesta a las preguntas formuladas por sus oyentes, lo cual a su vez tampoco significa que el pensamiento plotiniano carezca de cierta unidad, aún cuando la composición de los escritos se deba a un aspecto circunstancial.¹⁵⁰

Es común en ocasiones escuchar aseveraciones que reducen el neoplatonismo a una simple continuación o réplica de Platón, sin embargo resulta errónea tal aseveración, puesto que en sus escritos como menciona Porfirio se encuentran entreveradas doctrinas estoicas y peripatéticas.¹⁵¹ Antes de realizar un breve análisis sobre hay que precisar que el debate se establece no tanto contra Aristóteles o Platón, sino en el mejor de los casos se dirige a pensadores como

¹⁴⁶ Cfr. Giovanni Catapano, op. cit. p. 36

¹⁴⁷ Peter Brown, op. cit. 118

¹⁴⁸ Cfr. *Determinación de la Influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín*, Octavio N. Derisi, Sapientia (Revista Tomista de Filosofía), Año IX, Num 34, Buenos Aires, 1954, p.273

¹⁴⁹ Cfr. Cfr. Stephen Gersh, op. cit. p. 31

¹⁵⁰ Cfr. Pierre Hadot op. cit. p.180

¹⁵¹ Cfr. Porfirio, *Vida de Plotino*, 14-1-7

Alejandro de Afrodisia o hacia los gnósticos, a quienes incluso dedica una extensa parte de su obra.

Plotino se formó en la escuela de Amonio, donde manifestó un deseo de conocer las prácticas ascéticas de las filosofías persa e india. A la edad de cuarenta años se marcha a Roma donde funda una escuela, anteriormente celebra un pacto con Erenio y Orígenes, por el cual se comprometían a no poner por escrito las enseñanzas orales del maestro. Dicho pacto es incumplido por Erenio.¹⁵²

Dentro de su obra, Plotino dedica de manera especial la *Enéada* III,7 al problema del tiempo y la eternidad. Al igual que Aristóteles y San Agustín comienza ratificando el carácter aporético del tiempo. Al inicio de la *Éneada* III, 7, continúa afirmando que desde el sentido común resulta fácil hablar tanto del tiempo como de la eternidad, sin embargo al momento de abordarlas detenidamente la situación se torna compleja¹⁵³, y nuestro pensamiento se torna perplejo.¹⁵⁴ Al abordar el problema del tiempo en un primer momento lo sitúa desde un plano metodológico,¹⁵⁵ posteriormente comienza el estudio hablando sobre la eternidad.¹⁵⁶ Cuando aborda el problema del tiempo y la eternidad recurre a las opiniones de los filósofos anteriores a él¹⁵⁷, ya que considera pudo haberse dado la posibilidad de que algunos filósofos hayan estado más próximos a desentrañar tal problema.¹⁵⁸

Es importante señalar que Plotino inicia su investigación por tratar de esclarecer ¿qué es la eternidad? y no de manera inversa afrontando el problema del tiempo, lo cual de inicio, nos deja entrever la jerarquía ontológica existente entre ambos, puesto que el tiempo tiene su sustento en la eternidad, al ser éste imagen de la

¹⁵² Cfr. Ignacio Guiu, Estudio introductorio a la Vida de Plotino y las Enéadas, Gredos, p.13

¹⁵³ *Timeo*, 37 d

¹⁵⁴ Cfr. *Enéadas* III, 7, 1,7-8

¹⁵⁵ *Ibid*, III, 7,1

¹⁵⁶ *Ibid*, III, 7, 2

¹⁵⁷ *Ibid*, III, 7,1,9-12

¹⁵⁸ *Ibid*, III,7,1,13-15

misma, idea de índole platónico, expuesta en el *Timeo*.¹⁵⁹ La eternidad como sustento del tiempo, Agustín la retoma, dándole una proyección teológica.

Resulta sospechoso que en gran parte de la tradición filosófica se considera al tiempo como el verdadero problema, como si la eternidad fuera algo más nítido y cercano al hombre. ¿Por qué no pensar en una ontología en sentido inverso? Tal vez la eternidad puede ser identificada con la muerte y no con la vida. En un acto, tal vez de rebeldía, se aborda primero el problema del tiempo, puesto que es éste tal vez, es el que compete en mayor medida al hombre. Plotino realiza una crítica a todas las posturas que conciben al tiempo, ya sea las que consideran al tiempo como idéntico al movimiento, o bien las que piensan al tiempo como algo del movimiento.

Hay que decir que el asumir como dignas de estudio las teorías anteriores a él, Plotino no tiene otro fin, que el de contrastar dichas teorías con la propia, puesto que tales teorías básicamente entienden el tiempo como movimiento de los astros. Señala Plotino que es imposible establecer una identidad entre tiempo y movimiento, argumenta al respecto:

*“Pues bien, no es posible identificar el tiempo con el movimiento: ni con todos los movimientos tomados juntamente y como reducidos a uno solo, ni con el ordenado. La razón es que cada uno de los dos movimientos está en el tiempo-y si alguno no estuviere en el tiempo, distaría mucho más de identificarse con el tiempo-supuesto que una cosa es aquello en lo que está el movimiento y otra el movimiento mismo. Y aunque pueden aducirse, y pueden que hayan sido aducidos, otros argumentos, basta éste y el de que el movimiento pueda cesar o ser discontinuo, pero el tiempo no.”*¹⁶⁰

En este fragmento citado ya se puede vislumbrar la ruptura respecto a la interpretación del tiempo como algo de la naturaleza. Retomando la idea aristótelica del tiempo como número o medida del movimiento, se pregunta: ¿En

¹⁶⁰ *Enéada*, III, 7,8,1-8

qué se distingue el número que mide el movimiento de cualquier otro número?¹⁶¹ Argumenta:

*“Es posible formarse una idea del número tomando una decena y prescindiendo de los caballos, y la medida es medida dotada de cierta naturaleza aunque no esté midiendo todavía. Ahora bien, si es así como tiene que ser también el tiempo en cuanto medida, entonces, si en sí mismo es una medida del mismo tipo que el número, ¿en qué diferirá del número determinado que corresponde a la decena o de cualquier otro número aritmético? Mas si es una medida continua, será medida por de cierta dimensión, al modo de una magnitud cubital.”*¹⁶²

Continúa preguntándose, si dado que el tiempo se dice que es infinito, cómo puede serle inherente el número. ¿Por qué no ha de haber tiempo aún antes de que exista el alma mensurante?¹⁶³ Con la salvedad de que se piense que el alma es el origen del tiempo, no se ve el porqué sin ella no puede existir tal. Para que se numere se requiere de un numerante, tal parece ser una de las propiedades del alma en su aspecto racional. Plotino hace una aseveración tajante al decir:

*“Decir que el tiempo es un concomitante del movimiento, no es propio de quien trata de enseñar. Es decir, con ello no ha dicho nada si no explica antes en qué consiste ese concomitante. Quizá eso sea el tiempo, pero hay que examinar si ese concomitante es posterior, simultáneo o anterior, si hay un concomitante anterior. Porque de cualquier modo que se suponga que es, se está suponiendo que está en el tiempo. Si es así el tiempo será un concomitante de un movimiento en el tiempo.”*¹⁶⁴

La argumentación de Plotino se podría sintetizar de la siguiente manera: no es posible identificar el tiempo con el movimiento físico, puesto que el movimiento puede variar y el tiempo no; aún suponiendo que el tiempo sea un intervalo del movimiento, éste puede variar su velocidad y, así los dos intervalos serían

¹⁶¹ Cfr. Ibíd, III, 7,9,15-18

¹⁶² *Enéada*, III,9,13-19

¹⁶³ Cfr. *Enéada*, III, 7,9,75-79

¹⁶⁴ *Enéadas*, III, 7, 10

mensurados por una unidad diferente a la denominada como tiempo.¹⁶⁵ Esta argumentación que Plotino lleva a cabo en contra de quienes sostienen tal cosa, será de gran utilidad para Agustín para combatir a los defensores de la teoría que sostiene que tiempo y movimiento son idénticos.

Si bien es cierto para Plotino el tiempo sólo puede entenderse a partir de la eternidad, no es posible confundir el tiempo con la misma, ya que el tiempo no es un atributo de lo que es siempre, sino de lo que llega a ser. El tiempo es imagen de la eternidad, la cual es supratemporal por ser inespacial e intemporal. De acuerdo con Plotino, el tiempo no ha tenido comienzo ni tendrá fin, idea muy distante respecto a Agustín, donde hay un principio y un final. El tiempo existe desde siempre y habrá de existir siempre por el hecho de ser actividad incesante del Alma, orientada hacia la generación y la corrupción.¹⁶⁶ Sin embargo Plotino considera la posibilidad de que la mente imagine que el tiempo comienza y termina.¹⁶⁷ Dicha posibilidad únicamente tiene un carácter pedagógico.

El análisis del tiempo tiene como telón de fondo todo un sistema, donde el Uno constituye el fundamento de todo. El Uno es el principio de la participación, tal principio sustituye a la idea de bien platónica, a su vez es causa de la Inteligencia, esta a su vez del alma del mundo y finalmente aparece el Alma de la materia, entendida como no ser o limitación propia de la realidad. La auténtica realidad es primordialmente espiritual.¹⁶⁸

Así pues, dentro del sistema plotiniano se da una serie de artilugios en razón de intentar explicar el mundo material, mediante una serie de emanaciones. La emanación desde el Uno se lleva a cabo de manera descendente, la Inteligencia la cual ha contemplado lo Uno, reúne en sí todas las Ideas, sin embargo mediante la toma de conciencia aparece la escisión entre sujeto y objeto, a su vez proyectado ello al problema del tiempo, es como se explica el nacimiento de este.

¹⁶⁵ Cfr. *Enéadas* III, 7, 8-10

¹⁶⁶ Cfr. *Enéadas*, III,7,12,6-7

¹⁶⁷ Ibíd, III,7,11,5-7

El tiempo es ante todo una emanación del ser, antes de existir como generador del universo y necesitar de lo posterior reposaba consigo mismo en el Ser, pues el tiempo no era tiempo todavía, sino que también el permanecía en quietud en el Ser. Expresa Plotino:

*“Y he aquí lo que más o menos diría de sí mismo: que anteriormente, antes de generar lo anterior y de aquí y necesitar de lo posterior, reposaba consigo mismo en el Ser, pues el tiempo no era tiempo todavía, sino que también él permanecía en quietud con el Ser. Había, empero, una naturaleza afanosa y como estaba deseosa de mandar en sí misma y ser de sí misma y había optado por buscar más de lo que presente, se puso en movimiento ella y se puso en movimiento también él. Y así es como, moviéndonos siempre en dirección al después y a lo posterior y a lo no idéntico sino diverso y nuevamente diverso, al prolongar un tanto nuestra marcha, hemos producido el tiempo como imagen de la eternidad.”*¹⁶⁹

Dicha naturaleza afanosa es posible identificarla con el alma inferior, la cual se encuentra abocada a la multiplicidad y el cambio, de tal forma que crea el cosmos sensible a imitación del inteligible, siendo así que se temporaliza a sí misma y origina el tiempo, el cual no es otra cosa que una imagen invertida de la eternidad. Se da una contraposición; en lugar de identidad hay alteridad, en lugar de permanencia hay cambio. Tal situación es narrada por Plotino de manera similar a una caída. ¹⁷⁰

Al tener un aspecto no contemplativo el Alma, se origina la acción, lo cual suspende la eternidad y aparece la dimensión de la temporalidad. Se suscita una curiosidad por el rechazo del presente absoluto que significa lo eterno. Podríamos preguntarnos si acaso el alma plotiniana se ha percatado del aburrimiento que tal presente representa. En el presente absoluto subyace un rechazo a la alteridad, la posibilidad de un presente distinto.

¹⁶⁹ *Enéadas*, III, 7, 10, 11-20

¹⁷⁰ Cfr. Ibíd, V, 1,1

Ahora bien si una de las principales características del Alma es precisamente la de animar al mundo, desde dicho momento el Alma queda temporizada, de igual manera el mundo. Ello significa que en el teatro del mundo aparecerán diversos acontecimientos naturales de manera sucesiva, una vez que se ha roto la unidad.

Señala Plotino:

*“En efecto, al desplegar sus actos uno tras otro, primero uno y luego, seguidamente otro más, el Alma iba engendrando, junto con el acto, la sucesión consecutiva; y así, junto con cada nueva ideación consecutiva la anterior, procedía a existir lo que no existía anteriormente porque tampoco había sido actualizada su ideación y porque la vida de ahora no era semejante a la anterior.”*¹⁷¹

Si bien se ha inscrito en el ámbito de la temporalidad, al alma le queda la alternativa de la conversión al modo platónico, tal pudiera ser el eje del entramado plotiniano. El tiempo al ser imagen de la eternidad, se inscribe en la tendencia del no ser al ser, creyendo Plotino de manera atrevida que toda actividad es aspiración a la permanencia, por ende a la contemplación.

