

EL CONCEPTO DE TIEMPO COMO EXTENSIÓN DEL ALMA EN SAN AGUSTÍN

JOSÉ HERMES NÚÑEZ FAJARDO

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

EL CONCEPTO DE TIEMPO COMO EXTENSIÓN DEL ALMA EN SAN AGUSTÍN

JOSÉ HERMES NÚÑEZ FAJARDO

Trabajo de Grado para optar al título de Filósofo

**Director: ALONSO SILVA ROJAS, Magister en Filosofía y Doctor en Ciencias
Sociales**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus más sinceros agradecimientos a todas aquellas personas que hicieron posible la culminación de sus estudios de filosofía en la Universidad Industrial de Santander:

A la planta de profesores de la Escuela de Filosofía; a su director señor PEDRO ANTONIO GARCIA OBANDO; a los compañeros de clase junto con los cuales crecimos estos años como persona y como profesionales; al profesor ALONSO SILVA ROJAS, por su paciencia y colaboración en el presente trabajo de grado; a la profesora MARIA ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA, por sus valiosos aportes y sus amenas tardes de discusión; y al profesor MARIO PALENCIA, por su dedicación y buena voluntad en aras del mejoramiento del presente documento.

Y muy especialmente quiero agradecerle al señor ARSENIO DÍAZ ÁLVAREZ y su señora esposa MARINA OTERO; a los señores PABLO e ISABEL NÚÑEZ DÍAZ; a la señora DELFINA GÓMEZ; a los hermanos JAIRO, EFREN y SOFÍA RUEDA, así como a su padre JORGE RUEDA; a la familia LIZARAZO LAGOS; la señora CLARITA RODRÍGUEZ; a la familia CARVAJAL MENDOZA; a la señora MERY REY de PEÑA; al señor JAIRO TAMARA y toda su familia; y al señor JAIME VARGAS y familia.

Finalmente a todos mis amigos y allegados, muchas gracias.

DEDICATORIA

A mis queridos padres, quienes siempre cultivaron la esperanza de que, tarde o temprano, este sueño se viera realizado.

A mis hermanos, quienes siempre me brindaron su apoyo incondicional.

Y al Creador que me dio la fortaleza para continuar una tarea que muchas veces me pareció interminable.

RESUMEN

TITULO

EL CONCEPTO DE TIEMPO COMO EXTENSIÓN DEL ALMA EN SAN AGUSTÍN*

AUTOR

JOSÉ HERMES NÚÑEZ FAJARDO**

PALABRAS CLAVE

Mito, Dios, criaturas, eternidad, contingencia, atemporal, extensión, mudanza, alma, memoria, percepción, sentido interno, sentidos externos, razón, mente, espíritu, iluminación.

RESUMEN

Así como es propia de Dios la eternidad, la criatura tiene también un modo de existir, y dicha existencia sólo puede darse en el tiempo; y ya que es temporal, su origen se encuentra marcado por un acto de *amor* de Dios, quien lo crea y lo ubica en un paraíso, tal y como lo narra el libro del Génesis en la Sagrada Escritura. Allí el hombre, compuesto por una materia mudable y un alma racional, realiza sus primeros actos de voluntad, que lo dotan de una libertad, entendida como libre albedrío. Por otro lado, en tanto que Dios permanece eternamente en un estado de quietud, la criatura mudable, por su parte, demuestra con su permanente cambio que no es eterna y que por ende, ha sido creada.

La materia de la cual fueron hechas las criaturas carecía de forma y allí donde no hay una forma establecida, tampoco hay posibilidad de cambio; por lo tanto, no existe aun el tiempo, que marca con su ir y venir, el paso de un estado a otro. De tal manera, que en el momento, en que la materia recibe forma, allí surge el tiempo. Al ser una realidad la existencia del tiempo, éste sólo puede ser medido por el alma, pero sólo puede medir “el instante” o “presente”, que es captado por ella. De tal suerte que, mientras el tiempo físico se escapa permanentemente, al alma le queda tan sólo aquello del presente que haya captado y con él realiza un acto interno de medición, gracias a las potencias o facultades que hay en ella. Por tal razón, afirmar que el tiempo es una extensión del alma, entraña un problema, si como se ha visto, este surge en simultaneidad con las criaturas; y el alma, es, precisamente, una de ellas.

* Monografía de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Director PhD. ALONSO SILVA ROJAS

SUMARY

TITLE

THE CONCEPT OF TIME AS AN EXTENSION OF THE SOUL IN HOLY AGUSTIN*

AUTHOR

JOSÉ HERMES NÚÑEZ FAJARDO**

KEY WORDS

Myth, God, creatures, eternity, contingency, temporal, extension, changing, soul, memory, perception, inner sense, outward sense, reason, mind, spirit, illumination.

SUMARY

As is eternity proper of God, the creature has also away of existence, and that existence only can be in time; and now that is temporal, it origin is marked by an God's love act, who creates it and puts it in a paradise, just as is narrated in Genesis in the Sacred Scripture. There, mankind, composed of a changing matter and a rational soul, makes his first acts of will; which gives him freedom as a dowry, known as free agency. On the other hand, will God remains still for the eternity, the changing creature, on its way, shows with its permanent change that it not eternal and therefore, has been created.

The matter, from which the creatures were made of, had no shape and where there is not established shape, there is neither a possibility of changing; therefore, there is no time ticking the step from one state to another. Thereby, in the moment matter has a shape, there is time. Being real the existence of time, it only can be measure by the soul, measuring only "the instant" or "present" capture. In this way, while physic time escapes constantly, the soul makes and inner act of measuring with its potencies or faculties. Therefore, affirm that time is an extension of the soul, involves a problem, as it has been said, it comes a the same time as creatures; and soul, is precisely, one of them.

* Degree Monograph

** Human Science Faculty, Philosophy School, PhD Director ALONSO SILVA ROJAS

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	1
1. CONTINGENCIA DE LAS CRIATURAS Y ETERNIDAD DE DIOS	6
1.1 El mito entendido como un intento de comprender el mundo	6
1.2 El relato del génesis y el paraíso perdido	8
1.3 Origen de la materia del mundo	15
1.4 Mudanza de lo contingente: prueba de su origen creado	18
1.5 Manifestación de la existencia de Dios	21
1.6 Inmutabilidad de Dios	24
2. LO CONTINGENTE COMO FUNDAMENTO PARA LA EXISTENCIA DEL TIEMPO	29
3. FUNDAMENTACIÓN AGUSTINIANA DEL ALMA	36
3.1 ¿Qué es el alma?	36
3.2 Origen del alma	36
3.3 El alma como centro del conocimiento humano	45
3.3.1 Los sentidos externos	48
3.3.2 El sentido interno	49
3.3.3 La razón	50
3.3.4 Las verdades eternas e inmutables	53
4. EL TIEMPO COMO EXTENSIÓN EN EL ALMA	55
4.1 Qué es y cómo se mide el tiempo	55
CONCLUSIONES	71
BIBLIOGRAFÍA	73

*...Y tú, Señor, eres el que siempre vives y nada muere
en tí porque eres antes del comienzo de los siglos
y antes de todo lo que se puede decir antes,
Y eres Dios y Señor de todo lo que has creado.
En tí están todas las causas de todas las cosas inestables.
Y permanecen en tí las ideas y formas inmutables
de todas las cosas que se mudan,
y viven en tí las razones sempiternas
de las criaturas irracionales y temporales.*

SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (Libro I – 6)

INTRODUCCIÓN

La preocupación por elaborar una fundamentación filosófica del tiempo, ha sobrecogido al hombre desde el mismo momento en que éste conoció la luz de la razón. Como parte del mundo teórico del hombre, la idea del tiempo surge por la creencia en la eternidad de algunos seres del orden divino. Pero la respuesta teológica al problema del tiempo no fue suficiente para saciar los deseos de conocimiento subyacentes en el corazón del hombre. De hecho, múltiples reflexiones se han tejido en torno a dicho problema, que por lo demás nos parece imperecedero como su protagonista. Si intentamos elaborar una *línea del tiempo en el tiempo*, veremos cómo algunos ilustres pensadores de la antigüedad se ocuparon profundamente en cuestionar los orígenes y el comportamiento del tiempo como un elemento inherente de la vida humana. Tal fue el caso de los primeros mitos griegos narrados en las obras de Homero o en las famosas teogonías de Hesiodo; asimismo, la filosofía antigua también se ocupó en determinar el origen del tiempo y su extraño comportamiento en los cuerpos. Esta nueva manera de abordar este problema fue característica de los filósofos Platón y Aristóteles quienes quisieron darle un tratamiento menos mítico y un tanto más racional a un fenómeno real como lo es el tiempo, teniendo en cuenta que en él vivimos y nos desenvolvemos.

Más adelante en la historia, aparece otro personaje que será preciso tener en cuenta dentro del desarrollo del pensamiento humano hacia el conocer filosófico del mundo. Se trata de San Agustín, quien ocupa un lugar privilegiado dentro de la reflexión acerca del tiempo debido a que su obra, en gran parte, ha contribuido en el desarrollo de nuevas perspectivas sobre el problema que nos ocupa. Nacido en Tagaste, una pequeña provincia de Italia, hacia el año 353, Agustín, más tarde conocido como el Santo Obispo de Hipona, creció en un ambiente intelectualmente hostil, debido a sus acuciantes preocupaciones por la existencia. Su primera gran influencia filosófica fue del maestro latino Cicerón, de quien aprendió gracias a la lectura de su principal obra, el *Hortensius*, la necesidad de tener como precepto para la vida, la idea de la *verdad*. Para San Agustín, el único modo como la vida puede llegar a tener sentido es teniendo la idea de verdad como una idea límite – más tarde el santo llegaría a la conclusión de que esa verdad no es otra que Dios. Esto, lejos de

conducirlo a un estadio de tranquilidad y sosiego, trajo como resultado una conversión prematura al *maniqueísmo*, cuyas consecuencias se hicieron notar en el precario estilo de vida que el joven Agustín adquirió por aquellos días. Sin embargo, su sed de sabiduría le permitió continuar con sus estudios filosóficos. Retomó autores como Cicerón, Varrón, Celso, los estoicos, el epicureismo y el pitagorismo. La confrontación con estos pensadores lo condujo de manera, casi irremediable, a caer en el escepticismo, del cual tuvo una recuperación tardía cuando estaba a punto de cumplir treinta años. Como última alternativa a sus desórdenes intelectuales, tuvo la posibilidad de escuchar las cátedras dominicales de Ambrosio, y de leer las *Enéadas* de Plotino, las obras platónicas del *Timeo* y el *Fedón* y las epístolas de San Pablo apóstol. Su conversión al catolicismo estuvo caracterizada por su renuncia a las clases de retórica que impartía en la universidad, y la aceptación, por convicción, del sacramento bautismal. Enviado como Obispo a la localidad de Hipona, funda su comunidad religiosa, y comienza la elaboración de sus obras filosóficas que lo consagran como Padre de la Iglesia Católica.