Considerar que el tiempo tiene su fundamento en la eternidad, como postula Plotino, ello conlleva la obligación de explicarlo a partir de ésta última, lo cual desde luego resulta complicado, ya que implica pensar que nos encontramos posibilitados para comprender la eternidad. Ahora bien, si la eternidad es identificada con Dios, tal es el caso de Agustín, eso significa que primero se debe conocer tal Ser. Como menciona Heidegger, si se parte del supuesto de que el conocimiento de Dios se da a través de la fe, parece ser que el problema del tiempo se vería desplazado de la filosofía a la teología.¹⁷²

El planteamiento de Plotino es de gran importancia para poder entender el paso que se da, al entender al tiempo no como ya algo dependiente de la naturaleza o del movimiento, sino como dependiente de la eternidad y el alma, ya que para él, el tiempo no puede ser identificado con el cosmos. Hay una transición del plano

¹⁷¹ Enéadas, III, 10,36-40

¹⁷² Cfr. Martin Heidegger, El concepto del tiempo, Trad. Raúl Gabás Pallas y Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2001, p.23

cosmológico al psicológico, dicho ámbito será explorado por Agustín, a tal grado que expresará que el tiempo es una distensión del alma, llevando tal idea a un plano radical donde el tiempo tendrá significación espiritual y existencial.

Respecto a la eternidad Agustín considera que es propia de Dios, quien se encuentra fuera de las categorías del tiempo y del espacio, hace eco la definición que Dios da de sí a Moisés, "Yo Soy el que Soy".¹⁷³ Tal sentencia bíblica está en relación con la imposibilidad de pronunciar el nombre de Dios, de ahí la existencia del tetragrama. Agustín parece tener en cuenta la forma en que Dios se define a sí mismo. Ya que de Dios no se puede predicar que era, que será, sino que es. Por tanto se encuentra más allá de lo temporal. En esta idea resuena la definición que Plotino da de la eternidad:

*"La eternidad es, pues, esto: lo que ni fue ni será, sino que sólo es, poseyendo este es establemente por el hecho de que ni cambia en el será ni ha cambiado."*¹⁷⁴

Para Plotino el hombre es quien debe aspirar a la divinidad, resulta impensable que la divinidad descienda para realizar dicho encuentro. El ascenso a la divinidad es posible cuando el alma se desprende de la materia y todo lo que represente un obstáculo para ello, idea en sintonía con la consideración del cuerpo como cárcel del alma. La meta del hombre no es quedar libre de culpa sino ser Dios.¹⁷⁵

En dicha concepción se puede ver una tendencia a sacralizar a la razón, entendida como aquello que se opone de manera tajante al cuerpo y a la materialidad. Dicha sacralización de la razón tiene una larga historia en la tradición filosófica dominante, donde la moralidad consiste de manera primordial en seguir los dictados de la razón, y por ende, todo lo que se encuentra al margen de la razón, ha de ser excluido, siendo que conocer es igual a querer. Este intelectualismo ético abre la posibilidad para que el hombre por sus propios méritos alcance la perfección.

¹⁷³ Éxodo 3,13

¹⁷⁴ Enéadas, III,7,3, 33-35

Dicha manera de concebir al hombre y la ética, causa escándalo para Agustín, puesto que considera Agustín el hombre por su solas fuerzas no puede alcanzar la perfección, sino que requiere de la gracia, ya que el hombre es un ser fragmentado ontológicamente. A diferencia de Plotino, en el cristianismo, y tal vez sea el núcleo del mismo, es la divinidad quien desciende, Cristo quien también es la divinidad, se encarna en el mundo del hombre, la divinidad pues, se ha insertado en el tiempo. Dos aspectos importantes: la divinidad se hace corpórea y participa del tiempo. De igual manera la divinidad se comunica con el hombre, desde el momento en que se postula que Dios crea al hombre por un acto de voluntad.

En lo que respecta al plano antropológico el hombre participa del mundo espiritual, sin embargo también ha tomado contacto con la materia, por tanto se hace necesario una ascesis de tipo intelectual para reconducirse al mundo espiritual. En el caso de Agustín no solo es posible pensar en un movimiento de ascensión del alma hacia Dios, sino incluso de manera inversa, puesto que Dios, mediante la Encarnación desciende a la materia, con ello la temporalidad del hombre adquiere una dimensión de trascendente.

El lugar que ocupa el Uno en el sistema plotiniano Agustín lo sustituye por Dios, entendido como Verdad. La figura del Hijo, es la idea de un Dios personal, a diferencia de la Inteligencia plotiniana la cual es impersonal. La participación del mundo respecto a Dios se realiza mediante la creación, cuya característica primordial es ser exnihil, por ende la idea de emanación plotiniana es dejada de lado, con dicha idea se salvaguarda la perfección ontológica para el creador respecto a la creatura. Hay un paso de la nada al Ser.¹⁷⁶ Con tal razonamiento tenemos que la existencia del hombre es fragmentaria y finita, por ello requiere de su conservación mediante la acción de Dios, el hombre está anclado a lo temporal, pero encaminado a trascenderse. Sin embargo hay un sentido inverso puesto que la perfección en el hombre no es sinónimo de autonomía sino de dependencia.

Agustín como señala Sciacca no lee a los platónicos sino que los interpreta¹⁷⁷, dicha interpretación tiene como trasfondo la lectura del Evangelio de San Juan, cuyo contenido gira en torno a la idea del Logos. En Agustín pervive de Plotino aquellos elementos que no se encuentran en evidente contradicción con el cristianismo, es decir la idea de un mundo por encima de lo material y la elevación a lo divino. En resumen se trata de hacer que el platonismo resulte cristiano y no viceversa que el cristianismo resulte platónico.¹⁷⁸

Si bien es cierto que existe una influencia del neoplatonismo en Agustín, hay que decir que solamente es respecto a la elaboración conceptual, ya que respecto al contenido existe un enorme distanciamiento. El genio agustiniano no se limitó a reproducir ideas del neoplatonismo, sino que reinterpretó el entramado conceptual, mediante un espíritu crítico, no hay por tanto una recepción pasiva del neoplatonismo. El pensamiento neoplatónico más que ser una fuente doctrinaria, ha sido una luz que ha iluminado el sendero del pensamiento agustiniano, el neoplatonismo solo ha quedado su organización conceptual.

¹⁷⁷ Michele Federico Sciacca, *San Agustín*, Trad. Ulpiano Álvarez Díez, Luis Miricle, Barcelona, 1955, p.56

¹⁷⁸ Ibíd, op. cit. p.66

EL ANÁLISIS DEL TIEMPO Y LA HISTORIA EN CLAVE AGUSTINIANA

De la cotidianidad al enigma; la pregunta por el tiempo

Cualquier interrogante de inicio, refleja un estado de insatisfacción en el ser humano, ya sea porque se desconoce absolutamente lo cuestionado, o bien porque los intentos de respuestas ofrecidos al momento no resultan ser satisfactorios, la pregunta sobre el tiempo no es la excepción. En un autor como Agustín de Hipona, la insatisfacción se encuentra en el borde de la desesperación, de ahí todo el discurso filosófico que construye sobre el problema del tiempo.

Desde el sentido común estamos habituados a considerar que todo lo que sucede se realiza en el tiempo, es así que pensamos con certeza que tanto nuestra existencia como la de las cosas se encuentran en constante movimiento, y desde nuestro lenguaje expresamos que la realidad se manifiesta ante nosotros como temporal, a tal grado que el ser humano reconoce que su existencia se encuentra a merced del devenir temporal. A tal fenómeno desde el sentido común lo denominamos como tiempo. Así pues preguntarnos por el tiempo, es preguntarnos por el sentido de nuestra existencia.

Al abordar el problema del tiempo, nos encontramos con toda una tradición filosófica que ha intentado dar respuesta a tal problema, la cual ha marcado rotundamente la manera de abordar el problema, puesto que es debido a los diversos planteamientos filosóficos que a pesar de presentar divergencias entre sí, lo que sigue permeando en el intento de respuesta es el carácter aporético del tiempo.

Desde luego San Agustín acorde a su personalidad inquieta, no es ajeno al problema del tiempo, y es por ello que dedica varios pasajes de su obra a tal temática, puesto que tratar tal problema es tratar el de la existencia. El doctor africano dedica algunas páginas para abordar dicho tópico, tanto en *Las Confesiones*, de manera especial en el libro XI y en *De Civitate Dei*, donde trata de

refutar las concepciones cíclicas del tiempo. La preocupación del obispo de Hipona obedece a dos aspectos básicamente; uno de tinte filosófico y otro de cuño teológico, es decir una toma de postura ante la filosofía griega y una preocupación de tipo pastoral.

En su intento por aclarar el problema del tiempo el doctor africano realiza una súplica:

*“Enardecido se ha mi alma en deseos de conocer este enredadísimo enigma. No quieras ocultar, Señor Dios mío, Padre bueno, te lo suplico por Cristo, no quieras ocultar a mi deseo estas cosas tan usuales como escondidas, antes bien penetre en ellas y aparezcan claras, esclarecidas por tu misericordia.”*¹⁷⁹

El tono de súplica desde luego tiene un sentido de alabanza, pero por otra parte implica el reconocimiento de la perfección divina. Agustín ha reconocido el carácter aporético del problema, por ello invoca a Dios, una vez que se ha percatado de las carencias e incapacidades del pensamiento finito. Es la afirmación de la fragilidad humana, de ahí que reconozca la insuficiencia del discurso y apele a lo eterno, así queda plasmado el carácter insuperable del problema del tiempo.

En el ya célebre capítulo XIV de las *Confesiones*, es donde Agustín se formula la pregunta sobre la posibilidad de pensar y más aún adjudicarle cierta realidad al tiempo¹⁸⁰ ante lo cual se declara incompetente a la hora de tratar ofrecer una respuesta, dejando en claro la imposibilidad de mostrar su realidad. El Doctor africano parece haberse dado cuenta de un posible contraste entre el concepto y la vivencia. Se decanta en lugar de la precisión del concepto por una realidad concreta y sangrante, ya que el concepto por lo común resulta insuficiente para declarar lo que en el interior del espíritu sucede.

Una vez declarada la dificultad, Agustín realiza una análisis, desde la perspectiva del sentido común. Menciona que si nada pasase no habría pasado, si nada

¹⁷⁹ *Confesiones*, XI, 22,28

¹⁸⁰ Ibíd, XIV, 17

sucediere no habría futuro y la que se puede considerar la aseveración más radical, si nada existiese no habría tiempo presente. Concluye preguntándose cómo es posible afirmar que existe el tiempo, cuya naturaleza parece radicar en dejar de ser.

Dada la imposibilidad de definir el tiempo desde el punto de vista gramatical, se pasa al ámbito de la experiencia, teniendo como desembocadura la duración. Existe un alejamiento respecto de la posible objetivación del tiempo. El pasado, el presente y el futuro tienen cabida únicamente dentro del seno de la experiencia. La pregunta inicial por el tiempo se ve trastocada, no se trata de indagar qué es el pasado, el presente y el futuro, sino cómo son accesibles a la experiencia. Ahora bien en cuanto representados por la experiencia solo cabe pensar tal posibilidad en el sentido de lo presente.

De las consideraciones del sentido común, se pasa a realizar el análisis de las teorías que conciben al tiempo como vinculado con el movimiento, es decir se hace alusión a Aristóteles, estoicos y epicúreos quienes consideran al tiempo como algo del movimiento.¹⁸¹ Agustín se ha percatado de la falta de adecuación del entramado lingüístico para referir el fenómeno temporal. Aparece una doble aporética, es decir la que tiene que ver con el ser del tiempo y por otra parte la referida a la duración temporal.

Para San Agustín el tiempo obedece a una caída del hombre, puesto que ha abandonado el seno de lo eterno para formar parte del ámbito de lo transitorio. La dificultad de situar en un plano de igualdad lo conceptual y lo real, se debe precisamente a la rotura ontológica que experimenta el hombre, al haberse alejado de su estado adánico. Debido a esta fragmentación es que el hombre es incapaz de percibir la unidad y únicamente se sitúa en el plano de la fragmentación, es por tanto uno de los principales obstáculos que se suscitan a la hora de pensar el tiempo.

¹⁸¹ Agustín Corti, op. cit. p.23

El obispo de Hipona intenta alejarse del ámbito de la concepción cotidiana del tiempo para preguntarse por la posibilidad de la elaboración conceptual del mismo, sin embargo no se limita a dicho plano, ya que de las respuestas que se puedan ofrecer es que la existencia asumirá un determinado sentido. En un pasaje de “*Las Confesiones*” se pregunta:

“¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que si digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿Cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?”¹⁸²

El pasaje con antelación citado se ha convertido en la principal fundamentación filosófica de la concepción moderna del tiempo, dicha cita lejos de pretender esclarecer el problema, intenta suscitar una gama de posibilidades de problematización. Como señala Marramao las líneas vertidas por el pensador de Tagaste más que intentar la búsqueda de una respuesta, son el reflejo de una declaración de imposibilidad de construir una definición de carácter positivo.¹⁸³

Tal vez la cuestión fundamental a resolver es la de tratar de indagar, cuál es el núcleo de la paradoja en la cuestión del tiempo. La complejidad parece explicarse debido a que el tiempo en el plano de lo vivido, resulta ser cosa evidente. Sin embargo en su forma lingüística, y sobre todo en la tradición del idioma en la que no situamos, se colocan frente a nosotros problemas de carácter irresoluble.

La desesperación de Agustín es notoria, ya que va recurriendo a diversas estrategias por tratar de aclarar el problema del tiempo, un recorrido que va desde

¹⁸² *Confesiones*, XI, XIV,17

¹⁸³ Cfr. Giacomo Marramao, op, cit. , p.55

el sentido común, hasta la retórica y que concluye con el análisis de la experiencia interna del mismo, en aquello que Xirau denominó tiempo vivido.¹⁸⁴

De la reflexión del obispo de Hipona se deriva una emergencia fundamental, como bien señala Marramao, puesto que no existe una gramática generativa de la noción del tiempo.¹⁸⁵ Tomando en consideración tal señalamiento, y partiendo de que la filosofía ya sea se decante por una aspecto conceptual o bien por un sentido de la vida, emergen dos problemáticas de vital importancia. En su aspecto conceptual parece ser que la definición del tiempo resulta irresoluble. Cualquier discurso que pretenda definir al tiempo, al hacerlo lo convierte en concepto, y con ello se ve obligado a pensarlo como un todo, es decir, como tiempo eternidad.

Si apelamos al aspecto vivencial, también se torna complejo el asunto, puesto que las experiencias que se tienen sobre el tiempo son diversas, resultando común en la explicación del mismo vincularlo a descripciones de tipo espacial, bajo la misma tendencia cae la eternidad la cual resulta impensable sin recurrir a un nexo con la temporalidad.

El planteamiento de Agustín contempla tres aspectos; uno que pudiera denominarse lógico, que es el que tiene que ver con el uso del lenguaje común o dicho en otros términos la conceptualización vulgar del tiempo, otro, es el que pudiera denominarse fenomenológico, el cual tiene que ver con la forma en que se piensa el tiempo como fenómeno de lo mental, y finalmente un aspecto que se pudiera entender existencial, puesto que la manera en que se representa el tiempo se encuentra íntimamente vinculada con una forma de la existencia.

Las dificultades que se suscitan al abordar el problema del tiempo no son resultado de la torpeza, sino de la naturaleza misma de la realidad temporal, la cual comparten tanto las criaturas como el cosmos, no queda otra alternativa más que volcar la mirada hacia lo eterno. La solución que se vislumbra es trasladar la diversidad hacia lo que es idéntico y presente, es decir lo eterno.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Ramón Xirau, *El tiempo vivido*, Siglo XXI, México, 1993, p.27

¹⁸⁵ Cfr. Giacomo Marramao, op. cit., p.57

¹⁸⁶ Cfr. Antonio Sánchez, op. cit. p. 154

Un intento de solución al carácter apóretico del tiempo; la triple dimensión del presente

En la mentalidad primitiva existe más una preocupación por el sentimiento del tiempo que por ofrecer una representación conceptual del mismo, es más importante el contacto directo con el objeto, que su abstracción. En San Agustín los dos elementos se conjugan y se convierten en tareas acuciantes para el obispo de Hipona. Para Agustín la preocupación fundamental será no tanto el intentar explicar cómo las cosas pueden ser el tiempo, sino explicar porque el pensamiento piensa las cosas temporalmente.

La interpretación que proporciona Agustín acerca del tiempo es trágica en cuanto refiere al hombre pecador, ya que debido al pecado el hombre quedó escindido en su estructura óntica, por ende el hombre sólo podría tener una vida rota. De esta forma el hombre percibe el tiempo en tres modalidades, es decir, el pasado, el presente y el futuro, los cuales se constituyen en una especie de distracción para el alma, derivado todo ello del pecado original. Para Agustín el pasado, el presente y el futuro no tienen ninguna unidad en sí mismos, son simplemente espejismos, debido a que el pasado ya no existe, el futuro todavía no es, el presente es un punto sutil que no puede medirse por falta de consistencia. De igual manera si el presente siempre fuera presente, sería eternidad y no tiempo.¹⁸⁷

La problemática deriva de la representación del presente, Agustín comenta:

“Si, pues, hay algo de tiempo que se puede concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo en ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno.”¹⁸⁸

Tal consideración denuncia la presencia en un primer momento de una aporía, al no tener el presente extensión, ello conlleva a reducir al presente a un instante

¹⁸⁷ *Confesiones XI, 14, 7*

¹⁸⁸ *Ibíd XI, 15, 20*

indivisible e inextenso. De ser así el tiempo no es posible que exista como unidad de medición, cómo podemos decir que lo que ha pasado o lo que pasará es mucho o poco tiempo, puesto que ambas modalidades del tiempo no existen, sin embargo desde el lenguaje común expresamos tiempos cortos y largos, afirma Agustín.¹⁸⁹

A partir del reconocimiento de las aporías anteriormente señaladas, se pasa al planteamiento medular, es decir, ¿qué es lo que medimos cuando medimos el tiempo?, de esta manera se delimita el escenario de reflexión. En base a ello se trata de precisar en qué consiste la duración del tiempo, una vez se formula tal pregunta, aparece en escena una nueva aporía si apelamos al lenguaje común, puesto que nunca podemos asir el presente.¹⁹⁰ Lo mismo puede decirse del futuro, puesto que éste todavía no es.

Una vez reconocida la problemática del tiempo, atendiendo a los razonamientos que lo niegan, lo que parece prevalecer es una especie de escepticismo al respecto, sin embargo a pesar de ello desde la cotidianidad, se considera que tanto el pasado como el futuro existen, tan es así que los hombres relatan hechos acontecidos y otros anuncian o prevén cosas. Teniendo como referencia la gramática, es que se puede hablar de pretérito, presente y futuro. Agustín precisa que es difícil negar que son tres los tiempos, lo cual es enseñado desde la infancia, apelando al hecho experiencial de la narración y la previsión. Un intento por explicar los tres tiempos aparece en “Las Confesiones” cuando precisa:

*“Así, mi puericia, que ya no existe en el tiempo pretérito, que tampoco existe; pero cuando yo recuerdo o describo su imagen, en tiempo presente la intuyo, porque existe todavía en mi memoria”*¹⁹¹

El pretérito es explicado como una imagen que se encuentra latente en el presente, constituida por la serie de imágenes albergadas en la memoria, por tanto el recordar no es otra cosa que el reconocimiento de una imagen que ha pasado y

¹⁸⁹ *Confesiones*, XI, 15, 18

¹⁹⁰ Ibíd. XI, 15, 20

¹⁹¹ Ibíd. XI, XVIII,23

que nos afecta en el presente. Respecto al futuro se dice que no se ven las cosas futuras como tal, sino sus causas o signos los cuales se encuentran anclados en el presente. Se abre de tal manera la posibilidad de hablar de un triple presente.¹⁹² Agustín afirma lo siguiente:

*“Lo que sí sé ciertamente es que nosotros premeditamos muchas veces nuestras futuras acciones, y que esta premeditación es presente, no obstante que la acción que premeditamos aún no existe, porque es futura; la cual, cuando acometamos y comencemos a poner por obra nuestra premeditación, comenzará entonces a existir, porque entonces será no futura sino presente”.*¹⁹³

El futuro como lo piensa Agustín, no es aquél que nada tiene que ver con el pasado y el presente, y por ende inesperado. No se trata de un cúmulo de posibilidades abiertas, se trata de un tiempo que se encuentra fuertemente vinculado tanto al presente como al pasado. Resulta impropio decir que existen tres tiempos, lo que existe son tres formas del presente. El futuro es entendido como la proyección de una imagen presente en la perspectiva de lo venidero.

El futuro aunque no es el momento presente como tal, sin embargo suscita ciertos sentimientos, tales como la esperanza y el temor, en este sentido podemos decir adquiere cierta presencialidad, aún y cuando el objeto tanto de la esperanza como el del deseo se encuentren distantes de nosotros.¹⁹⁴ Se experimentan como presentes en la medida en que el hombre los considera como inevitables y reales. Ambos sentimientos desaparecen de nuestra esfera en tanto se presencializan, la esperanza su principal característica es que tiene cierto grado de posibilidad, de lo contrario dejaría de serlo. Como bien señala Lyotard: “Generalmente, el yo se esfuerza, mal o bien, en reunir la dispersión de lo que le ocurre bajo la unidad de una sola historia”.¹⁹⁵

¹⁹² Cfr. Juan Zaragueta, *El tiempo en San Agustín como eje de la vida mental*, Revista de Filosofía publicada por Instituto de Filosofía Luis Vives, Año XIV, Enero- Marzo 1955, Madrid, P.24

¹⁹³ *Confesiones XI, XVIII,23*

¹⁹⁴ Cfr. Ann Hartle, op. cit. p.88

¹⁹⁵ Jean Francois Lyotard, op. cit., p. 45

Emerge el punto central de la teoría agustiniana, ¿dónde están, pues, las cosas pasadas y futuras? Agustín perfila un intento de solución al considerar que donde quiere que estén, no están allí como futuras o pasadas, sino como presentes.¹⁹⁶ Se abre hace nuevamente latente el triple presente. El doctor africano lo expresa de la siguiente manera:

*“Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presentes de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas 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).”*¹⁹⁷

La existencia del tiempo en tanto que duración y medición tiene su lugar en el alma, la cual posibilita que se pueda pensar en términos de pasado, presente y futuro, a través de la memoria, la atención y la expectativa.¹⁹⁸ El problema del tiempo se ha desplazado del ámbito de los objetos físicos al ámbito del alma.. El tiempo no es algo que pasa en el movimiento sino algo que le pasa al alma.¹⁹⁹

La atención es la que reviste vital importancia, puesto que es ella quien lleva a cabo la reunión vital de las tres dimensiones temporales, el espíritu está atento a lo que recuerda y a lo que vendrá, siendo así que el espíritu se encuentra tendido hacia el pasado como hacia el porvenir. Agustín ejemplifica esto de la siguiente manera:

“Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; mas en comenzándole, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que

¹⁹⁶ *Confesiones XI, 18, 23*

¹⁹⁷ *Ibíd. XI, 20, 26*

¹⁹⁸ Cfr. Giovanni Catapano, op. cit. p. 52

¹⁹⁹ Antonio Sánchez, op. cit. p. 167

he decir. Sin embargo mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más abreviada la expectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la expectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasare a la memoria ".²⁰⁰

El pasado, el presente y el futuro, tienen como recinto el alma, puesto que es mediante la actividad de ésta, que el hombre recuerda, atiende y espera. Es el alma la que permite la unidad de los tiempos. Para exemplificar tal situación Agustín hace uso de la idea de poema, ya que en el hecho de recitar se da la unicidad de los tiempos, puesto que lo que se va recitar está en un inicio en el futuro, de tal manera que al ir recitándose el poema, éste se va convirtiendo en pasado a través del presente. El concepto de ahora es sustituido por la noción de presente, entendiendo éste último como duración.

En el ejemplo anteriormente citado, Agustín ha plasmado la complejidad de la *distentio* a través de la imagen de la triple estructura del tiempo del alma, en dicho tiempo se da una fractura en tres acciones que no son simultáneas entre sí, pero cuya interrelación es posible gracias a la continua actividad intencional del alma. La distensión origina la fragmentación, al ser ella el reflejo del desgarro que sufre el alma que se encuentra privada del contacto con el verdadero Ser. El pasado no es algo que permanezca escindido de nuestro presente y resguardado en una especie de baúl, sino que en cada acto presente se manifiesta.

El tiempo no solo constituye una dimensión que dispone el alma, sino que también posibilita el dominio del devenir mediante la espera y el recuerdo, de tal manera que el tiempo no podría ocurrir sino donde es posible anticipar el acontecimiento convirtiéndolo futuro y mediante la retención convirtiéndolo pasado, sin tal referencia el planteamiento agustiniano no se sostiene.

Es importante señalar que la memoria como la piensa Agustín se aleja bastante de la reminiscencia platónica, puesto que las ideas no son simplemente el recuerdo

²⁰⁰ *Confesiones*, XI, 38, 37

de un conocimiento del pasado. Al respecto Sciacca precisa de manera precisa lo siguiente:

*“...sino la memoria de un conocimiento que está siempre dentro de nosotros y presente en la medida en que nosotros estamos presentes a nosotros mismo. No se trata de tomar conciencia del pasado, sino del presente olvidado, del recuerdo del presente”.*²⁰¹

Así pues, con su planteamiento, Agustín modifica el concepto de memoria, pues el presente de las cosas pasadas implica una superación de la mera repetición cíclica por la memoria viviente y permite que se reactualice lo pasado en un presente de anticipación de lo porvenir.

La argumentación agustiniana se dirige contra aquellos, para quienes tiempo y movimiento de los astros son sinónimos, es una polémica que tiene como trasfondo el *Timeo* de Platón y la *Física* de Aristóteles. El argumento radica en que a pesar de la inmovilidad de los objetos, el tiempo no se anula sino que persiste. De igual manera, cuando se dice que se mide el tiempo, lo que se mensura es la afección que las cosas producen en nosotros.