En medio de sus reflexiones, motivadas en parte por lecturas precedentes, San Agustín, lejos de convertirse en un monaguillo de iglesia, se consolida como uno de los escritores más prolíficos de la época y uno de los filósofos que intentan responder a las inquietudes que sus predecesores ya habían formulado. Su voluminosa bibliografía abarca casi noventa y tres obras de diferente tipología, como lo son los escritos biográficos – entre los que figuran *Las Confesiones* y las *Retractaciones*; las obras de corte filosófico como *Contra Académicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine*, o *De Quantitate Anime* entre otras. Y uno de los textos que lo han consagrado como uno de los filósofos más importantes en la historia de la humanidad: *La Ciudad de Dios* (*De Civitate Dei*). Los principales temas de estas obras están relacionados, esencialmente, con la pregunta por la eternidad de Dios, la inmortalidad del alma, la conformación de la ciudad terrena y la ciudad universal como ciudad idónea, el origen de las criaturas, y la comprensión del tiempo, como una extensión del alma, que es propiamente el tema que nos ocupa.

Como tal, la preocupación por entender cómo es el comportamiento del tiempo, y cuál es la manera adecuada como accedemos a él, se hace patente en la obra

autobiográfica *Confesiones*. El principio del cual parte San Agustín, en su exposición sobre la temporalidad y la eternidad, y desde el cual se hace comprensible la visión cristiana del tiempo, es Dios. *Grosso modo*, Dios es la génesis de lo existente, la voluntad creadora, sapiente, y sempiterna del origen cósmico. Sólo sabemos de Él, que desde siempre ha sido y que su presencia lo abarca todo. En el proceso de creación como obra de la Divinidad aparece aquello que San Agustín denomina *el cielo del cielo*; éste no es otra cosa que la ciudad eterna a la que aludirá en las *Confesiones* y, que a pesar de haber sido creada, no hay en ella corrupción ni mudanza alguna. De cierta manera, el concepto de *cielo del cielo*, puede asociarse con la idea más común del trono del Altísimo, o del lugar en el que mora Dios – si es que mora en algún sitio específico. El siguiente eslabón en la creación corresponde a la aparición del cielo y de la tierra. Aun cuando poseen en sí la divinidad – el cielo y la tierra – no comparten con Dios la eternidad de la que Él goza, puesto que no permanecen en actitud contemplativa, tal y como sí lo hace *el cielo del cielo*; sino que se caracterizan por ser mudables y estar en función de un principio y un fin. Es en estas criaturas donde el tiempo tiene su origen – no antes – pues, sólo en aquello que está sometido al cambio puede manifestarse el tiempo como tal.

Con el surgimiento de la criatura, *entendida ésta como cielo y tierra*, que conforma todo cuanto existe, aparece el hombre constituido por una materialidad cambiante y por un alma inmortal. En términos agustinianos, es el *alma la que registra el paso del tiempo y da cuenta de la existencia real de él*, especialmente, cuando la mutabilidad de las criaturas se hace visible; entonces, si el alma da cuenta del comparecer del tiempo, ¿qué es el tiempo? En el libro XI de *las Confesiones*, San Agustín se hace esta misma pregunta, y salvaguardando su fe afirma lo siguiente: “(...) *De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma*”¹.

Justamente vemos aquí la enunciación de nuestro problema, a saber, que el tiempo *no es una extensión del alma*, sino que propiamente es el alma la que posee la facultad de distenderse como lo hace el tiempo. Como tal, el alma, conciente del paso

¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, Libro XI, 26, p.339

del tiempo, no es el tiempo mismo, sino que a su esencia le es inherente dar cuenta del tiempo, apoyada en las facultades corporales y en la memoria. Lo problemático aquí es advertir que, alma y tiempo son correlativos, y que el tiempo, a pesar de ser medido por el alma, no es una extensión de ella.

Pues bien, esta dispendiosa tarea será abordada a lo largo de cuatro partes, en las cuales se intentará elucidar los conceptos pertinentes para desarrollar nuestra problemática del tiempo como una extensión *en* el alma. Así pues, en la primera parte se tratará lo concerniente a la contingencia de las criaturas y la eternidad de Dios. Dado que el tiempo, originalmente, aparece como la contraparte de la eternidad divina, así como también ocurre con la materia contingente, que no es otra cosa que el fenómeno de la mudanza o del cambio, será pertinente desarrollar los siguientes aspectos: en primer lugar, salvaguardar el relato del Génesis, pues, para San Agustín, lejos de ser una creencia tradicionalista, constituye una verdad revelada; en segundo lugar, y con base en la explicación mítica, será necesario determinar cómo surge la materia y el hombre en el contexto del pensamiento agustiniano; en tercer lugar, se explicará por qué lo contingente es el punto de partida en la problemática del tiempo; y finalmente, como complemento de esta primera parte, se enunciará el modo como Dios se manifiesta en su propia temporalidad, es decir, en la Eternidad.

En la segunda parte, se ampliará lo enunciado en la primera, esto es, por qué las criaturas son condición necesaria para el origen del tiempo, mientras que la tercera parte obedece a la explicación agustiniana del alma, como el lugar donde, acorde con nuestra idea, se extiende el tiempo. Se dilucidarán los conceptos de origen del alma, su configuración como centro del conocimiento humano y su correspondencia con los sentidos. Y finalmente, en la cuarta parte, abordaremos el concepto de tiempo en San Agustín, como una extensión del alma y desarrollaremos nuestra idea de que el tiempo no es propiamente una extensión del alma, sino que es el alma la que posibilita la medición del tiempo, gracias a que ella posee en sí la facultad de distenderse en el tiempo, lo cual indicaría la alternativa de verlo como una extensión *en* el alma.

1. CONTINGENCIA DE LAS CRIATURAS Y ETERNIDAD DE DIOS

1.1 EL MITO ENTENDIDO COMO UN INTENTO DE COMPRENDER EL MUNDO

La mitología como tal, ha sido una constante en todas y cada una de las civilizaciones del mundo, desde aquellas más primitivas dentro de las cuales el conocimiento de su propia historia fue incipiente, hasta aquellas que incluyeron un sin número de tradiciones y doctrinas con miras a realizar todo un proceso de exploración de las primeras raíces en la constitución del mundo y de su propio yo como existente. Este primer intento ha sido catalogado dentro del marco de un tiempo mítico, no por sí mismo, sino en virtud de las circunstancias en las cuales el hombre procuró, en los albores de su aparición en el mundo, dar una explicación a todo aquello que le era imposible saber ó conocer, especialmente, aquellos aspectos de la realidad que eran para él inusuales. *“En pocas palabras los más antiguos documentos de todos los pueblos comienzan con la mitología”*² y ésta tradición, que en su génesis es oral, se hizo cada vez más compleja y adoptó múltiples roles que marcaron el derrotero a seguir de todos y cada uno de los individuos que conformaban un grupo determinado, ya fueran cazadores, pastores o guerreros donde cada uno de ellos aportaría un matiz propio en la elaboración de sus mitos.

La mítica, entendida como *“aquella historia que contiene sagas de un tiempo en el que ningún suceso se registraba aun mediante la escritura, sino que se iba transmitiendo sólo oralmente”*³, no puede ser vista como ficción simplemente, debido a que ella incide en la realidad de los grupos humanos coaccionándolos y fortaleciéndolos. Esta primera descripción mítica asciende a un nuevo estrato, es decir, que un mito como el diluvio, por ejemplo, se verá como un suceso ocurrido en todo el planeta, cuando en verdad se cumplió, solamente, en una región del mundo. Estos y otros acontecimientos dan inicio a la tradición oral como se

² SCHELLING, F. W. J, *Experiencia e historia*, Madrid, Editorial Técnos, 1990, p.3.

³ *Ibíd.*, p. 3 - 4

anunciaba anteriormente, y pasarán de padre a hijo, desde el momento mismo en que éste (el hijo) se encuentra en condiciones de comprender y memorizar algunos hechos que el anciano desea conservar para la posteridad. En este punto, es necesario mostrar que la validez o falsedad de los mitos no es pertinente; de hecho lo esencialmente importante es su interpretación y ajuste a la realidad. Al fin y al cabo, el límite de cada mito está dado por el hombre, especialmente cuando vemos que el cuerpo humano posee múltiples carencias, la mayoría de ellas irresolubles, tal y como ocurre con el sentido del oído, el cual *“no es el más claro y evidente de los sentidos debido a que sus objetos se suceden con demasiada rapidez como para poder mantenerse fijos y suficientemente diferenciados en el recuerdo”*⁴. Lo anterior nos conduce a pensar que todos y cada uno de los múltiples elementos que dentro de la narración se gestan, incluyendo el lenguaje corporal, como ademanes y movimientos y otros modos instrumentales de dar a conocer unos hechos que se precisan mantener en la memoria del grupo, no son captados en su totalidad.