Los astros para Agustín a diferencia de algunas cosmologías griegas pierden valor, puesto que son reducidos a cualquier otro móvil, ya se trate así de un mortero cósmico, o del transitar de las palabras en un discurso. Dicha conjetura tiene tras de sí un escenario bíblico, donde los astros desempeñan el rol de luminarias que sirven para señalar el tiempo, sin embargo lo que es fundamental es que los astros no pueden constituir con su movimiento el tiempo. Con Plotino sólo está de acuerdo en tanto que el tiempo es una alteración del alma, pero no del alma del mundo, sino del alma humana que es producto de la creación.²⁰²

²⁰¹ Michele Federico Sciacca, op. cit. p. 287

La conclusión a que llega Agustín es que el tiempo no consiste en el movimiento de los cuerpos, sino que es una cierta distensión.²⁰³ Señala Xirau que la traducción de distensión por espacio resulta insuficiente, puesto que no expresa de manera oportuna el dinamismo del tiempo vivido.²⁰⁴ Tal observación es de importancia fundamental, puesto que se pasa de una concepción cosmológica del tiempo. La distensión origina una dispersión en el tiempo, lo cual presenta un matiz negativo, ya que ello representa una disolución y la pérdida de sí mismo.²⁰⁵ Agustín lo resume de la siguiente manera:

“Pero como tu misericordia es mejor que las vidas de los hombres, he aquí que mi vida es una distensión. Y me recibió tu diestra en mi Señor, en el Hijo del hombre, mediador entre ti-uno-y nosotros-muchos-, divididos en muchas partes por tu multitud de cosas, a fin de que coja por él aquello en lo que yo he sido, y siguiendo al Uno sea recogido de mis días viejos, olvidado de las cosas pasadas, y no distraído en las cosas futuras y transitorias, sino extendidas delante de nosotros; porque no es por la distracción, sino por la atención, como yo camino hacia la palma de la vocación de lo alto, donde oiré la voz de la alabanza y contemplaré tu delectación que no viene ni pasa.”²⁰⁶

Como bien señala Lyotard, al experimentar Agustín la presencia de lo Otro, se experimenta más disociado de sí mismo, más incierto que de costumbre acerca de su identidad, aun cuando el yo hace el intento por reunir la dispersión mediante el artificio de la construcción de una sola historia. Dicha dispersión conduce a Agustín a pensarse a sí mismo como un problema.²⁰⁷

Se abre paso una concepción existencial del tiempo, se construye la dialéctica *distentio-intentio*, ya que ésta segunda, a través de la interioridad será la que posibilite reunir el continuo devenir de las cosas, y salvaguardar al hombre de la dispersión y la multiplicidad. Pasado, presente y futuro son unificados bajo una

²⁰³ *Confesiones* XI, 26,33

²⁰⁴ Ramón Xirau, op. cit, p.20

²⁰⁵ Cfr. Ricardo M. García, *Muerte y temporalidad en San Agustín. El aporte de Plotino a su idea del tiempo*. Revista Agustiniana, Vol. XLIII, Enero-Abril 2002, Número 130, Madrid, p.12

²⁰⁶ *Confesiones* XI, 29,39

²⁰⁷ Jean Francois Lyotard, op. cit. p. 44

triple dimensión del presente, donde la atención es quien lleva a cabo tal papel unificador.

En la concepción agustiniana del tiempo, si la vida prescinde de la *intentio*, no es otra cosa que una dispersión, una variación más del devenir cósmico, por tanto se requiere de un fundamento que otorgue estabilidad y unidad de sentido, es decir aquello que escape de las categorías de lo temporal, en este caso, Dios. La dialéctica entre *distentio* e *intentio*, se caracteriza en un primer momento por la queja y el lamento, posteriormente por la espera y la confianza.

A pesar del esfuerzo, Agustín no logra escapar de la aporía. Como bien señala Antonio Sánchez al respecto:

*“Seguimos prendados del juego de manos de Zenón, sin poder salir del sortilegio pues, o admitimos que el alma sólo pone la dimensión de pasado y de futuro, pero no su contenido, esto es, que el alma interpreta los sucesos conforme a su decisión de esperarlos o recordarlos, pero no hay nada en ellos que nos oblige a situarlos en una posición determinada (el flujo del tiempo es relativo al dominio intelectual), y entonces la realidad no es temporal, y el tiempo sólo es una operación intelectual (esto es, realmente nunca pasa nada), o admitimos que las cosas vienen y se van, y entonces no sabemos, como dice la aporía que nos persigue ni de dónde vienen, ni a dónde van, siendo este futuro lugar de la inexistencia hacia delante de un vacío impensable, y el pasado un pozo sin fondo igualmente absurdo.”*²⁰⁸

Junto a la propuesta del triple presente Agustín recurre a la idea de eternidad para intentar salir de la aporía, puesto que lo eterno se sitúa más allá de lo mudable, es quien domina la presencia en un continuo estado de presente, por tanto destruye el tiempo, tal parece ser la aspiración de Agustín. El tiempo es fundamentalmente expiación y drama, que se encuentra abocado a la reintegración a lo eterno.

El obispo de Hipona, opta por colocar el fundamento de la inteligibilidad del tiempo en algo distinto de él, es decir la eternidad, la cual a su vez otorga sentido. Si el

²⁰⁸ Antonio Sánchez, op. cit. p.179

tiempo es carencia sólo en la eternidad se da la posibilidad de un ser total, que no requiera de la secuencia de los ahoras, para mostrarse. Sin embargo la eternidad no puede ser en el tiempo, pues es su contrario.

Si prestamos atención al planteamiento agustiniano resulta evidente que la noción de eternidad relativiza en cierta forma la pregunta por el tiempo, pues ello implica pensar a éste tomando como referente una idea límite sin la que no tendría sentido, de igual manera se obliga a que la experiencia del tiempo se supere en la eternidad, con lo cual la tan acachada idea de tiempo rectilíneo parece perder preeminencia.

La visión de Agustín del tiempo no puede ser reducida a una visión de tipo meramente psicologista como muchos pretenden, aún cuando hay ciertas razones para ello. Agustín va más allá, puesto que pasa de una experiencia psicológica del tiempo, a una experiencia de tipo espiritual, puesto que intenta superar el estatus de lo contingente y temporal, por medio de la fe.

El tiempo es solamente un instante fugaz, el cual se encuentra precedido de una nada y seguido de una nada, el cual sin embargo siempre acecha al hombre, quedando de esta forma anclado al pasado y con ello la imposibilidad de olvidar, virtud que es admirada en el animal. El peso del pasado agobia al hombre por lo cual es observado con envidia el niño que se entrega totalmente al instante. La desaparición del olvido ocasiona la entrada en escena del tiempo y con ello todos los pesares.²⁰⁹ De igual manera si el presente es entendido como la simple preparación de lo venidero, resulta infeliz. Tal vez la felicidad radique en la anulación del futuro, puesto que con ello desaparece la preocupación.

Es en el pasado donde se constituyen las significaciones que provocan la opresión del hombre. Por otra parte hace también su aparición la conciencia de finitud saliendo a flote el carácter deudor de la existencia, es decir el ser responsable de ella. Recordar es sinónimo de evocar lo imperfecto que jamás se perfecciona. Es por eso que se puede decir que con la historia aparece la posibilidad de que lo

²⁰⁹ Cfr. Juan Luis Vernal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Antropos, Barcelona, 1987, p. 26

vivido pudiera haber sido diferente, puesto que no existe una guía que marque el sendero, surge con ello la necesidad de justificar el camino recorrido.

Agustín intenta unificar lo fragmentario de la temporalidad en una unidad de sentido, a través de la memoria, la atención y la esperanza.

La creación

En el pensamiento de Agustín no existe una escisión radical entre filosofía y teología, de ahí que el problema del origen del tiempo tenga como antesala la reflexión bíblica. Agustín aborda el problema del tiempo desde su origen, es decir desde la creación. Le resulta evidente al pensador africano la existencia de una disrupción demasiado notoria entre la naturaleza eterna de Dios y el carácter contingente de la creación. Surge así la dificultad por explicar el mecanismo que permite pasar de la ausencia de la temporalidad al tiempo, para abordar tal cuestión recurre a una interpretación alegórica del texto bíblico.

En el pensamiento griego se concibe al mundo como eterno, el cristiano lo piensa como creación que se da en un momento determinado, siendo así que el tiempo cobra sentido, puesto que es a través de él, que se desarrolla la dramática historia, el combate de voluntades, como lo denomina Agustín.²¹⁰ A la par que el universo, el hombre también es creación, sin embargo con un status ontológico por encima de la naturaleza. La creación se debe fundamentalmente para el cristiano a un acto amoroso de Dios por una inescrutable voluntad de crearlo, lejos de pensar como Hegel que es el autodesenvolvimiento de la idea, el cual no es arbitrario sino necesario.²¹¹

El tema de la creación y el tiempo en el pensamiento agustiniano tiene como telón de fondo el libro del Génesis, del cual Agustín realiza una lectura que trasciende lo literal, se trata ante todo de una exégesis. Autores anteriores a Agustín realizaron una lectura simbólica de tal relato bíblico, tal es el caso de Filón de Alejandría, quienes pretendían clarificar la historia.²¹² Uno de los propósitos que se fija en su lectura el obispo de Hipona, es el esclarecer la diferencia existente entre creador y creatura, y con ello la diferenciación entre la eternidad del creador y el tiempo de la creación.

²¹⁰ Cfr. José Ferrater Mora, *op. cit.* p.36

²¹¹ Cfr. Ibíd. p. 96

²¹² Saturnino Alvarez Turienzo, *Edades del Desarrollo Moral en San Agustín* (San Agustín Meditación de un centenario) Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987, p. 18

El tema del tiempo adquiere un carácter problemático importante, puesto que a diferencia de la tradición platónica donde el tiempo es una imagen móvil de la eternidad, para Agustín el tiempo se encuentra fundamentado en una realidad con la cual no guarda semejanza alguna, la pregunta fundamental en tal sentido pudiera ser ¿cómo es posible que se relacione eternidad y tiempo? La peculiaridad de la creación es ser contingente, lo que implica que ha de tener una causa fuera de sí, por lo cual todo lo creado se sitúa en el ámbito de la temporalidad. Una de las preguntas que pudieran formularse al pensador de Tagaste sería el cómo es que puede surgir de una realidad esencialmente atemporal el tiempo que constituye nuestra existencia.

Uno de los primeros textos donde se aborda el tema de la creación es en la polémica contra los maniqueos, posteriormente, profundiza más en el tema en “*De Genesi ad litteram*”, libro que incluso el mismo Agustín pensaba destruir, sin embargo decide que permanezca como prueba de sus primeras especulaciones sobre la Escritura.²¹³ El tema también aparece en los libros del XI-XIII de “*Las Confesiones*” y en “*De Civitate Dei*”, en los libros del XI-XIV.²¹⁴

En su planteamiento, Agustín precisa que hay quienes afirman que el mundo no ha sido creado por Dios, pero bastaría con observar el carácter contingente de las cosas para darse cuenta que no se han hecho a sí mismas.²¹⁵ Al igual que en el tratamiento del tiempo, comienza el doctor africano preguntando por las cosas externas. Agustín expresa: “*Quisiera oír y comprender cómo hiciste en el principio el cielo y la tierra*”.²¹⁶

Para intentar esclarecer tal problema recurre al Génesis, teniendo como elemento creador La Palabra, quien hace las cosas. Sin embargo hay que precisar que dicha palabra no es equiparable a la voz humana, puesto que ésta última se encuentra inmersa en lo temporal. Se pregunta si la creación acontece en el tiempo, de manera similar a un discurso que tiene comienzo y fin, sin embargo,

²¹³ *Retractaciones*, I, 18

²¹⁴ Cfr. Cfr. Giovanni Catapano, op. cit. p. 52

²¹⁵ Cfr. *Confesiones* IX, 4,2

²¹⁶ Ibíd. XI, 5

precisa que la Palabra no puede estar sujeta a la temporalidad del mundo, puesto que preexiste con Dios, de igual manera no hay tiempo antes del acto creador.²¹⁷

La reflexión se ubica en torno a la discusión maniquea. Hay que recordar que una de las preguntas clásicas del maniqueísmo tenía que ver con la acción de Dios antes de crear el mundo, a lo cual Agustín responde en dos sentidos. Por una parte niega que Dios haya hecho algo antes de la creación y por otra, y la más radical, señala que no se puede hablar de un antes de la creación, debido a que el tiempo se encuentra vinculado a la creación, es decir el tiempo tiene su sentido en la medida en que comienza a existir la mutabilidad.²¹⁸ Agustín lo precisa en un pasaje de *Civitas Dei*:

*“Si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura, que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo. Siendo, pues, Dios, en cuya eternidad no hay cambio en absoluto, creador y ordenador de los tiempos, no puedo entender cómo se dice que ha creado el mundo después de los espacios de los tiempos; a no ser que se pretenda que antes del mundo ya había alguna criatura, cuyos movimientos hayan determinado los tiempos.”*²¹⁹

Agustín se niega por tanto, a admitir que hubiese tiempos antes de la creación, pensando en un momento hipotético en el cual Dios permaneciese inmóvil. Siendo así que el tiempo comienza a existir, cuando hace su aparición el cambio, es decir lo mutable. De ahí que se pueda inferir que la condición temporal del hombre es inferior a la condición de eternidad de Dios. En este sentido eternidad y tiempo se contraponen, puesto que el tiempo es por excelencia el lugar del no ser y del cambio, lo que posibilita la muerte. La eternidad por su parte es continua presencia, lo cual origina la imposibilidad de una narración.

²¹⁷ Cfr. Civitate Dei, XI,4,6

²¹⁸ De Genesi ad litteram

²¹⁹ Civitate Dei, XI, 6

El problema del tiempo se desplaza de lo contingente a lo eterno, con ello se pretende la superación del problema, puesto que en la eternidad, el tiempo desaparece. Pretender resolver la fugacidad del tiempo, colocando su fundamento en una especie de tiempo retenido o bien ausencia del mismo, es el reflejo de la aspiración agustiniana por intentar vincular las ideas de sucesión y de permanencia, es decir es la pretensión absurda por tratar de hacer compatible la idea de lo eterno y lo temporal, ello en aras de justificar la solidez de su explicación de lo temporal, de lo contrario no sería más que un intento absurdo. Al intentar explicar el comienzo del tiempo, la paradoja aumenta su dimensión.

En un pasaje de las *Confesiones* se trata de explicar cómo es el origen del universo, es aquí donde se da una de las principales diferencias radicales al pensamiento anterior, puesto que se postula la posibilidad de una creación ex nihilo, es decir de la nada. A partir de dicho postulado es que todo cuanto existe tiene en última instancia su razón de ser en Dios, de igual manera aparece en escena el principio de causalidad, en su variante que considera la causa como superior al efecto. Así lo precisa Agustín:

“Pero ¿cómo hiciste el cielo y la tierra y cuál la máquina de tan gran obra tuya? Porque no los hiciste como el hombre artífice, que forma un cuerpo de otro cuerpo al arbitrio del alma, que puede imponer en algún modo la forma que contempla en sí misma con el ojo interior-¿y de dónde podría esto sino de que tú la hiciste?-e impone la forma a lo que ya existía y la tenía, a fin de ser como es la tierra, la piedra, el leño, el oro o cualquier otra especie de cosas...”²²⁰

En su edad madura Agustín retoma el tema en su obra “*De Trinitate*”. Dicha obra presenta aspectos innovadores, pues se plantea la posibilidad de una creación continua. En los siglos que vive el obispo de Hipona se asume generalmente que las especies son inmutables, pues lo que nace tiene semejanza con quien lo ha engendrado. Mas aún el platonismo concibe que existe un modelo eterno e inmutable. El obispo de Hipona marca una ruptura al hablar de razones seminales, idea de raigambre estoico. Los estoicos a decir de Diógenes Laercio

²²⁰ *Confesiones*, XI, V, 7

consideraban que la naturaleza es una forma de ser que se mueve a sí misma de acuerdo a las razones seminales²²¹.

Dichas razones seminales Agustín, no las entiende de manera material, como sí lo consideraron los estoicos. La noción agustiniana se asemeja más la concepción plotiniana de los *logoi*, es decir, como causas inteligibles de desarrollo que han sido puestas en los seres vivos.²²² Lo creado tiene un aspecto temporal tanto de pasado, en tanto se encuentran en germen, futuro en cuanto a su realización.

En *De Trinitate* explica:

“Una cosa es, desde el íntimo y sublime plinto de las causas, crear y gobernar la criatura, poder privativo del Dios Criador; y otra, la acción intrínseca de las fuerzas y energías por Él otorgadas, a fin de que se realice lo que Dios crea, en este o aquel momento, de esta o la otra manera. Todos los seres están originaria y primordialmente contenidos en la urdimbre maravillosa de los elementos (textura elementorum) y les basta encontrar un ambiente propicio para manifestarse.

*Las madres, decimos, están de sus hijos encinta, y el mundo está preñado de causas germinales (causis nascentum), obra de la esencia divina, donde nada fenece ni nace, nada principia ni se aniquila. Y no sólo los ángeles malos, sino incluso los hombres perversos, como vimos en el ejemplo tomado de la agricultura, pueden aplicar al exterior causas accidentales, las que, aunque no se digan naturales, se utilizan siempre conforme a las leyes de la naturaleza, haciendo brotar de su seno las energías latentes y adquiriendo desarrollo oportuno según su peso, número y medida, cualidades éstas que en su ser primitivo recibieron de aquel que todo lo ha dispuesto en número, peso y medida.”*²²³

Desde luego a partir de este pasaje, han surgido quienes han visto en la teoría agustiniana de la creación la prefiguración del evolucionismo, lo cual en cierta manera es entendible, en tanto que existen gérmenes de las cosas, sin embargo es pertinente señalar que las razones seminales agustinianas como anteriormente

²²¹ Diógenes Laercio, VII

²²² Cfr. Cfr. Giovanni Catapano, op. cit. p. 55

²²³ *De Trinitate*, III, IX, 16

mencioné son de índole inteligible, no material. En tal sentido dista del evolucionismo de tipo darwiniano, el cual principalmente explica la configuración de las plantas y animales debido a una especie de selección natural, mientras que para Agustín dicho evolucionismo obedece a un orden querido y establecido por Dios, la naturaleza no se basta a sí misma como factor explicativo.

La historia del mundo Agustín la entiende fundamentalmente como una sucesiva maduración de dichas semillas, de tal manera que no todo existió desde el principio en la forma en que conocemos las cosas, si bien no existe temporalidad en el ejercicio de la acción creadora si la hay en la manifestación de sus efectos. Si bien es cierto que todo está contemplado germinalmente, ello no implica que no pueda darse una novedad en la historia.²²⁴ La naturaleza y el hombre no es lo hecho y acabo definitivamente, sino que es continuo hacerse.

Si tomamos en consideración tal planteamiento, resulta que todo está previsto, de tal manera que se excluye la posibilidad de pensar en algo en términos de antinatural, a lo sumo aquellos fenómenos que no son tan recurrentes en la naturaleza, o que acontecen de manera inesperada, son simplemente reflejo de nuestra ignorancia. Si continuamos en tal razonamiento, es que se puede decir que incluso la noción de milagro, entendido como una violentación de una ley natural, no tiene cabida, puesto que simplemente se debe a un acto de ignorancia de tal acontecimiento.

Para el doctor africano tanto la idea de orden como de causalidad, ambas derivadas de la idea de creación, son evidencia de la existencia de un proyecto divino, en el cual se encuentra inserta la temporalidad del hombre, la cual tiene un fin y propósito bien definido.

²²⁴ Cfr. Marceliano Arranz Rodrigo, *Interpretación Agustiniana del Relato Genésico* (San Agustín, Meditación de un Centenario), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987, p.50

“La Ciudad de Dios” ¿indicios de filosofía de la historia?

En el pensamiento agustiniano convergen dos tradiciones de pensamiento fundamentalmente, es decir la antigüedad clásica y el cristianismo en gestación. En sus inicios al interior del cristianismo se suscitan fundamentalmente dos posturas respecto al mundo clásico y su cultura; por una parte, aquella que asume una actitud de rechazo, y por otra, la de quienes creen ver en el pensamiento filosófico atisbos del mensaje evangélico. Agustín encuadra dentro de la segunda postura, pues es notorio en sus obras, la presencia de autores clásicos, que van desde la literatura hasta la filosofía.

El cristianismo, el cual constituye el núcleo del pensamiento agustiniano se distancia entre otros aspectos del mundo griego por su concepción del tiempo, caracterizado por su carácter de linealidad, mientras que los segundos lo representan fundamentalmente de manera cíclica. Como punto de referencia en el pensamiento agustiniano se encuentran los escritos paulinos, donde la Historia, es vista desde una doble perspectiva; como anhelo de lo eterno y como justificación de la temporalidad, por ende una comprensión de la mortalidad y una afirmación del anhelo de eternidad. Dichas consideraciones tienen su repercusión en la forma de interpretar la historia.

Existen afirmaciones que sitúan al pensador africano como el creador de la denominada filosofía de la historia. Dichas afirmaciones no son del todo erróneas, aunque si habría que precisar algunos aspectos. Lo que si queda fuera de discusión, es que si es posible rastrear en un pensamiento teológico como el del obispo de Hipona aspectos que contribuyeron a la gestación de tal aparato conceptual, de manera principal en su obra *Civitate Dei*.

Para un lector contemporáneo de *Civitate Dei*, pareciera resultar ocioso o incluso absurdo interpretar los acontecimientos del pasado bajo la figura de dos ciudades entremezcladas e indiscernibles. Más aún tal lectura tendría poco que decir desde una perspectiva historiográfica, puesto que las fuentes de las que parte Agustín

son subsumidas bajo la óptica bíblica, pensemos en las edades de los personajes bíblicos, las cuales el nativo de Tagaste da por ciertas.

Un acercamiento de este tipo a la obra agustiniana resulta superfluo, puesto que *Civitate Dei* no pretende ser un libro científico de historia o de carácter anecdótico. Sin embargo si se toma en consideración las repercusiones que tal obra ocasiona, el escenario se transforma. A partir de dicha obra se empieza a vislumbrar la posibilidad de pensar en una filosofía de la historia, desde la cual sería posible concebir a la historia como un todo, el cual puede ser explicado y analizado a partir de determinados patrones, se inicia toda una tradición que va desde Joaquín de Fiore hasta Hegel, con las particularidades que cada visión considera.

La interpretación agustiniana no tiene la intención de ser una descripción de tipo historiográfica, a pesar de las fuentes documentales con las que cuenta Agustín. Salustio, Varrón y en menor medida Tito Livio son las referencias. El obispo de Hipona ve en las obras de los autores denominados paganos, el mejor recurso para llevar a cabo su crítica del paganismo, es decir el uso de la misma historia romana. Para la impugnación de las costumbres romanas se basa en Salustio, mientras que Tito Livio lo utiliza para el análisis de la política externa y de las acciones guerreras.²²⁵

Varrón, discípulo de Panecio de rodas filósofo estoico representa para Agustín el teólogo del paganismo por excelencia. La teología como es entendida en el tiempo de Agustín, no tiene la significación actual. El doctor africano presta atención a la clasificación de la teología, identificando tres clases. Se habla de una teología de los poetas, la cual es puramente descriptiva y escénica. Existe una teología civil, la cual refiere a los ritos practicados por los sacerdotes y la ciudad. Finalmente se habla de una teología física, es decir aquella que consiste en las teorías que los filósofos han elaborado en su intento de dar sentido racional a la religión y los mitos, aceptando únicamente como válida, ésta última.²²⁶

²²⁵ Cfr. José Oroz, op. cit. p. 64

²²⁶ *De Civitate Dei*, VI, 5

El doctor africano ante todo lo que pretende es descifrar el misterio y el sentido de la existencia del hombre dentro de una historia de salvación.²²⁷ Agustín emprende una labor que presenta rasgos de ser paradójica, puesto que intenta teologizar la Historia, es decir colocar a ésta bajo los anteojos de la teología, y por otra parte historizar la teología, es decir, interpretar las cuestiones teológicas como histórica. Los acontecimientos dejan de ser azarosos y a su vez se convierten en singulares y particulares para el sujeto, se excluye la posibilidad de lo repetitivo, la historia no es más que la materialización de los designios de Dios.

Sin embargo hay que precisar que la realidad para el obispo de Hipona es entendida como histórica solo en función de que es a su vez teológica, ya que todo es puesto bajo el prisma de la Creación y la Redención, los acontecimientos son históricos no porque su delimitación sea la Historia, sino porque el ámbito de lo histórico debe ser visto a la luz de la Creación y la Redención.²²⁸

Para poder entender la ruptura que representa Agustín respecto al mundo clásico, es conveniente precisar de manera general algunos elementos del pensamiento griego, el cual parece no conceder tanta importancia a la Historia, puesto que el lugar central lo ocupan las realidades inteligibles, ya sea ésta, el mundo Inteligible o bien el Uno, herencia que se ancló a partir de ciertas interpretaciones de filósofos como Parménides. Se trata de situar en un lugar privilegiado lo que no sufre mutación alguna, o bien si es que se llega a padecer alguna alteración solo lo es en sentido de imitación de lo que no cambia.

Los griegos generalmente cuando piensan en el devenir lo conciben desde el plano de lo natural y de lo cósmico. Como señala Chatelet, la ide de la transformación de la humanidad en el tiempo, a través de la acción bajo el marco de la libertad es ajena al espíritu griego.²²⁹ El devenir histórico es considerado fundamentalmente como insignificante, la idea de la circularidad no da mucha

²²⁷ Cfr. Saturnino Álvarez Turienzo, op. cit. , p.10

²²⁸ José Ferrater Mora, op. cit. p.19

²²⁹ Francois, Chatelet, *El nacimiento de la historia*, traducción de César Suárez Bacelar, Siglo XXI, México, 2005, p.19

cabida a pensar en una historia, puesto que se requieren las características de lo único, lo irrepetible e irreversible.