¿Por qué se hace necesario hacer mención del mito para intentar comprender la naturaleza de Dios y de lo contingente? Precisamente porque el mito, como tal, nos ubica en el primer momento del hombre, es decir, en aquel estadio de la humanidad catalogado como *“el espíritu de la infancia” entendido desde la posición “de una ingenuidad profunda”*⁵, en la cual la primitiva humanidad está ensimismada y produce sus primeros brotes hacia el saberse en el mundo. Y es en este primer nivel de la humanidad donde surgen las sagas *“de la infancia de los pueblos, en las cuales seres superiores actúan de manera inmediata sobre el mundo sensible. Y donde dioses y genios caminan con los mortales (...) y escuchan la voz del espíritu que les habla desde el aire”*⁶. Es así, por ejemplo, como en las sagas del pueblo judío surgen representaciones de un Dios que camina junto a su creación hacia el atardecer de su obra; de la misma manera cómo su voz potente se hará sentir en el jardín del Edén como rechazo a la

⁴ *Ibíd.*, p. 4

⁵ *Ibíd.*, p. 9

⁶ *Ibíd.*, p. 9

soberbia con la cual el hombre despreció el regalo privilegiado de la creación. El hecho de que *“el oscuro período del mundo originario sea un amplio campo para la imaginación poética”*⁷ permite abonar el terreno en el cual crecerán las múltiples sagas del mundo y sus principios, sus distintas relaciones y sobre todo, el origen de la acción marcado por una gran impasibilidad anímica que se contenta con explicaciones sencillas y sobre todo colmadas de la sensibilidad. Por lo tanto, no es posible de entrada desdeñar el gran valor que los mitos y la tradición poseen en sí mismos como una propedéutica; aunque veamos en ellos tan sólo un intento que nos parezca incongruente para dar respuesta satisfactoria a determinados interrogantes, que como hombres, nos hacemos acerca del mundo. Esto lo afirmamos porque en los inicios de la humanidad *“la doctrina de la tradición actuó continuamente a través de la vida de todos los pueblos y llevó la armonía y la unidad a las hordas incultas”*⁸; es así como podemos evidenciar la necesidad primigenia de una forma de creencias que mantuvieran la unidad en la diversidad de individuos sin menoscabar el uso de su propia libertad y que sintiéndose identificados con una tradición o una doctrina, trabajarán en pos de la realización espiritual y comunitaria del grupo.

1.2 EL RELATO DEL GÉNESIS Y EL PARAISO PERDIDO

La intención de conocer la tradición oral y escrita marca un carácter fundamental dentro del desarrollo de la filosofía agustiniana y especialmente, dentro del proceso del conocimiento humano. Cuando observamos el talante cristiano de la filosofía agustiniana nos vemos obligados a volver sobre los pasos de la narración del Génesis bíblico, entendido para San Agustín como la verdad revelada, y no como mito que es el modo como posteriormente será comprendido y utilizado. En efecto, San Agustín combatió las ideas acerca del origen del mundo, de las criaturas y de los dioses paganos, contempladas en algunas obras de otros autores como Varron, tal y como sucede en la obra agustiniana *Ciudad de Dios* –

⁷ *Ibíd.*, p. 13

⁸ *Ibíd.*, p. 19

en la cual arremetió contra la teología de este autor – y en su obra *Contra Académicos*, entre otras. Es necesario afirmar entonces que los planteamientos hechos por los escritores paganos no resultan suficientes para San Agustín, quien sólo le otorgará valor de verdad a las Sagradas Escrituras, en la cual no sólo encontrará las respuestas acerca de Dios y del mundo, sino además del problema del tiempo. Por lo pronto tenemos que decir que el problema del tiempo en San Agustín, surge dentro del ámbito del creacionismo cristiano, razón por la cual será pertinente dilucidar la manera como el filósofo aborda temáticamente las Sagradas Escrituras.

Como ya se ha dicho, la tradición se convirtió en el arca del conocimiento de los pueblos. Es en la tradición oral donde se depositan el saber, las doctrinas y las leyes de las hordas humanas, sin importar su grado de civilidad. Si pensamos en la posibilidad de que la historia de la humanidad esté fundamentada en la tradición oral o en los mitos, debemos suponer que, antes de convertirse en parte del canon bíblico, y pasar a ser una verdad aceptada, el relato creacionista del Génesis debió consistir originalmente en un mito. Definitivamente, “*el período mítico se acaba con el uso de la escritura*”⁹, razón por la cual, es ésta la que determina su finalidad y el sentido original de la narración. Así pudo haber ocurrido con la historia oral y escrita del pueblo judío, la cual se convirtió, progresivamente, en ley y doctrina judía y eventualmente cristiana. Es en el contexto del Génesis bíblico en el que San Agustín se ubica con el fin de reestablecer el sentido original de la criatura como un ser creado por Dios. Dado que la existencia material y finita del hombre nos es dada de modo inmediato, en contraposición a la infinitud, excelsitud y grandeza de Dios, sólo podemos tener un conocimiento relativo de Dios, partiendo de la reflexión acerca de la criatura.

Mediante el conocimiento de la criatura, su origen y su capacidad para razonar dentro de los límites impuestos por la finitud del ser material, será posible ver el *ser de Dios*, como aquello que es en sí y por sí y que nos representamos gracias a

⁹ *Ibíd.*, p. 8.

su obra manifiesta: el mundo. Hemos decidido entonces proceder de tal manera, es decir, examinar los supuestos agustinianos de la creación del hombre, a partir del relato del Génesis, con el fin de acceder al concepto filosófico del tiempo. La cosmogonía bíblica, hace mención de *“El principio”* que no debe ser entendido como algo temporal, sino como algo mediante lo cual las criaturas fueron hechas. La referencia textual la encontramos en el versículo uno del capítulo primero y alude a lo siguiente: *“En el principio creó Dios el cielo y la tierra (y) La tierra era caos o confusión”*¹⁰

Según San Agustín, cuando en el Génesis se hace referencia a la expresión *“en el principio”* no alude propiamente, como lo asegura la tradición cristiana, a un tiempo en el cual la creación tuvo lugar. La frase, por el contrario, asume el rol de sustantivo, y no de complemento circunstancial referido en voz pasiva. Esto nos dice que *“en el principio”* no hace referencia al tiempo, sino a “algo” en lo cual todo tiene lugar. Según nuestro autor, el *principio* por quien todo fue hecho no es otro que el Hijo de Dios, es decir, la palabra o Verbo, pues, como lo dice el filósofo refiriéndose al Padre, con esta *“palabra coeterna a tí, dices eternamente y de una vez todo lo que dices y se hace cuanto dices que sea hecho”*.¹¹ De tal manera podemos afirmar, que la naturaleza del *principio* narrado en el Génesis, no tiene identificación con lo temporal, sino que dicho *principio* es la Sabiduría Creadora, razón por la cual el origen del cielo y la tierra se fundamenta en la segunda persona divina de la Trinidad.

Pero la creación no es sólo nacimiento del cielo y la tierra. Juega un papel determinante la aparición del hombre como la criatura más excelsa entre los mortales y como el centro hacia al cual se dirige nuestra argumentación, pues, el hombre, como ser creado por Dios, determina el sentido de la historia. Para tener otra perspectiva sobre el relato de la creación en general, recurrimos al influjo de las ideas platónicas expuestas en el Timeo, en las cuales percibimos algunos

¹⁰ BIBLIA DE JERUSALEN, *Génesis* Cáp. 1 Ver. 1 - 2.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, Libro XI - 8

aspectos afines entre este texto de mediados del siglo V antes de nuestra era y el del Génesis bíblico. Como es bien sabido, es innegable la influencia platónica en la filosofía de Agustín, es por este motivo que hacemos referencia explícita al texto del griego, pues la constitución de la filosofía agustiniana tiene su origen, no en la corriente de pensamiento cristiana, sino mucho antes, en el mundo antiguo.

Pues bien, refiriéndose al origen de la creación, Platón afirma lo siguiente: *“Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”*¹²; vemos claramente que, al igual que para Agustín, en la filosofía platónica se concibe la idea de un artífice del mundo, asimismo como se hace evidente la dificultad de conocer o descubrir quién es ese hacedor del cosmos. Sin embargo, en caso de hallar los argumentos necesarios para demostrar el origen de lo existente, ahondaríamos en una seria dificultad, consistente en determinar el modo como podemos comunicar nuestro hallazgo a la humanidad, pues nuestra naturaleza es insuficiente para expresar semejante cosa. Por esta razón es que nos resulta más conveniente seguir por los caminos de la revelación, no porque sea más asequible tal vía, sino, porque es por dicho medio que nos adentraremos en la elucidación del principal problema que nos atañe en nuestra investigación, el cual consiste en hallar una alternativa a la concepción del tiempo partiendo de las ideas sobre el mismo que San Agustín propone en sus obras.

Al tratar de hacer un análisis de los elementos del Génesis, vemos además que no solamente San Agustín o Platón apuntan hacia el origen del cosmos como el producto de un Artífice, sino que Plotino y Cicerón, escritores prolíficos y que, en algún sentido, Agustín tuvo la oportunidad de conocer gracias a sus escritos, están de acuerdo con aquello que hasta el momento hemos dicho, pues, convenimos con Plotino *“que no es razonable, y que es propio de un hombre desprovisto de inteligencia y de percepción, el atribuir a la espontaneidad y al azar la esencia y la*

¹² PLATON, *Timeo*. España, Editorial Planeta-DeAgostini, Traducción de Francisco Lisi, 1998, 28 c

*constitución de este universo, es obvio aun antes de discutirlo*¹³. Lo anterior nos dice que el mundo como tal jamás sería un mero producto de la espontaneidad; sino que Dios, quien es el único y *siempre existente*, tiene en sí la posibilidad de crear el mundo.