Como bien señala Paz:

*“El tiempo circular de los filósofos paganos entrañaba la vuelta de una edad de oro pero esa regeneración universal, aparte de ser sólo una tregua en el inexorable movimiento hacia la decadencia, no era estrictamente sinónimo de salvación individual. El cristianismo prometía una salvación personal y así su advenimiento produjo un cambio esencial: el protagonista del drama cósmico ya no fue el mundo sino el hombre. Mejor dicho: cada uno de los hombres. El centro de gravedad de la historia cambió: el tiempo circular de los paganos era infinito e impersonal, el tiempo cristiano fue finito y personal”.*²³⁰

La concepción cíclica del tiempo para Agustín resulta irrisoria, considera una falsa felicidad el que se piense que el alma esté sujeta a varios ciclos infinitos. Afirma que palabras del Eclesiastés donde se afirma que lo que es, fue y será de la misma manera²³¹ no deben ser entendidas como sinónimo de eterno retorno, sino que se trata de los ciclos propios de la naturaleza y de las generaciones de los hombres que nacen y mueren, puesto que el tiempo no regresa y lo temporal tiene un carácter único e irrepetible²³²

Platón define al tiempo como imagen móvil de la eternidad, el tiempo es sinónimo de decadencia, ya que es en la intemporalidad donde se ha de buscar la verdad.²³³ Como han sostenido varios autores los griegos no tuvieron una noción muy precisa de lo histórico, puesto que éstos tenían una percepción más artística del mundo, esto lo denota su concepción del cosmos como algo armónico y

²³⁰ Octavio Paz, Los hijos del limo, Seix Barral, México, 1984, p.33

²³¹ Eclesiastés, 1, 9-10

²³² Cfr. *Civitate Dei*, XII

²³³ Cfr. *Timeo*, 37 d

acabado.²³⁴ El tiempo carecía de importancia ya que incluso los juicios morales, estéticos y morales estaban por encima del tiempo.²³⁵

Es llamativo lo que sostiene Lowith quien afirma que en el mundo griego no se llegó a formular una filosofía de la historia como tal, y cita como ejemplo el hecho de que un pensador de la magnitud de Aristóteles no hubiese abordado tal problema en ninguna de sus obras, aún y cuando el Estagirita abordó problemáticas de diversa índole, desde la botánica hasta la poética. Añade Lowith que incluso Aristóteles considera que la poesía se encuentra más próxima a la verdad, puesto que el historiar trata cambios casuales, mientras que la filosofía y la poesía contemplan lo permanente y general.²³⁶ Aristóteles considera que la diferencia entre el historiador y el poeta no radica en la forma de la escritura, es decir el que uno escriba en prosa y otro en verso, sino en la realidad que cada uno describe, siendo que la poesía se encuentra más cercana a lo filosófico puesto que sus declaraciones colindan con lo universal, mientras que las de la historia con lo singular.²³⁷

Polibio pudiera ser otro ejemplo, aún cuando se trata ya de un griego con experiencia romana y por ende se podría decir un griego poco clásico.²³⁸ Señala Lowith que lo que pudiera aproximarse más a una concepción de la historia caracterizada por la idea de progreso en el mundo clásico sería dicho personaje, sin embargo este dista de la concepción moderna de la historia, ya que éste considera los acontecimientos sucedidos como encaminados al cumplimiento de un objetivo, en este caso el dominio mundial de Roma.

Sin embargo se puede constatar que Polibio tampoco representa una creencia en el progreso, ya que la tarea emprendida por Roma se encuentra marcada por la ley de la decadencia, es decir el movimiento circular, se encuentra inserto en el

²³⁴ Cfr. Jean Wahl, *Introducción a la filosofía*, FCE, México, 1975, p.12

²³⁵ *Ibid*, p.14

²³⁶ Cfr. Karl, Lowith, *El hombre en el centro de la historia*, Trad. Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 1990, p.133

²³⁷ *Poética*, 9, 1451 b1

²³⁸ José Ferrater Mora, op. cit., p.16

acontecer histórico de tal manera que solo se trata de rotaciones históricas, de tal manera que al final de un período evolutivo, vuelve a manifestarse el comienzo.²³⁹

Por tanto es difícil detectar un pensamiento que pretenda otorgar un sentido moral al hecho realizado por el individuo y menos aún que dicho sentido cobre su plenitud en un futuro. Para el historiador griego la preocupación no es explicar el presente en términos del pasado, sino el evitar que acontecimientos significativos del pasado fueran olvidados.

Así pues se puede apreciar una fuerte tendencia del hombre griego a rememorar los acontecimientos del pasado, mientras que el pensamiento judío o cristiano se encuentra fundamentado en el futuro, es decir en lo que ha de venir y una vez presente no ha de retornar. Esto de alguna manera implica que la visión cristiana no se encuentre tan abocada a una contemplación del mundo visible, sino lo que subyace más bien es la esperanza de un futuro venidero mejor. El pasado para el cristiano no es más que un lapsus preparatorio de lo venidero, una especie de pedagogía.

Cuando se habla de tiempo en su modalidad aristotélica, generalmente se refiere al ámbito de la mecánica, de tal manera que un tiempo no se distingue de otro, únicamente son distintos respecto al lugar que ocupan dentro de una sucesión, no se trata por tanto de una temporalidad, ya que lo que acontezca resulta irrelevante. En cambio San Agustín coloca como acontecimiento central la Encarnación, siendo así que la Historia adquiere un carácter dramático, la acción del hombre no puede pasar desapercibida, ni ser juzgada en solitario. Tal dramaticidad es una afirmación de lo efímero teniendo como telos lo eterno.

Por su parte el estoicismo concibe a la naturaleza como fin de las cosas, puesto que ella es la razón misma²⁴⁰. Los estoicos consideran que todas las causas y los efectos se encuentran determinados por una razón universal que ha determinado de antemano todas las cosas.²⁴¹ Tales afirmaciones distan del cristianismo, puesto

²³⁹ibid, p.135

²⁴⁰Cfr. José Ferrater Mora, op. cit. p.34

²⁴¹Cfr. José Oroz, op. cit, p. 90

que la naturaleza en sí misma no refleja ninguna finalidad en sí misma, es únicamente el escenario en el cual se desenvuelve el hombre. Así mientras para el estoico el hombre forma parte de la naturaleza, para el cristiano la naturaleza forma parte él, es lo que constituye su miseria en cuanto ente natural y grandeza por su dirección a lo divino.

Los pitagóricos consideraban como superior lo finito a lo infinito, en razón de que lo infinito no tiene límite, lo cual es interpretado como símbolo de lo caótico y confuso, por su parte lo finito representa orden, siendo así que el cristianismo invierte esta percepción. Dios es identificado por Agustín como esencialmente infinito, y es precisamente tal atributo lo que denota su grandeza, puesto que Dios escapa a toda representación que pueda elaborar el hombre.

El núcleo de reflexión agustiniano sobre la historia lo constituye “*De Civitate Dei*”, obra que tiene como trasfondo la crisis del imperio romano, debido a la invasión de los pueblos llamados bárbaros, fechada aproximadamente en el 413 d.c.²⁴² Tal momento histórico es de suma importancia, significa en gran medida la fragmentación del mundo antiguo, una quebrantación de la forma de vida hasta entonces asumida. El cristiano interpreta dicho momento, como claro indicio del juicio final, el culmen de un drama que había tenido su origen en el jardín del Edén. El cometido que se propone Agustín en tal obra en un primer momento es de carácter apologético, así lo precisa en el prólogo de dicha obra:

“Pues bien, mi querido Marcelino, en la presente obra, emprendida a instancias tuyas, y que te debo por promesa mía, me he propuesto defender esta ciudad en contra de aquellos que anteponen los propios dioses a su fundador. ¡Larga y pesada tarea ésta! Pero Dios es nuestra ayuda”²⁴³.

Por tener el carácter apologético dicha obra, la polémica es una constante a lo largo de ella. En sus primeros libros se presenta un diálogo con el paganismo sobre todo el del imperio romano. El obispo de Hipona es insistente en que las

²⁴² José Ferrater Mora, op. cit. p.23

²⁴³ Prólogo *Civitate Dei*

deidades paganas carecen de poder alguno que les permita intervenir en el acontecer histórico y por ende en la voluntad de los hombres, puesto que dichas deidades no pasan de ser simples ficciones o en el mejor de los casos criaturas²⁴⁴, por tanto tampoco son capaces de conceder vida eterna²⁴⁵.

Para llevar a cabo su refutación Agustín recurre a elementos propios tanto de la teología como de la filosofía, es decir se genera un vínculo entre fe y razón. Se trata por tanto de una argumentación donde intervienen elementos tanto naturales como sobrenaturales, de ahí el que no se pueda afirmar con certeza que se trata de una filosofía de la historia. El planteamiento agustiniano se sustenta en una dialéctica que comprende dos dimensiones, es decir, una temporal y otra eterna.

En “*Civitas Dei*” Agustín habla de dos ciudades: la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrena, las cuales dan sentido al transcurrir de la historia, tal idea se encuentra esbozada en *De Vera Religione* obra escrita de laico hacia el 390.²⁴⁶ El criterio para diferenciar ambas ciudades será el amor propio y el amor de Dios. Es conveniente recordar lo que dice Agustín al respecto:

*“la primera se gloría en sí misma, la segunda en Dios...Aquélla está dominada por la sed de dominar, en ésta se sirven recíprocamente en la caridad los jefes mandando y los súbitos obedeciendo. Aquélla, en sus potentados, ama la propia fuerza; ésta dice a su Dios: Te amaré. Oh Señor mi fuerza. Por eso, en la una, los sabios, viviendo según el hombre, han buscado sólo los bienes del cuerpo, o los del espíritu, o ambos; y aquellos mismos han podido conocer a Dios, no lo han glorificado como Dios...En la otra, en cambio, no hay más que una sabiduría, la piedad que rinde al verdadero Dios el culto debido, y que atiende como recompensa en la sociedad de los Santos no sólo de los hombres, sino también la de los ángeles que Dios sea todo en todos”*²⁴⁷

²⁴⁴ Cfr. *Civitate Dei*, libros I al VI

²⁴⁵ Cfr. Ibíd, Libros VI a X

²⁴⁶ Agostino Trapé, op. cit. p. 186

²⁴⁷ Ibíd. 14,28

La confrontación de los dos amores origina el drama de la historia, la cual Agustín analiza tanto desde la filosofía como la teología, de tal manera que la inteligibilidad de la historia no puede provenir únicamente de la razón, en tal sentido se aleja de las filosofías de la historia. Los problemas propios de la historia son vistos por tanto a partir de la revelación, los cuales a su vez trata de igual manera explicar por medio de la razón. La historia se anula si no hay contingencia.

Es oportuno señalar que Agustín se refiere de manera espiritual a estas dos ciudades, abriendo así la posibilidad de una ciudad terrena pero encaminada a lo espiritual. Hay que evitar caer en la tentación de creer que el Estado para Agustín ha nacido del pecado, aunque si es verdad que algunas de las manifestaciones del Estado se encuentran ligadas al pecado. El Estado ha nacido por tanto de la naturaleza social del hombre. Al precisar que entiende Agustín por ciudad humana, Gilson comenta lo siguiente:

*“Cuando habla de una ciudad humana, Agustín piensa ante todo en Roma y en su historia, tal como se la habían enseñado los escritores latinos. Si ha podido refutar el cargo dirigido contra la Iglesia, de haber causado la ruina de Roma, es porque-según vimos-el mismo Salustio había tenido a Roma como arruinada por sus propios vicios desde antes del nacimiento de Cristo. Preguntándose en qué momento de su historia mereció el nombre de ciudad, también entonces apela a una definición pagana de la ciudad. Así juzgando a la sociedad pagana en nombre de las normas que ella misma había poseído, se inspira en reglas que ella no podría recusar”.*²⁴⁸

De igual manera no se debe identificar a la Ciudad de Dios con la Iglesia y por su parte al Estado con la Ciudad Terrena, ya que ambas realidades se encuentran entremezcladas hasta el día del Juicio Final. El Estado ha de encargarse de otorgar lo necesario en el ámbito material al pueblo mientras que la Iglesia ha de santificar. Tal idea es de gran importancia para el pensamiento político cristiano. El progreso radica no en la constante dominación que el hombre ejerce sobre el

²⁴⁸ Étienne Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Troquel, Buenos Aires, 1954, p. 49

mundo a través de la tecnología y la ciencia, sino en el continuo desvelarse de Dios mismo.