Al hacer uso de los postulados de Platón, de Plotino y de Cicerón, buscamos que los argumentos creacionistas del Génesis tengan otras perspectivas y que, el mundo en tanto creación, sea analizado a la luz de otras filosofías que, aunque son afines con el relato, están lejos de ser idénticas y por lo tanto enriquecen nuestra comprensión de la génesis del cosmos. Cicerón nos pone un ejemplo que resulta ilustrativo para este fin y que nos permite analizar cómo el mundo, en su perfección por haber sido hecho por manos de sabiduría, posee en sí todos los dones que demuestran que no es producto del azar o de mentes irracionales, pues nos dice que *“así como viendo una casa grande y hermosa, no puedes pensar, aunque no veas al dueño, que la han edificado, los ratones y las comadreja, si ves este ornato del mundo esta variedad y hermosura de las cosas celestiales, esta poderosa magnitud del mar y de la tierra y la creas domicilio tuyo y no de los dioses inmortales ¿no parecerá que estás rematadamente loco?”*¹⁴

El ornato del mundo, su profundidad y su orden, son elementos que si bien, no poseen la perfección total y están sometidos al cambio, sí muestran un diseño perfecto, donde todo tiene su razón de ser. Entonces, por consiguiente, debe ser la obra de una naturaleza intelectual, cuya comprensión nos resulta difícil, pero que debemos aceptar, en virtud de la evidencia de tal grandeza. Al continuar con el relato del Génesis, llegamos a un punto en el cual, más que una concepción cosmogónica se advierte una explicación antropogénica, pues es determinante en el transcurso de nuestra exposición, destacar la presencia del hombre, en tanto criatura, como el ser más importante de lo creado gracias a su racionalidad

¹³ PLOTINO, *Enéadas Tomo II*, Madrid, Editorial Gredos, 1977, III – 2 (47) “Sobre la Providencia, Libro I”, p. 47

¹⁴ CICERON, Marco Tulio, *Obras Completas, Vida y Discursos*: “De la Naturaleza de los dioses” Buenos Aires, Editorial Anaconda, 1946, p. 580

particular que lo caracteriza como ser dominante en medio del mundo. Cuando encontramos en el relato bíblico la frase *“hagamos al ser humano a nuestra imagen como semejanza nuestra”*¹⁵ identificamos una doble naturaleza *divina* que está implícita en el verbo conjugado en tercera persona *“hagamos”* (nosotros). En nuestra tradición occidental cristiana, la cual fue compartida por San Agustín, concebimos la presencia del Padre y del Hijo, en la alocución verbal del *“hagamos”*, en la cual advertimos que Dios crea, y lo hace por medio del Hijo, quien es la Sabiduría. No ocurre lo mismo cuando visualizamos los contenidos del relato platónico, pues, a diferencia del Dios eterno, único creador de lo existente y del hijo coeterno, los dioses creados por el Demiurgo, carecen de la posibilidad original de ser coeternos con su hacedor o de otorgar el *ser* a otras criaturas, pues así como ellos no se dieron la vida a sí mismos, no les es posible otorgarla a otros seres. Por esta razón les fue dicho: *“Engendrad seres vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos nuevamente cuando mueran”*.¹⁶ Estos no podían dar la vida de sí mismos, sino que la simiente fue puesta por el Artífice que los creó; luego si tuvieron un principio, fue porque no se engendraron a sí mismos, debido a que no son dioses sino inmortales.

Continuando con nuestra disertación del relato del Génesis advertimos que, el hombre, criatura racional, se encuentra a merced de la voluntad del Creador, razón suficiente para ser sometido por Éste y por Su Ley, en cuyas normas está la siguiente prohibición: *“de cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio”*.¹⁷ El árbol de la ciencia del bien y del mal surge como idea límite de lo divino frente a lo humano, es decir, que Dios se impone como norma a sí mismo, y establece los parámetros, aparentemente inviolables, de la creación. Pero, en la relación entre Dios y el hombre existe una experiencia intrínseca de libertad, que supone la posibilidad de que el hombre, en consonancia con lo dicho por primera vez por el pensador latino Horacio, alcance la conciencia del *“Sapere*

¹⁵ Cfr. BIBLIA DE JERUSALEN, *Génesis* Cáp.1, Ver. 26.

¹⁶ PLATON, Op. cit. 41d

¹⁷ GÉNESIS, Op. cit. Cáp. 2, Ver.17

*Aude*¹⁸, sentencia que hace referencia a la posibilidad autónoma de conocer; pero esto no quiere decir, en modo alguno, que la idea de la ciencia del bien y el mal, encarnada en el mítico árbol del jardín del Edén, represente la creencia de una libertad sin límites, o un libertinaje. Por el contrario, la libertad agustiniana radica en que el hombre nunca será libre alejándose de su Creador, pues éste es el modelo inteligible y perfecto por excelencia. De ocurrir lo contrario, si el hombre tomare el camino de su propia creencia, irá, irremediabilmente, hacia lo que es aparente, donde se perderá y perecerá*.

Ahora bien, continuemos con el problema del origen de lo contingente. Debemos decir que tomamos como contingente aquello que nos fue dado en una experiencia primigenia de la materia; y esta experiencia no fue otra que la del paraíso perdido. Sin embargo, para tener una visión diferente a la cristiana sobre el asunto, podemos remitirnos a lo dicho por el filósofo romántico, F. J. W. Schelling, el cual nos dice que la imagen del paraíso perdido equivale a responder a la necesidad humana representada en la miseria, la injusticia, las enfermedades del mundo y toda la desgracia bajo la cual la humanidad sufría, y que se vio satisfecha con el regreso allí, *“al jardín que fue el mundo originario (...) en el cual los hombres vivieron los primeros días de dorada felicidad en un paraíso; felices en su ignorancia, alegres en su inocencia”*¹⁹. La idea del paraíso perdido surge como una respuesta oportuna que cualquiera puede darse, consiste en un retorno al lugar donde no había que esforzarse porque todo estaba dispuesto como a la mano, sin afanes, sin molestias y sobre todo, donde nadie era dueño sino donde todo funcionaba a la manera de un comunitarismo en los tiempos de la naciente humanidad.

¹⁸ SAN AGUSTIN, *De la Cantidad del Alma Tomo II*, Madrid, Editorial B. A. C. *Obras completas de San Agustín*, 1951, Cáp. XXIII – 41, p. 601

* Si pensamos un poco en el alma de los primeros hombres emerge además un grave problema a saber, que el alma de los primeros hombres desobedece y surge el pecado original, el cual será una carga para Agustín al intentar mostrar la génesis de las almas o su preexistencia antes de venir a los cuerpos. Elementos que se tratarán a su tiempo.

¹⁹ SCHELLING, Op. cit. p. 24

1.3 ORIGEN DE LA MATERIA DEL MUNDO

Ahora bien, si preguntamos por el origen de la materia, necesariamente debemos cuestionarnos qué es. San Agustín, quien se confesó incapaz de conocer en qué consiste la nada, de la cual Dios ha creado el mundo, intentó determinar cuál es su valor y si ésta es algo que posee *ser*, o sí por el contrario, carece completamente de él. Partimos, entonces, de la afirmación que anteriormente tomamos del Génesis *“la tierra era caos y confusión”*²⁰ o como lo enuncia en su obra San Agustín, *“era algo caótico y vacío”*²¹. Dicha imagen había sido representada desde antiguo en distintos relatos cosmogónicos y Platón lo muestra en el Timeo al afirmar: *“como 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”*²². Es la misma imagen, dicha con otras palabras, y no dice que dicha materia fuese creada, puesto que cuando se refiere a lo visible, nos muestra, sin duda, algo que estaba allí, aunque fuera caos y desorden, pero un algo existente.

El dar forma a aquella materia es lo que la dota de ser algo, pues según San Agustín, *“antes de que modelaras y dieras forma a esta materia informe – refiriéndose a Dios en su momento de creación – no era nada – ni color ni figura, ni cuerpo, ni espíritu (...) pero tampoco era la nada total y absoluta. Era un material informe sin belleza alguna”*.²³ En otras palabras, las interpretaciones que hasta el momento hemos desarrollado a partir del concepto de *la nada* introducido por el Santo de Hipona, no pueden tomarse en ningún momento, en el sentido de una nada que equivalga a un *no ser total*, sino que dicha *nada* es relativa. Esto supone que el problema que subyace a la argumentación de *la nada* como coeterna con Dios, no entraña necesariamente un panteísmo, pues, como tal, la nada no es más que la presencia de una materia informe, que si bien pudo haber compartido la eternidad con Dios, no posee la misma esencia divina que Éste.

²⁰ GÉNESIS, Op. cit. Cáp. 1. Ver. 1 - 2

²¹ SAN AGUSTÍN, Op. Cit., Libro XII – 3, p. 350

²² PLATON, Op. cit. 30a

²³ SAN AGUSTÍN, Op. cit. Libro XII – 3, p. 351

En la argumentación agustiniana todavía no se ha determinado la coexistencia eterna de *la nada* junto a la presencia atemporal del Creador, aunque el filósofo intuya, de alguna manera, que ambos permanecían antes de todos los tiempos, pues hace referencia a esta disyuntiva, que para muchos no entraña un carácter auténticamente filosófico, pero sin el cual es imposible determinar la objetivación del tiempo, que *“Existías tu y la nada. De la nada, pues creaste el cielo y la tierra. Dos cosas: la una cercana a tí, cerca de la nada la otra. Una que no tiene por encima de sí más que tú. Otra, un poco más que nada”*.²⁴

Si partimos de la afirmación *“existías tú y la nada”* advertimos la presencia de dos elementos primigenios, - si es que es posible hablar de Dios como un *elemento* -. Por el momento, nos interesa mostrar que la nada agustiniana, como se mencionó anteriormente, tiene el carácter esencial de un *algo*, pero nunca en el sentido de ausencia total del existir. En relación con este pronunciamiento vemos cómo la tierra, de la que habla San Agustín, *“es denominada, un poco más que nada, debido a que su forma ya estaba establecida, pero, al mismo tiempo, seguía siendo nada en virtud de la presencia de las tinieblas, razón suficiente para decir que aquel todo primitivo era casi nada”*²⁵. En algún sentido podemos afirmar que la materia de todo lo contingente estaba predispuesta bajo la presencia de *la nada* – aunque esta *nada* era relativa; y asimismo, como sucede con el Alfarero que tomando Arcilla entre sus manos se dispone a modelar algo que de antemano sabe que le es posible hacer y cuya materia está dispuesta a recibir la forma que el artista quiera darle, de tal manera que antes de ser algo formado era tan sólo arcilla, ocurre también con Dios, quien tomando la *nada*, como una materia informe, la modela dando lugar a todo lo existente. No es determinante el hecho de que la arcilla, en el caso del artista, posea unas características particulares que la hacen ser modelable, así como tampoco es relevante si la nada – en tanto

²⁴ *Ibíd.*, XII – 7, p. 353

²⁵ *Cfr. Ibíd.*, XII – 8, p. 354

materia potente – sea el mejor *elemento* del cual Dios se valió para llevar a cabo la creación.

Aunque no es asunto nuestro determinar aquello que fue primero en el orden de lo creado, vale la pena decir que para San Agustín, la criatura primigenia por excelencia, es la *sabiduría*²⁶, criatura espléndida dotada de gran inteligencia, descrita por el filósofo como la *“naturaleza intelectual que, con la contemplación directa de tu luz – la luz de Dios – ella misma se convierte en luz y, aunque creada, también se la llama sabiduría”*²⁷. Nótese que no es lo mismo la *Sabiduría* por la cual fue creado el mundo y que por derecho propio es de la misma esencia divina, coeterna con Dios, llamada por la tradición bíblica el *Verbo* o la palabra creadora, que la *sabiduría* creada, cuya característica principal – descrita así por San Agustín – es la de ser *la mente racional del cielo de los cielos*, o casa celestial, pues dicha ciudad es el verdadero cielo la cual *“no es eterna como tú - refiriéndose a Dios – como aquella criatura que sólo en tí tiene su delicia (...) porque no tiene futuro que esperar ni pasado al que confiar su recuerdo, sino que se mantiene sin cambio alguno; ni se desparrama en el tiempo (...) pues se adhiere a ti de manera incesante e indefinida”*.²⁸

San Agustín nos explica que luego de dar origen a las dos criaturas anteriormente descritas – la *sabiduría* y el *cielo del cielo* – tuvo lugar la creación de la tierra y de los demás componentes del mundo, los cuales gozan de la perfección divina pero en menor grado, pues, si poseyeran en sí la perfección en sumo grado no serían criaturas, sino que estarían a la par del Creador y, en consecuencia, este cielo, aquel que vemos claro en el alba y arrebolado en el atardecer sería el verdadero cielo, y diríamos que aquel espacio que recorren las aves es el *cielo de los cielos* si se le atribuye la perfección suprema. Pero, contrario a lo que nos muestran los sentidos, ni el cielo visible, ni siquiera el universo entero, corresponden a la idea

²⁶ Es interesante ver cómo para San Agustín, la *Sabiduría*, en lugar de ser una potencia del alma o una cualidad de la conciencia, es una criatura, engendrada sin materia.

²⁷ *Ibíd.*, XII – 15, p. 361

²⁸ *Ibíd.*, XII – 11, p. 356 – 357

platónica y agustiniana del cielo verdadero. Por tal motivo es que el filósofo griego afirma que *“si alguien llegara a su cumbre, o saliéndole alas se remontara volando y divisara las cosas de allí – es decir, contemplara las verdades inteligibles bajo el modo figurado del cielo – reconocería que aquello es el verdadero cielo, la verdadera luz y la verdadera tierra”*.²⁹ De esta manera, podemos afirmar que las cosas del mundo sensible son caducas y cambiantes en contraste con las verdades eternas, de las cuales gozan las criaturas que contemplan cara a cara a Dios; así como también, nuestra sabiduría, comparada con la sabiduría creada como razón intelectual, está muy lejos de ser verdadera sabiduría.

1.4 MUDANZA DE LO CONTINGENTE: PRUEBA DE SU ORIGEN CREADO

Antes vimos qué entiende San Agustín por la materia de la cual el mundo fue hecho. Pues bien, ahora será necesario analizar cómo la naturaleza de lo contingente está sometida al cambio, y siempre se encuentra en dirección del *ser* hacia el *no ser*, es decir, hacia la transformación afanosa de la materia, que es proclive al cambio, de tal suerte que nos indica su origen creado pues, como lo afirmó San Agustín *“estas cosas no existirían realmente si no existieran por ti”*³⁰, es decir, que sin la voluntad creadora de Dios que le imprime el carácter determinado a la materia informe, sería imposible contemplar la idea de la mudanza. ¿Podríamos decir que el origen y la mudanza de lo contingente comportan el sentido necesario de la objetivación del tiempo? Este es, sin duda, nuestro gran interrogante, e intentaremos desarrollarlo en la medida en que nos sea posible.

Ante todo, es necesario ver que Dios es el medio por el cual la naturaleza finita tiene su existir y no hay otro camino para aquello que es mudable, excepto que el moverse entre el *ser* y un *telos* inevitable, obedeciendo a una ley natural, que gobierna el mundo de la forma más perfecta. Las cosas del mundo, son ellas

²⁹ PLATON, *Fedón*, España, Editorial Orbis, Traducción de Luis Gil, 1993, 109D-110B

³⁰ SAN AGUSTIN, Op. cit. Libro IV – 10, p. 102

mismas, una expresión del influjo vital de Dios. Dicha postura, la expresa claramente San Agustín, cuando interroga a las cosas *mismas* acerca de su origen. La respuesta no puede ser más contundente: “*Ipse fecit nos!*”: *El nos ha hecho!*”³¹. La respuesta de las cosas del mundo a la pregunta por su origen, es una exclamación que el Santo reconoce en su interior. Sin embargo, desea corroborarlo en aquello que le circunda, desde la criatura más pequeña, hasta llegar a la más compleja; pero las criaturas, básicas y contingentes, no responden “*a aquellos que simplemente preguntan, sino a quienes tienen capacidad para juzgar*”.³²

Cuando el individuo se adentra en la búsqueda de una respuesta, debe hacerlo con la intención de dejarse impresionar por las cosas del mundo, no se trata de una mera pasividad, sino por el contrario, de una *pasividad activa* capaz de realizar una acción de juicio hacia las cosas mismas y sobre sus propios criterios de aquello que considera verdadero. Ocurre así, por ejemplo, con el fenómeno de la belleza la cual “*habla a todos, pero sólo la captan los que comparan este mensaje recibido por los sentidos exteriores con la verdad interior*”.³³ ¿A qué se refiere San Agustín cuando habla de la *verdad interior* con la cual se comparan los datos de la sensibilidad? Podemos decir, primero, que ésta permanece a la espera de ser despertada y que se convierte en complemento de la sensibilidad; segundo, que no engaña, ni se esconde tras el velo de la mentira; no se disfraza de verdad para llevar por sendero falso a quien desea conocer, pues allí, en el interior del alma, la visión es más clara por lo cual las respuestas a los múltiples interrogantes que a diario formulamos sobre la vida, son diáfanas en contraste con el velo de apariencias que cubren la realidad cuando se hace abstracción de la verdad interior. Especialmente, porque la mutabilidad de las cosas del mundo inciden al momento de juzgar acerca de un problema determinado.

³¹ *Ibíd.*, libro X – 6, p. 265

³² *Ibíd.*, p. 266.

³³ *Ibíd.*, p. 266

Así pues, aunque el tema que nos concierne es ver si es posible elucidar el problema del tiempo, como lo enunciamos anteriormente, para lograrlo debemos aclarar primero, en qué consiste lo mudable en relación con lo contingente. Partamos de la siguiente afirmación hecha por San Agustín: *“existen pues, el cielo y la tierra, y en alta voz nos dicen que fueron hechos, porque se mudan y cambian. En todo lo que existe y no ha sido hecho no hay nada que no existiera ya antes. Y en esto precisamente consiste el cambio y la mudanza”*³⁴. Vemos cómo la evidencia del cambio en las cosas del mundo y en nosotros mismos, confirman, de hecho, la necesidad de aceptar un origen primigenio, en lugar de pensar que lo mudable es eterno ¿Dónde entonces radica la dificultad para conocer el origen del mundo?

Tal dificultad radica propiamente en que nuestra percepción sobre el particular nos conduce a pensarlo mediante una serie de disyunciones “filosóficas”, tal y como San Agustín lo demuestra. Veamos brevemente en qué consisten estas disyuntivas, las cuales hemos tenido por ciertas en nuestro pensamiento, pero de las cuales no hemos sido capaces de hacer mención hasta el momento: *“que el mundo está dispuesto así: o por la naturaleza de los cuerpos o por alguna providencia, y que, o siempre existió y ha de existir o que habiendo comenzado, no acabará nunca; o que no tuvo principio temporal, pero que tendrá fin; o que comenzó a subsistir y su permanencia no será perpetua”*³⁵. Al final, lo que podemos ver es que los conocimientos que el hombre posee son relativos y que por lo tanto no hay verdades totalizantes; en cada caso particular sobre el cual ejecutamos procesos de conocimiento, siempre se está a la zaga de un nuevo postulado que no consista en falsear los postulados precedentes, sino, por el contrario, que busque darles consistencia argumentativa mediante nuevas interpretaciones que no nieguen lo planteado. El hecho de que incluyamos en nuestro análisis la posibilidad de cambio y mutabilidad, no sólo en las criaturas, sino también en las ideas, no quiere decir, como sucedió con la sofística helénica,

³⁴ *Ibíd.*, libro XI – 4, p. 319

³⁵ SAN AGUSTÍN, *Contra académicos*, Madrid, B. A. C. 1960, Tomo III, Libro III, cáp. X – 23, p.189

que no sea posible desarrollar un conocimiento particular, por ejemplo, sobre la realidad. De hecho, advertimos que en el cambio permanece algo inalterado, que nos es posible reconocer como siendo parte de la misma cosa; si ocurriese lo contrario, es decir, si en el cambio no se conservara un estrato particular de lo contingente, entonces, la posibilidad de pensar el tiempo sería imposible, y por supuesto, la posibilidad de reconocernos a nosotros mismos sería completamente nula, debido a que somos seres en permanente cambio.