Es evidente la constante preocupación del doctor africano por mostrar que los términos Ciudad de Dios o bien Ciudad del diablo, son fundamentalmente categorías espirituales, por ende no existe posibilidad de situarlas de manera geográfica. Tal preocupación agustiniana permite pensar que en la sociedad terrena cohabitan ciudadanos de ambas ciudades. Teniendo como referente principal el amor, es que un Estado puede ser calificado como instrumental de paz y orden, o bien, escenario de corrupción y destrucción.

La advertencia bíblica dar al César lo que es del César y dar a Dios lo que es de Dios, entendida como separación entre la religión y el Estado, o bien punto de demarcación entre el individuo y el ciudadano, es ajena al mundo griego donde lo sacro y lo estatal se encuentran sumamente vinculado, la ciudad divina puede ser identificada con la ciudad terrena. En Agustín con la gestación del sujeto autoreflexivo se da una relativización de la esfera pública y de la condición de ciudadano, para constituirse ante todo en sujeto interior.

Para Agustín en esta vida, no existe la posibilidad de conocer con precisión si se pertenece a la Ciudad de Dios o bien la del Diablo, puesto que incluso detrás de acciones que aparentan ser caritativas, puede esconderte el deseo de alabanza personal. La voluntad se torna en el elemento principal, a tal grado que Agustín llega a considerarse a sí mismo como problema para sí mismo.²⁴⁹ Es a través del análisis de las propias intenciones que se constituye el camino a la trascendencia.

Quien otorga valor al curso de la Historia es Cristo, de lo contrario para el cristiano la existencia no pasa de ser una fuga vertiginosa que conduce a un caos profundo, el tiempo a su vez no sería más que un conjunto de centellas que en un instante se encienden y se apagan. Cristo se convierte en el eslabón que da unidad y realidad al pasado y al futuro. La historia para el obispo africano es simplemente la realización de determinados hechos, es ante todo la trama de

²⁴⁹ Cfr. *Confesiones*, X, XXXIII, 50

acontecimientos que se desarrollan bajo el prisma de la fe, la cual incluye a la razón y cultura humana, puesto que un elemento esencial en el acontecer es la intervención de la libertad.

Pueblos como el griego o el romano se conciben a sí mismos como el centro del mundo, los pueblos vecinos revisten poca importancia, sólo son considerados en cuanto representan un peligro²⁵⁰. En su visión de la historia Agustín considera a la humanidad en general, puesto que existe un lazo de comunión en cuanto son partícipes todos los hombres de una misma naturaleza, todos son llamados a participar de la ciudad divina. Ésta idea de universalidad es muy característica de los estoicos quienes afirman que todos los hombres son ciudadanos de la única patria que es el universo, para Agustín todos los hombres son hijos de Dios.

La historia no tiene carácter dramático para el estoico, puesto que en último término lo único que hay son historias repetidas, debido al carácter cíclico del mundo. La historia se reduce a un proceso donde la naturaleza es penetrada por el fuego divino, el cual destruye y construye de manera constante el mundo. El hombre por tanto no debe preocuparse por el futuro, a lo sumo, la tarea que le corresponde es vivir una vida acorde a la razón, una adaptación a la auténtica naturaleza.²⁵¹ En el drama cristiano, las hechas acontecen una sola vez, no hay margen a la repetición, no hay posibilidad de pensar en un ataraxia estoica, pues lo que caracteriza al cristiano es el constante estado de inquietud, el vivir sin reposo hasta que el corazón descance en Dios, como sostendrá Agustín. Es imposible por tanto pensar en un estado de felicidad plena en este mundo.

Son tres los aspectos centrales sobre los que el doctor africano construye su visión cristiana de la historia; una concepción de Dios como absolutamente trascendente, el abismo que existe entre conocimiento y voluntad, por ende la necesidad de la gracia como única alternativa para alcanzar la salvación. Ésta idea última contrasta plenamente con el proyecto moderno el cual proclama la

²⁵⁰ Cfr. José Ferrater Mora, op. cit. p.38

²⁵¹ Cfr. Ibíd. p.23

autosuficiencia del sujeto, posibilitada por su libertad y racionalidad encaminadas ambas al fin último que es el progreso, identificado éste con la felicidad.

Para San Agustín los distintos acontecimientos de la historia no sólo reflejan la presencia de un orden, sino que van más allá, al ser éstos la materialización de la Verdad, de tal manera que la historia es el escenario en el cual se lleva a cabo el destino de una totalidad, en el caso agustiniano la salvación por mediación de la iglesia. Dicha pretensión de totalidad en su modalidad secular hará eco en posturas totalitarias donde el individuo queda subsumido a los intereses del Estado.

Del planteamiento agustiniano, históricamente la iglesia católica encontró en ello, la justificación idónea para ejercer actos de coacción tanto a su interior como al exterior, al interpretar todo acto distinto o bien postura ideológica divergente como merecedora de sanción, todo ello en vistas a la consecución del plan divino. Por su parte en su versión secular el Estado totalitario intenta justificar toda una serie de prácticas que van en contra del individuo, al ser considerado éste como un elemento subordinado al mismo, ejemplo histórico de ello lo constituyó tanto el nacionalsocialismo como el comunismo, en vistas a la consecución del proyecto.

Ahora bien, si la historia es entendida como una serie de hechos los cuales guardan una conexión lógica entre sí, y por ende es posible explicarlos y darles un sentido, la explicación agustiniana tiene sentido. Por su parte quienes consideran los hechos como resultado del azar o bien como reflejo de la libertad del individuo, cualquier intento de esbozar una filosofía de la historia no es más que un intento intelectual aberrante, puesto que tal pretensión no es otra cosa que querer colocar un constructo conceptual sin fundamento, y con ello una distorsión de la realidad.

La visión de la historia agustiniana, desde luego presenta un fuerte contenido teológico, sin embargo ello no priva a tal visión de ser fuente de futuras inspiraciones de intentos de filosofías de la historia, todas ellas caracterizadas por un ideal moral. Dos problemas que afrontan dichas pretensiones como señala

Ferrater Mora, es por una parte el intento de explicación de la razón de ser de la historia, por otra, el de plantear una finalidad de la historia misma. Si por problema se entiende aquello que puede ser resuelto, tal vez abandone su carácter de problema.²⁵² El dar razón de la historia no debe ser entendido simplemente como sinónimo de explicación causal, sino que va más allá pues la pretensión real es el tratar de encontrar su finalidad. Las distintas formulaciones que posteriormente a San Agustín se realizarán respecto a la historia, si bien es cierto existen divergencias insoslayables, existen también ciertos puntos en común con las diversas precisiones que ameritan.

Tenemos así que para lo que Agustín es aceptación del misterio, en cambio para Voltaire es lucha por la razón, por su parte para lo que Hegel es unidad, para Agustín es una dualidad marcada por lo dramático, hasta aquí algunas marcadas diferencias. Sin embargo sobre el trasfondo se vislumbran similitudes, una de las principales es que la Historia transcurre según una ley, la cual en su caso puede provenir ya sea de la razón en su versión secular, o bien de la providencia en su matiz religioso.²⁵³ El principal distanciamiento del esbozo agustiniano lo representa Hegel para quien la razón de la historia no es divina ni humana, sino impersonal.

Donde convergen las distintas filosofías de la historia es el considerar que la Historia no es innecesaria, no es un obstáculo que haya que erradicar, sino que constituye el camino de redención, es a la vez sendero y reposo. Tal vez tenga acierto Platón al declarar que determinadas cuestiones, no pueden ser tratadas si no es a través de mitos o metáforas.²⁵⁴

En una estructura de pensamiento donde se considera que la existencia del hombre se encuentra en gran medida determinada, ya sea bien por los astros o bien estructuras socioeconómicas de las cuales no se puede escapar, la noción de progreso tiene poca cabida. Una visión determinista de este tipo encuentra mayor sustento en una visión cíclica del tiempo.

²⁵² Cfr. José Ferrater Mora, *op. cit.* p.14

²⁵³ Cfr. Ibíd. p.19

²⁵⁴ Cfr. Ibíd. p.23

La profundidad del pensamiento agustiniano hace eco en la modernidad, si bien ésta última con su pretendido matiz secularizador. Ideas como Salvación, Providencia, son erradicadas del ámbito intelectual, para ser suplantadas por otras como Razón y Progreso. El lugar que ocupaba la soteriología y la escatología cristiana es ocupado por las distintas utopías que se empiezan a gestar, el mártir cristiano es sustituido por el predicador de los sistemas ideológico

Sin embargo cómo se verá las distintas utopías, incurrirán en las mismas dificultades, con las que se afronta la soteriología de tinte cristiano, si bien es cierto esta última pone su meta final en un más allá, las diversas utopías confían plenamente en la racionalidad y voluntad del sujeto para la constitución de una situación ideal, a pesar de ello pareciera ser que la experiencia parece indicar que el hombre se encuentra tal vez más cercano a la locura y la maldad, que al bien y la razón. Las distintas filosofías de la historia, no son más que caldo de cultivo de sistemas políticos totalitarios, y en el caso del cristianismo de prácticas dogmáticas intolerantes. Toda inversión de una metafísica a su vez se constituye en una nueva metafísica.

Los altares que corresponden al Dios cristiano, empiezan a ser ocupados por otras divinidades no menos problemáticas, nociones como armonía, propósito, comienzan a ocupar esos lugares. De ahí que siguiendo a Hume la idea misma de historia tiene un fuerte contenido religioso, más aún cuando ésta es pensada como progreso. Es la consecución de la creencia que considera que la naturaleza tiene un propósito, aunado a identificar tal propósito con la marcha de la sociedad. La idea de orden no es más que la percepción de regularidad, lo cual conlleva a pensar en múltiples ocasiones que se trata de una finalidad, lo cual resulta falso.²⁵⁵ Como bien menciona Octavio Paz:

“Los filósofos substituyeron una creencia por otra: la religión revelada por la religión natural, la gracia por la razón. La filosofía profanó el cielo, pero consagró la tierra; la consagración del tiempo histórico fue la consagración del cambio en su forma más intensa e inmediata: la acción política. Si la historia humana es la

²⁵⁵ Octavio Paz, op. cit. p.236

historia de la desigualdad y la iniquidad, la redención de la historia, la eucaristía que la cambia en igualdad y libertad, es la revolución...el fin último de la revolución es la conversión del individuo y la comunidad.”²⁵⁶

La explicación sobre el acontecer de los hechos en cierta medida es compleja, sin embargo el intentar explicar cuál es su finalidad, la situación se torna más abrumadora aún, ya que si se opta por situar su finalidad fuera de ella, el grado de realidad se desvanece, de igual manera si se explicase por sí misma, se nulifica su fin. Tal vez lo verdaderamente relevante sería preguntarnos si realmente el hombre tiene necesidad de una Historia.

En las filosofías de la historia, de manera similar que en la visión de Agustín subiste un principio metafísico, aquél que considera que la realidad está regida por una serie de principios cognoscibles, es decir la realidad es racional. Los hechos presentan conexión lógica, de lo contrario no serían más que acontecimientos dispersos, es decir la existencia del hombre fragmentaria sin unidad y sin sentido. La explicación de Agustín lo que intenta en su reflexión sobre la historia no es otra cosa que una justificación moral en resumidas cuentas.

Una de las principales razones que llevan a Agustín a explicar la historia, es el intento de explicar la presencia del mal. Las desgracias tendrían sentido puesto que formarían parte del plan divino, y con ello se daría consuelo a ciertos espíritus. Sin embargo podemos percarnos de que tal pretensión resulta ineficaz puesto que a lo sumo otorga consuelo psicológico pero en nada afecta a la sustancialidad del sufrimiento, puesto que aún partiendo del hecho de que las desgracias son ineludibles, ello no les quita tal carácter.

Las filosofías de la historia, en su generalidad han tratado en cierta forma justificar moralmente el padecimiento individual en aras a una determinada totalidad, ya sea ésta Dios o la Nación, el hombre en su individualidad queda subsumido bajo tal Idea.

²⁵⁶ Octavio Paz, op. cit. p.238

Por otra parte, pensar que una civilización como la que pretendió o pretende el proyecto moderno sustentada en una visión lineal del tiempo resulta inconcebible, puesto que tal idea lleva implícito el sacrificio del presente en aras del futuro. Resulta ilustrativo lo que señala Marramao respecto a la idea de redención, quien señala que la ecuación consumación-aceleración de los tiempos y redención-liberación constituye en gran medida la ética de los modernos, la cual se sustenta fundamentalmente en la idea de sacrificio, el cual a su vez puede ser entendido como represión ya sea de la corporeidad o bien de los instintos o pulsiones. De igual manera ello comporta una valoración negativa del presente. Se da por tanto una metamorfosis de la ciudad de Dios en términos de Gilson.²⁵⁷

Octavio Paz resume de manera precisa el ideal moderno de la siguiente manera:

*“La modernidad cargó el acento no en la realidad real de cada hombre sino en la realidad ideal de la sociedad y la especie. Si los actos y las obras de los hombres dejaron de tener significación religioso individual-la salvación o la perdición del alma-, se tiñeron de una coloración supraindividual e histórica. Subversión de los valores cristianos que fue también una verdadera conversión: el tiempo humano cesa de girar en torno al sol inmóvil de la eternidad y postula una perfección no fuera de la historia, sino dentro de la historia; la especie, no el individuo es el sujeto de la nueva perfección...El trabajo sustituye a la penitencia, el progreso a la gracia y la política a la religión.”*²⁵⁸

La misma paradoja que acuciaba al doctor africano, sobre cómo conciliar providencia divina y libertad humana, es el mismo problema al que hacen frente los modernos con el planteamiento entre determinismo social y libertad. La devoción por los textos sagrados, sigue latente en el fanatismo hacia la veneración de los grandes intelectuales revolucionarios y sus intérpretes.