Hemos venido analizando cómo *“todo lo mudable comporta en algún sentido, el carácter de la forma, y tiende progresivamente hacia la perfección”*³⁶; de modo contrario ocurre con aquello que no es susceptible de mudanza alguna, cómo sucede con Dios o con aquellos seres que lo contemplan, por ejemplo, pues siempre permanecen en su mismo ser. Asimismo vemos cómo en lo contingente existe la posibilidad de cualificación de sus propiedades, que facilitan la consecución del mejoramiento existencial de lo contingente como principio original desde el cual se puede apreciar la perfección.

1.5 MANIFESTACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Si queremos abordar el problema del tiempo, como *extensión del alma*, debemos en primer lugar, cuestionarnos sobre la eternidad de Dios como principio antagónico del tiempo creado. Es indudable que desde los albores de la humanidad la pregunta por la existencia, la presencia, la sapiencia y la manifestación de los seres superiores fue una constante en todo pueblo. Incluso, en una época dominada por la ciencia y la tecnología como la nuestra, seguimos intentando dar una explicación a aquello que se ha denominado como Dios o dioses, según la cultura en la cual hayamos nacido, o los conocimientos que adquirimos a lo largo de nuestra vida. Llegamos a la idea universal de Dios gracias a la objetivación de nuestras creencias individuales, tal y como lo expresa

³⁶ Cfr. SAN AGUSTIN, *Del Libre Albedrío*, Madrid, Editorial B. A. C, 1960, Tomo III, libro II, cáp. XVII – 45, p. 385

Cappelletti al referirse a esta idea de la siguiente manera: *“El consenso Universal y la tradición por una parte, la utilidad y el provecho por la otra, son así la base de la creencia en los dioses, sobre cuya naturaleza no puede decir nada la razón y sobre cuya misma existencia no tenemos ninguna certeza más que ésta, que nos da la fe en la tradición”*³⁷. Es de tal suerte, que la realidad aquí plasmada nos lleva a corroborar cómo el hombre, criatura finita, busca con afán y esmero saber de aquel que lo creó, lo dotó de razón y, que sin necesidad alguna, le dio vida y lo nombró como lo relata el Génesis, *Señor de todas las bestias, de las aves y los peces*. Dicha autoridad está originada en la facultad de la razón, del saberse vivo y de ser capaz de preceptos dentro de los cuales el aspecto religioso del hombre se abre paso hacia la búsqueda incansable de su hacedor, mediante la revelación que es que es el modo como Dios mismo se hace cognoscible para la humanidad.

Pero nuestro propósito, sin desdeñar este tipo de cuestionamientos, se orienta hacia la pregunta por la existencia de Dios, o del tiempo inmanente de la existencia del Creador. Para tal efecto, lo primero que debemos decir es que Dios, por su parte, se revela a un grupo humano determinado – aquí no entraremos en discusiones coloquiales sobre la elección divina – como el *“Ego sum qui sum”*: *Yo soy el que soy*³⁸. Si queremos hacer una exégesis bíblica de la manifestación de Dios hacia los hombres, debemos decir que, terminológicamente, el sujeto, *Dios*, no posee predicados. *Yo Soy*, genera una disposición de naturaleza del ser en sí, que se basta a sí mismo, y que además es *causa sui*; no hay una potencia que se desarrolle con el paso del tiempo, es, por lo tanto, *acto puro* cuya existencia no está condicionada, al mismo tiempo que es la condición para la existencia del mundo. De Dios no se sigue, necesariamente, como lo dice, Agustín, un calificativo o apelativo – claro está que no se trata tampoco de un agnosticismo – de hecho, dice el Santo refiriéndose a las muchas veces en las cuales intentamos definir a Dios que *“Dios es espíritu, que no tiene miembros ni a lo largo ni a lo*

³⁷ CAPELLETTI, Ángel J. *Textos y Estudio de Filosofía Medieval*, Mérida, Venezuela, Concejo de Publicaciones, Concejo de Estudios de Postgrados ULA, 1993

³⁸ SAN AGUSTIN, *Ciudad de Dios*, México, Editorial Porrúa, 2002, Libro VIII, cáp. XI, p. 209

ancho. Tampoco cantidad porque ésta es menor en la parte que en el todo".³⁹ Aunque para nuestro análisis, sea pertinente hacer uso de aquellos predicados que son problemáticos para el Santo.

Desde luego la espiritualidad en Dios se da de manera suma, es decir, siendo espíritu está dotado de todas las cualidades que ello implica y posee en sí la inteligencia que es el modelo en el que se verá reflejada la razón humana. Ahora bien, por vía negativa, hemos afirmado que *Dios es Espíritu*, por lo cual debemos decir que siendo Espíritu posee una forma; de no ser así, sería similar a la materia amorfa (la nada), pero susceptible de adquirirla (la forma). De este modo, podemos aceptar la visión agustiniana de *Las Meditaciones*, según la cual Dios *"siempre careció y carece de materia, aunque no carece de forma, conviene a saber informada con la forma de las formas, forma radiantísima, la cual, cuando la imprimes como sello en todas las cosas, haces que difieran, sin duda, de tu Majestad"*⁴⁰. De tal suerte que, la forma como una de las ideas inteligibles soberanas, aquellas que Él posee, es siempre impresa por Dios en todas y cada una de sus obras. Si recordamos la narración platónica del Fedro, veremos como existe una correspondencia con lo dicho hasta el momento y que nos da la posibilidad de iluminar nuestra argumentación desde otra perspectiva así: *que todas las cosas de aquí abajo denominadas sensibles, se articulan como un reflejo de las ideas inteligibles que sólo los dioses poseen*⁴¹.

Ahora bien, al referirnos a Dios como aquel que imprime el sello de lo real en las cosas sensibles veremos, necesariamente, que hay, aparte de lo mencionado dentro de los atributos que damos a Dios, otros muchos predicados *positivos*, tales como *su inmutabilidad, eternidad, infinitud, suma sabiduría, causa de lo contingente, señor del alma, eterna razón creadora, eterno presente, simplicidad absoluta*, entre otros, que sí continuáramos enumerándolos no acabaríamos. Por

³⁹ SAN AGUSTIN, Op. cit. *Confesiones*, Libro III – 7, p. 78

⁴⁰ SAN AGUSTIN, *Meditaciones*, México, Editorial Olimpia, 1977, cáp. XXIX p. 98

⁴¹ Cfr. El mito del cochero que encontramos en Fedro, 249C – 250A el cual hace alusión a las salidas de las almas en sus carruajes siguiendo a los dioses y contemplando las verdades inteligibles.

lo tanto, siguiendo los objetivos de nuestra investigación, con miras a la elucidación de la concepción del tiempo agustiniano, nos ocuparemos, ahora, en saber en qué consiste la eternidad, o inmutabilidad, o el eterno presente de Dios, que es el antagónico de la naturaleza contingente, móvil y extensa del tiempo.

1.6 INMUTABILIDAD DE DIOS

Al referirnos a este aspecto tan importante de la naturaleza divina, lo hacemos con la idea de ver el modelo propio de aquello que se ve reflejado en las cosas mudables, pues, la inmutabilidad de Dios, el eterno presente que muestra San Agustín, es un hallazgo de su infinito amor hacia el Creador, debido a que trató por muchos medios de llegar a comprender en qué consiste y cómo es posible un Ser que no esté sometido al ir y venir del tiempo. Además de esto reconoce, gracias a su experiencia personal, sus reflexiones y su profunda espiritualidad, que Dios es el *que siempre existe* (es lo que es) por naturaleza y lo expresa del siguiente modo: “Y tú Señor, eres el que siempre vives y nada muere en ti, porque eres antes del comienzo de los siglos y antes de todo lo que se puede decir antes y eres Dios y Señor de todo lo creado”⁴². En Dios, entonces, no hay afección temporal, porque éste no existe para él y ya que el tiempo es mudanza permanente, no puede, en ningún momento, interferir con aquello que lo precede. En Dios no hay padecimiento de ninguna clase, no *deja de ser* por ningún motivo y siendo el Artífice del mundo, debe ser excelencia del existir del ser inmutable, cuyas disposiciones se han de ejecutar por siempre.

Con respecto al ser y al existir, San Agustín advierte serias diferencias. Por un lado “el existir de una cosa es totalmente distinto de su ser o esencia, puede el existir ser necesario, sin que lo sea su ser”⁴³. Lo anterior obedece a que la existencia de Dios se da por necesidad de sí mismo, esa es su esencia, su ser, el cual constituye su naturaleza, lo que hace que sea invariable. Por otro lado, ocurre

⁴²SAN AGUSTIN, Op. cit, *Confesiones*, Libro I – 6, p. 32

⁴³ SAN AGUSTIN, Op. cit. *Del Libre Albedrío*, p.245

de modo contrario con las cosas creadas, pues si Dios deseaba hacerlas, era necesario que ellas vinieran a la existencia, aunque su ser como tal, no fuera el de necesidad *en sí*, sino que existieran porque Dios así lo quería; ellas no poseen la existencia necesaria, aunque existan necesariamente. Aunque las anteriores ideas son agustinianas encontramos que ya el filósofo del mundo de las ideas, había advertido la existencia eterna de la divinidad al afirmar que *“ésta, la idea misma de la vida y todo lo demás que pueda ser inmortal, según creo, estarán todos de acuerdo, en que no perecen nunca”*⁴⁴. La verdad que expone Platón por boca de Sócrates es un sentir universal, un algo que representa de una forma clara, la experiencia de la divinidad como objeto de la reflexión humana y más propiamente, la experiencia del compartir lo divino, como participación de ella hacia el mundo, o como reflejo de aquello que el alma observó en su existencia antes de bajar al mundo.

Sin embargo, el ser de Dios nunca será conocido en su plenitud, su inmutabilidad, su presente eterno, son objetos de la reflexión y sólo podremos tener una visión más clara en el momento en que estemos frente a la divinidad, en cuya contemplación, como lo menciona San Agustín, incluso el tiempo deja de afectar a la criatura. Esto sucede porque el permanecer frente a Dios, admirando su inmutabilidad, anula cualquier experiencia de sensación del paso del tiempo.

Tanto en San Agustín como en Platón, todo cuando existe en el cosmos – llámese criatura (cielo y tierra) que incluye todo cuando existe en el universo – participan en el modelo eterno, es decir, de Dios o del Artífice, quien actúa siempre bajo una voluntad invariable y sin estar sometido a la mudanza del tiempo.

En correspondencia con lo anterior, encontramos en la *Enéada III* de Plotino, una referencia que explicita lo que se quiere decir: *“mas a los seres absolutamente bienaventurados básteles únicamente con estarse quietos en sí mismos y ser exactamente lo que son y el mucho afanarse, les pondría en peligro de salirse de*

⁴⁴ PLATÓN, Fedro, 106C – 107ª.

*sí mismos. Pues también aquel ser es tan bienaventurado que con no hacer nada realiza a la vez grandes cosas y con quedarse en sí mismo, produce obras no pequeñas*⁴⁵. Lo anterior confirma nuestra postura de la invariabilidad e inmutabilidad de Dios, pues, no se realiza un cambio de voluntad para desear algo que antes no se anhelaba; ni siquiera, el haber creado el mundo, puede ser entendido como la consecuencia de un cambio en su ser, o que se haya sometido a los deseos tal y como les ocurre a las criaturas originadas.

Ahora bien, a la inmutabilidad de Dios le es inherente, por principio, su ser *atemporal* que se manifiesta en la capacidad propia de conservar su propio ser sin mudanza; en tanto que las criaturas están sometidas siempre al tiempo. Dios precede todos los tiempos, siendo Él origen de lo mudable. Su Eternidad le es propia y es el único que la posee, claro está que es posible ver la eternidad en dos sentidos: la primera, vale para las criaturas espirituales, creadas antes de que surgiera el tiempo, pues, ellas son, de alguna manera, eternas⁴⁶. La segunda, equivale a la Eternidad que sólo es propia de Dios. Es por este motivo que el filósofo dice acerca de la Eternidad divina lo siguiente: *“Tú, en cambio, eres el mismo y tus años no pasarán. Tus años no van ni vienen. Los nuestros vienen y se van, para que todos se sucedan. Tus años están todos juntos, porque permanecen. Los que van no son excluidos por los que vienen, porque no pasan, (...) Tus años son un día y tu día no es un día cotidiano sino un hoy... Tu hoy es la eternidad (...)*⁴⁷

Sabemos que la criatura material está sometida al tiempo, es decir, le es inherente porque jamás logra separarse de él, en tanto que haya de por medio un sustrato material. Cabe decirse por lo tanto, que existe una gran diferencia entre la Eternidad que le pertenece a Dios como *el hoy*, y el hoy de la criatura. Esto en virtud de la consideración precedente en la cual vemos como Dios es Eterno en sí mismo y su *hoy* es presente sin marcha hacia el pasado, ni tampoco – como lo

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 49.

⁴⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, op. cit. *Confesiones*, libro XII – 9, p. 355; *Véase también*, libro XI – 30, p. 344.

⁴⁷ SAN AGUSTIN, op. cit. *Confesiones*, libro XI – 13, p. 326

veremos en la parte dedicada a la investigación del tiempo – una expectación del futuro inmediato, tal y como sucede con la criatura, pues, nuestro hoy es un instante que se nos escapa como el agua entre los dedos, razón por la cual no es ni remotamente posible poseer el tiempo en su totalidad. Si queremos tener una experiencia de lo venidero debemos, por tanto, esperar el mañana y, aunque nos parezca injusto, someternos al paso del tiempo. Para Dios no existe la espera, Él es Eterno presente que no viene de ningún lado, ni se dirige a ningún otro, sino que permanece en si mismo, pues la eternidad es la manera como Dios existe.

Para la criatura, la posibilidad de la Eternidad sólo se verá cristalizada, cuando, desarraigándose de su cuerpo material, logre, tal y como lo hacen los seres espirituales, compenetrarse con su Señor, el Artífice, y al contemplarlo logrará que la temporalidad, que es la manera de darse de la criatura, le abandone para siempre. Es del conocimiento general, que no es posible determinar en su totalidad lo concerniente a los atributos divinos; lo único que podemos hacer como criaturas finitas, es aproximarnos, teniendo como base aquello que conocemos, es decir, el mundo sensible y nuestra propia existencia. Pero incluso esto supone un problema de fondo, y es que nuestro lenguaje es insuficiente para calificar la divinidad, pues, lo único que podríamos hacer es, determinarlo por vía negativa, esto es, pensar de la siguiente manera: si la criatura es mortal, móvil, limitada o finita y temporal, acerca de Dios predicaremos todo lo opuesto: que es inmortal, inmóvil, ilimitado, infinito y eterno y lo hacemos conscientes de que son tan sólo aproximaciones acerca de su naturaleza. En otras palabras como lo expresa San Agustín en su obra *La Ciudad de Dios*: *“Es asunto grande y muy singular el intentar sobrepasar con las limitadas fuerzas del entendimiento a todos las criaturas corpóreas e incorpóreas y averiguado que son mudables, llegar a la alta contemplación de la inmutable sustancia de Dios, aprender de él y saber de su incomprendible sabiduría”*.⁴⁸

⁴⁸ SAN AGUSTIN, Op. cit. *Ciudad de Dios*, Libro XI – II, p. 288

Hasta el momento hemos dilucidado los aspectos determinantes de las naturalezas divina y contingente con el fin de explicitar aquellos elementos que configuran el carácter atemporal de Dios y el temporal de las criaturas. Sin embargo, nuestro análisis posterior estará orientado a determinar el modo cómo el tiempo es dable para las criaturas, en tanto que éstas poseen una configuración contingente, razón por la cual será necesario fundamentar el origen del tiempo en las criaturas y su desarrollo a través de la obra creada.

2. LO CONTINGENTE COMO FUNDAMENTO PARA LA EXISTENCIA DEL TIEMPO

Al continuar nuestra investigación acerca del tiempo, el cual es el objeto principal del presente trabajo, avanzamos un poco más hacia su comprensión. Para ello hemos de buscar su origen y su función particular, como estructura del universo. Aunque en la primera parte lo referido a este problema fue algo insignificante debido, precisamente, a la necesidad de aclarar lo concerniente a la contingencia de las criaturas y la eternidad de Dios, es aquí donde se dilucidará el modo de aparición del tiempo, qué le da origen, y en qué momento surge. Estas consideraciones procuraremos aclararlas en la medida de lo posible, a la luz de las obras agustinianas y con el apoyo del diálogo el Timeo de Platón, así como con alguna referencia a Plotino, de manera que podamos tener nuevas luces para la elucidación del problema del tiempo.

San Agustín parte de la aceptación de la obra creadora y con ella logra separarse de la concepción griega del mundo como eternidad. Al desligarse de dicho pensamiento, queda en libertad para asumir el origen de todo cuanto existe como obra de Dios y como algo sometido a una constante transformación que expresa su contingencia. Si el mundo fuera eterno no habría mudanza en él y ningún ser viviente dejaría de existir, sino que estarían siempre como un eterno presente. Pero como éstas (las criaturas) tienen una manera de ser que consiste en *ser en* el tiempo y con el tiempo, se entiende, entonces, que esta realidad temporal sólo pudo originarse cuando hubo algo que pudiera sufrir los cambios, pues, a un ser Eterno como Dios, es imposible que le afecte una criatura contingente como el tiempo y, si no existía nada susceptible de transcurrir o de mudar, ¿qué necesidad habría de que el tiempo existiera? Así lo demostró San Agustín cuando afirmó lo siguiente: *“Porque si bien se distinguen la eternidad y el tiempo, en que no hay tiempo sin alguna inestabilidad movable, no hay eternidad que padezca mudanza*

*alguna, ¿quién no advierte que no hubiera habido tiempos si no se formara la criatura que mudara algunos objetos con varias mutaciones?*⁴⁹

De tal suerte, empezamos a ver que el tiempo surge, no como una necesidad de existir por sí mismo, sino que existe porque lo mudable le confirió su razón de ser. Ahora bien, ampliaremos la idea expuesta en el capítulo anterior según la cual hay criaturas que, a pesar de haber sido creadas, no están sujetas al tiempo puesto que son de alguna manera ajenas a su permanente fluir; y estas criaturas son la sabiduría y el *cielo del cielo o trono*, donde según San Agustín, *habitan los seres celestiales*⁵⁰. A pesar de que dichas criaturas, es decir, los seres celestiales, fueron hechas, es paradójico que no estén sometidas al tiempo; y aunque son eternas no son coeternas con Dios. *El motivo es que viven en eterna contemplación del Creador desde el momento mismo de venir a existencia*⁵¹. En esta actitud contemplativa, las criaturas celestes, carecen de recuerdos de lo pasado y tampoco esperan el porvenir, debido a que la contemplación de la eternidad las hace eternas y sólo poseen el presente al que Agustín llama *el hoy* de Dios, en el cual hizo el mundo y dio inicio con su mudanza al despliegue del tiempo. Y, ya que el tiempo es precedido por la sabiduría y ésta (la sabiduría creada) es precedida por La Eternidad de Dios, es pertinente afirmar que, antes que Dios hiciera el mundo no *hacía nada*, debido precisamente, a que no hubo un antes, antes de la creación ya que *el “tiempo aun no era preciso que existiera donde no había nada que mudar”*⁵². Ahora bien, no es posible además que existiera un tiempo anterior a Dios y que éste trascurriera antes de la realización de la obra creada, pues al ser de ese modo, habría pasado tiempo entre su creación y la creación del mundo ¿y qué podríamos afirmar al respecto, sino que Dios se habría tomado un tiempo, fuera este largo, o corto, para planear su obra, como si no tuviera un conocimiento absoluto de aquello que ya existía en su inteligencia y le fuera preciso meditar la obra, como el Arquitecto que toma

⁴⁹ *Ibíd.*, *La Ciudad de Dios*, Libro XI – 6, p. 291

⁵⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro XII – 15 p. 360 – 362; *Véase también*, *Meditaciones*, Cáp. XVIII, p. 73.