Probablemente la pretensión agustiniana no sea más que un intento desesperado por racionalizar lo absurdo.

²⁵⁷ Giacomo Marramao, op. cit p.87

²⁵⁸ Octavio Paz, op. cit. p.53

CONCLUSIÓN

Las distintas interpretaciones que se han elaborado acerca del problema del tiempo, ya sean éstas de tipo cíclico o lineal, o bien atendiendo a otras denominaciones, físico o fenomenológico, lo que pretenden en última instancia es brindar al hombre un punto de referencia desde el cual situar la propia existencia, dentro del marco de lo universal. Las posturas de Platón, Aristóteles y Plotino, han permitido entender el trayecto que permitió al obispo de Hipona formular su propia interpretación del tiempo.

Agustín intenta explicar el fenómeno temporal por medio de una ontología que supone un plano más allá del físico, intento que ya se puede vislumbrar en el planteamiento aristotélico al introducir un elemento ajeno al movimiento, como lo es el alma, o bien Platón al considerarlo como imagen móvil de la eternidad. Es pertinente el cuestionar cómo es posible que el tiempo puede tener como origen una realidad cuya característica primordial es la atemporalidad, siendo que lo que caracteriza nuestras vidas es una serie de tramas marcadas por lo contingente y tal vez lo único real. El intento explicativo agustiniano resulta ineficiente, puesto que utiliza como principio explicativo de la temporalidad, la intemporalidad.

Si se parte del supuesto que el tiempo tiene su fundamento en la eternidad, conlleva la obligación de explicarlo a partir de ésta última, lo cual desde luego resulta complejo, puesto que ello supone que nos encontramos posibilitados para comprender la eternidad. Ahora bien, si esta última es identificada con Dios, eso significa que primero deberíamos conocer tal Ser, lo cual desde el plano racional no es posible. El problema del tiempo se desplaza así del campo filosófico al teológico.

El problema del tiempo se desplaza de lo contingente a lo eterno, con ello se pretende la superación del problema, puesto que en la eternidad, el tiempo desaparece. Pretender resolver la fugacidad del tiempo, colocando su fundamento en una especie de tiempo retenido o bien ausencia del mismo, es el reflejo de la aspiración agustiniana por intentar vincular las ideas de sucesión y de

permanencia, es decir es la pretensión absurda por tratar de hacer compatible la idea de lo eterno y lo temporal.

Con su concepción del tiempo Agustín coloca al individuo como el centro del drama cósmico al ser éste el protagonista de la historia, el tiempo circular expuesto por la mayoría de los filósofos antiguos sufre una mutación esencial; dejar de ser infinito e impersonal y pasa a ser finito, personal e irreversible, es decir el individuo se temporaliza. La espacialidad típica de la polis griega, ha cedido su lugar a la interioridad y la temporalidad. La idea de la regeneración propia de los tiempos cílicos se traslada al plano personal, ya no se trata de la regeneración del tiempo, sino de la persona.

Agustín al romper con los ciclos cósmicos nos introduce en una concepción de tiempo personal, no se trata ya de un tiempo socializado, sino de un tiempo que es percibido por el individuo como dispersión, al tiempo se le adhieren las categorías de la melancolía, el sufrimiento y la esperanza. Se abre paso a la introspección, es decir al nacimiento del mundo interior, aún cuando el proceder agustiniano sea en primera instancia el volcarse hacia el exterior, para poder aprehenderse. La existencia del hombre para Agustín se da en un plano que trasciende el plano cílico de la naturaleza, puesto que en la repetición no hay lugar para la esperanza. En el alma agustiniana siempre está latente un triple movimiento, es decir, una dispersión en lo múltiple de la exterioridad que conlleva a la concentración en la unidad a través de la interioridad y que se proyecta en una tensión hacia lo alto como momento decisivo en la búsqueda de Dios.

En lo que respecta a la historia para Agustín los distintos acontecimientos no sólo reflejan la presencia de un orden, sino que van más allá, al ser éstos la materialización de la Verdad, de tal manera que la historia es el escenario en el cual se lleva a cabo el destino de una totalidad, en el caso agustiniano la salvación por mediación de la iglesia. Dicha pretensión de totalidad en su modalidad secular hará eco en posturas totalitarias donde el individuo queda subsumido a los intereses del Estado.

Del planteamiento agustiniano, históricamente la iglesia católica encontró en ello, la justificación idónea para ejercer actos de coacción tanto a su interior como al exterior, al interpretar todo acto distinto o bien postura ideológica divergente como merecedora de sanción, todo ello en vistas a la consecución del plan divino. Por su parte en su versión secular el Estado totalitario intenta justificar toda una serie de prácticas que van en contra del individuo, al ser considerado éste como un elemento subordinado al mismo, ejemplo histórico de ello lo constituyó tanto el nacionalsocialismo como el comunismo, en vistas a la consecución del proyecto.

Los supuestos del pensamiento agustiniano hace eco en la modernidad, si bien ésta última con su pretendido matiz secularizador. Ideas como Salvación, Providencia, son erradicadas del ámbito intelectual, para ser suplantadas por otras como Razón y Progreso. El lugar que ocupaba la soteriología y la escatología cristiana es ocupado por las distintas utopías que se empiezan a gestar, el mártir cristiano es sustituido por el predicador de los sistemas ideológico.

Los altares que anteriormente estaban reservados al Dios cristiano, empiezan a ser ocupados por otras divinidades no menos problemáticas; nociones como armonía, propósito, comienzan a ocupar esos lugares. La penitencia es sustituida por el trabajo y la religión por la política. La misma paradoja que acuciaba al doctor africano, sobre cómo conciliar providencia divina y libertad humana, es el mismo problema al que hacen frente los modernos con el planteamiento entre los diferentes tipos de determinismo, ya sea social, económico o psicológico y libertad. Al igual la devoción por los textos sagrados, sigue presente en el fanatismo hacia la veneración de los grandes intelectuales revolucionarios y sus intérpretes. La penitencia ha sido suplantada por el trabajo y la religión por la política.

Se pudiera pensar que la principal razón que conduce al obispo de Hipona a intentar explicar la historia, es el intento de explicar la presencia del mal. Las desgracias tendrían sentido puesto que formarían parte del plan divino, y con ello se daría consuelo a ciertos espíritus. Sin embargo podemos percarnos de que tal pretensión resulta ineficaz puesto que a lo sumo otorga consuelo psicológico

pero en nada afecta a la sustancialidad del sufrimiento, puesto que aún partiendo del hecho de que las desgracias son ineludibles, ello no les quita tal carácter. De igual manera las filosofías de la historia, en su generalidad han tratado en cierta forma justificar moralmente el padecimiento individual en aras a una determinada totalidad, ya sea ésta Dios o la Nación, el hombre en su individualidad queda subsumido bajo tal Idea.

Por último podemos decir que el carácter aporético del tiempo, nos obliga a reconocer su carácter fugitivo en cuanto a pensarlo como concepto y tengamos que recurrir ya sea bien al mito o a la metáfora. Tal vez lo verdaderamente relevante sería preguntarnos si realmente el hombre tiene necesidad de una Historia, de igual manera cuestionar no ¿qué es el tiempo?, sino ¿Qué consecuencias implica concebir al tiempo de determinada manera? y la más radical ¿es necesario pensar el tiempo?

BIBLIOGRAFÍA

San Agustín, *Contra Académicos*, traducción de Victorino Capánaga ORA, BAC, Madrid, 2004

Del Génesis a la letra, traducción de Lope Cilleruelo, BAC, Madrid, 2004

De la Vida Feliz, traducción de Victorino Cápanaga, BAC, Madrid, 2004

Las Confesiones, traducción de Ángel Custodio Vega, BAC, Madrid, 2005

La Ciudad de Dios, traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 2004

Retractaciones, traducción de Teodoro C. Madrid, BAC, Madrid, 2004

Aristóteles, *Física*, traducción de Guillermo R. Echandía, Gredos, Madrid, 1995

Metafísica, traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2006

Platón, Diálogos VI, *Timeo*, Traducción Ma. Ángeles Duran y Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992

Plotino, *Enéadas*, traducción de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1999

Poética, traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1974

Alvarez Turienzo, Saturnino, *Edades del Desarrollo Moral en San Agustín* (San Agustín Meditación de un centenario) Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987.

André Neher, *Concepto del tiempo y la historia en la cultura judía, en Las culturas y el tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1979.

Barnes, Jonathan Aristóteles, Traducción de Marta Sansigre Vidal, Cátedra, 1997

Brown Peter, *Agustín de Hipona*, traducción Santiago Tovar y Ma. Rosa Tovar, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

Campelo, Moisés Ma., *Siguiendo a San Agustín: persona, historia, tiempo*. Ed. Montecasino, Valladolid, 1997,

Catapano, Giovanni, *Agustín*, Traducción de Ernesto Fuentes Padget, (*Lecturas sobre neoplatonismo, Agustín de Hipona y Dionisio Pseudo Areopagita*), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2018.

Chatelet, Francois *El nacimiento de la historia*, traducción de César Suárez Bacelar, Siglo XXI, México, 2005.

Comte Sponville, André, *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 2001

Conrad Martius, Hedwig, *El tiempo*, Revista de Occidente, Madrid

Eliade, Mircea, *Historia de las ideas y las creencias religiosas II. De Gautama al Cristianismo*, traducción de Jesús Valiente Malla, Paidós Orientalia, Madrid, 2011

Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1996,

García Astrada, Arturo, *Tiempo y eternidad*, Gredos, Madrid, 1971

Gersh, Stephen *El legado medieval del platonismo antiguo*, (*Lecturas sobre neoplatonismo, Agustín de Hipona y Dionisio Pseudo Areopagita*) Traducción Nadia, Russano, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2018

Gilson, Étienne, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Troquel, Buenos Aires, 1954

Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Traducción Eliane Cazenave Tapie Isoard, FCE, México, 1998

Hartlle, Ann, *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau, Una respuesta a San Agustín*, traducción Tomás Segovia, FCE, México, 1989

Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, Trad. Jacobo Muñoz, Ed. Siruela, Madrid, 2001

Heidegger, Martin, *El concepto del tiempo*, Trad. Raúl Gabás Pallas y Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2001

J. C. Carriére, J. Delumeau, et atl. *El fin de los tiempos*, Traducción Jaime Zulaika, Anagrama, Barcelona, 1999, p.71

J. Malina, Bruce, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, traducción de José Manuel Lozano, Sal Terrae, Bilbao, 2002,

Jean Pierre Vernant, Jean Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Traducción Javier Palacio, Paidós, Barcelona, 2001

Juan, Nuño, *El pensamiento de Platón*, FCE, México, 1988,

Khaler. Erick ¿Qué es la historia?, FCE, México, 1977

Lowith, Karl *El hombre en el centro de la historia*, Trad. Adan Kovacsics, Herder, Barcelona

Lyotard, Jean Francois, *La Confesión de Agustín*, traducción de María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo, Losada, Buenos Aires,

Marceliano Arranz, Rodrigo, *Interpretación Agustiniana del Relato Genesíaco* (San Agustín, Meditación de un Centenario), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998.

Marramao, Giacomo, *Minima Temporalia. (Tiempo, espacio, experiencia.)* Traducción Helena Aguilá, Barcelona, 2009

Marrou, Henri Irenne , *San Agustín y el Agustinismo*, traducción de Lydia Martin de Hesse, Aguilar, Madrid, 1960.

Néher, André *La filosofía hebrea y judía en la antigüedad, en Parain Brice, Historia de la filosofía, El pensamiento prefilosófico y oriental*, Siglo XXI, México, 2005,

Oroz, José, *San Agustín, Cultura clásica y cristianismo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988.

Ricouer, Paul, *Tiempo y narración*, Siglo XXI, Madrid, 1996

Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1986

Sánchez, Antonio, *Tiempo y sentido*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1988,

Sciacca, Michele Federico, *San Agustín*, Trad. Ulpiano Álvarez Díez, Luis Miracle, Barcelona, 1955.

Trapé, Agostino, *San Agustín. El hombre, el pastor, el místico*, Traducción Rafael Gallardo García, Ed. Porrúa, México

van Oort, Johanes *Maniqueos*, Traducción Franco Nervi, Lecturas sobre neoplatonismo, Agustín de Hipona y Dionisio Pseudo Areopagita, UBA, Buenos Aires, 2002

Vernal, Juan Luis *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Antropos, Barcelona, 1987

Xirau, Ramón, *El tiempo vivido*, Siglo XXI, México, 1993.