⁵¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Op. cit. Confesiones*, libro XII – 11, p. 356

⁵² Cfr. *Ibíd.*, libro VII – 15, p. 189

medidas y cifra todo cuanto desea se realice? En efecto, *en Dios no hay cambio de voluntad*⁵³, sino que ésta es al mismo tiempo con Dios y es eterna como él mismo. Si hubiera mudanza en la voluntad de Dios ¿qué clase de Dios sería? ¿Acaso un Dios como los dioses griegos, colmado de deseos y pasiones, maquinadores de guerras y demás elementos propios más de un hombre que de un dios?

No, el Dios que Agustín nos presenta es Único y Eterno en su sustancia y existir; nada en Él cambia, no hay un querer hoy y mañana otro, *porque el tiempo no le afecta en ningún sentido dado que Él es el autor del tiempo*.⁵⁴

Aunque mencionamos anteriormente dos criaturas, que siendo creadas, son atemporales (el cielo del cielo y la sabiduría creada) encontramos en las *Confesiones* una mención a la tierra en el momento en que ésta era caótica y vacía, la cual no estaba aun sometida por el tiempo y, a pesar de que ya había sido denominada *tierra*, como la materia prima con la cual fue hecho el mundo, no tenía una forma establecida, sino que se movía entre el caos primigenio⁵⁵. Agustín se refiere al problema de la forma debido a que la tierra originalmente carecía de ésta; por tal motivo afirma que la tierra en tanto caos y sombras “*es preparada gradualmente*”, con el fin de convertirse en cielo y tierra⁵⁶. Sin embargo, esta expresión nos resulta problemática si tenemos en cuenta que, sólo aquello que se da en el tiempo, se da de manera gradual, en su modo de darse, propio de la criatura material. Entonces volvemos a replantear la cuestión a saber: Cuando la materia prima, que es la nada, está tomando forma, pero es una forma que aun no es forma, ¿está fuera del alcance del tiempo? ¿No es posible ver aquí una temporalidad para la obra del Creador? La respuesta la expone San Agustín en las siguientes palabras: “*Porque es propio del cambio marcar el paso de una forma de*

⁵³ Cfr. *Ibíd.*, libro XI – 10, p. 324

⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, libro XI – 13, p. 326; *Véase también*, *La Ciudad de Dios*, libro XII, cáp. 26 – 27, p. 340 - 341

⁵⁵ Cfr. *Ibíd.*, libro XII – 3, p. 350

⁵⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro XII – XII, p. 358

ser a otra. Pero lo que es informe en ninguna parte puede adoptar una forma u otra.⁵⁷

Lo anterior nos indica que la materia informe asumió o recibió la forma de las criaturas en un instante, no progresivamente, pues de ser así hubiera sido una creación en el tiempo y no antes del tiempo como desea plantearlo San Agustín. De este modo, aquello que el Santo nos muestra como *lo caótico y vacío*, es vacío de forma más no de contenido, puesto que es un principio de *ser* en potencia, en esta materia prima, es decir, en la nada, yace todo el potencial para ser la nueva tierra con todas sus criaturas. Es posible que lo dicho hasta el momento sea, simplemente, una alternativa o una perspectiva diferente a la propuesta por la tradición, pues, es seguro, habrá muchas otras formas de entender este problema. Lo cierto es que la creación del mundo fue, como lo dijimos anteriormente, en un instante evitando que se viera envuelto en los avatares del tiempo, a medida que iba tomando forma. La mutabilidad que es la consecuencia de un acto en movimiento, se realiza gracias al tiempo, pero inversamente es gracias a la mutabilidad del mundo, que el tiempo hace su aparición; por lo tanto, tiempo y criatura están íntimamente relacionados y aunque la criatura lo precede, éste *“(el tiempo) se forma con las mutaciones de las cosas y por el cambio y variación de sus formas cuya materia es la tierra llamada caos”*⁵⁸.

En correspondencia con lo anterior, podemos añadir que el tiempo, aunque es limitado como una criatura, sólo Dios y aquellos espirituales creados antes de darle forma al universo, logran estar fuera de su alcance, debido precisamente a que la eternidad de Dios es augusta en máximo grado. En efecto, sus acciones no están limitadas por la figura temporal, ni su descanso que es eterno como su propio ser, se ve removido por el permanente fluir de la criatura temporal, *ni ella es su lugar de reposo* o de habitáculo⁵⁹, ya que su morada es *el cielo del cielo* y las almas dotadas de razón. Como comenta Plotino, allí donde no hay más que *“la*

⁵⁷Ibíd., libro XII – 13, p. 358

⁵⁸Ibíd., libro XII – 8, p. 354

⁵⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro XIII – 37, p. 426

*simplicidad total*⁶⁰, el tiempo nada puede cambiar, puesto que sólo aquella naturaleza múltiple está dispuesta a la mudanza y dicha criatura es el mundo con todo el contenido que en él hay, en su armonía y perfección relativa, no absoluta, pues ésta perfección sólo es propia de lo inteligible, es decir, de Dios.

En otras palabras, por encima de cualquier naturaleza por perfecta que sea, está Dios, que ha creado y dotado al mundo de lo mejor que él pudo concebir, y se dio su obra de manera tan perfecta que podemos afirmar a la par con Platón que, inclusive el tiempo, es una “*imagen móvil de la eternidad*”⁶¹, el cual representa una magnificencia de la obra creada que desea ser *mimesis*, del modelo perfecto; y por ello, como lo menciona San Agustín, juzgar imperfecto al mundo, no tiene razón de ser, ya que su existencia armoniosa, su permanente cambio, su nacer y morir son la mejor forma de avanzar hacia la perfección; y aunque haya corrupción en casi todo lo que vemos, *emula un modelo perfecto*⁶² al que desea conocer afanosamente y al que sólo puede acceder, continuando su existir en el tiempo que le es connatural.

Así como para San Agustín, el tiempo hace su aparición con el surgimiento de las criaturas, del mismo modo, vemos cómo Platón otorga igual sentido a lo temporal: “*El tiempo por tanto, nació con el universo, para que generados simultáneamente, también desaparezcan a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal (...)*”⁶³

Tanto San Agustín como Platón alcanzaron a vislumbrar el modo perfecto cómo el Artífice dio origen al mundo, pues, en todo momento Él buscó que su obra se asemejara al modelo ideal, y que incluso, el tiempo fuera un reflejo de la

⁶⁰ PLOTINO, Op. cit. *Enéada Primera*: “Sobre lo que sean los seres vivientes y el hombre” I 1 (53) p. 31

⁶¹ PLATÓN, Op. cit. *Timeo*, 37 d

⁶² Cfr. SAN AGUSTÍN, *Del Libro Albedrío*, Libro II, cáp. IX – 26, p. 353

⁶³ PLATÓN, Op. cit. *Timeo*, 38b

Eternidad; pues, si en el mundo ideal o mundo de “*las cosas eternas*”⁶⁴ la manera de todo regirse es eternamente y en sumo grado de perfección, por ende, al mundo sensible le corresponde ser gobernado por la temporalidad cambiante como manera propia de la sensibilidad. Precisamente porque el movimiento o la mutación no tienen cabida sino en lo que es materia, es decir, aquello que pertenece a este mundo y que se corrompe de forma permanente, y cuyos niveles de degradación, por así decirlo, difieren entre cada uno de los seres que lo pueblan. Sucede así por ejemplo, con algunos animales y vegetales, que se descomponen más fácilmente que otros y en comparación con los minerales, estos últimos dan la apariencia de ser eternos, aunque sabemos que también sufren la corrosión y el desgaste, debido, precisamente, a su naturaleza corruptible, lo cual nos da a entender que la única naturaleza *sin posibilidad de corrupción, es Dios*⁶⁵. En consonancia con la afirmación anterior hecha por San Agustín, podemos ver la postura de Plotino acerca de la incorruptibilidad de lo verdaderamente divino, pues nos dice: *el ser incorruptible precisamente apunta a un estado de permanencia, de beatitud, de paz, que todo lo envuelve y lo mantiene en unidad sin extenderse*⁶⁶ hacia ninguna parte sino permaneciendo en su estado originario, propio del ser eterno.

Como queda manifiesto, se ha dado una respuesta, en la medida de lo posible, al origen del tiempo, como se propuso al inicio de esta segunda parte. Y además, como se puede observar, no se pretende aquí decir qué es el tiempo, o cómo se mide, sino que estos y otros interrogantes son el fundamento donde se verá concluido nuestro trabajo, no sin antes hacer un estudio acerca del alma: cómo está constituida, cuál es su origen, si le es posible o no adquirir el conocimiento, qué potencias hay en ella y qué papel juega la memoria al momento de aprender algo nuevo y especialmente de la comprensión del tiempo. En otras palabras, sin realizar un acercamiento del alma no será posible continuar con nuestro proyecto,

⁶⁴SAN AGUSTIN, Op. cit. *Del Libre Albedrío*, Libro II, cáp. XII – 34, p 369.

⁶⁵ Cfr. SAN AGUSTIN, *De la Naturaleza del Bien contra los maniqueos*, cáp. VI p. 985.

⁶⁶ Cfr. PLOTINO, Op. cit. *Enéada III, Sobre la Eternidad y el tiempo*, 30, p. 200

debido precisamente a que es en ella donde se sustenta la afirmación agustiniana *del tiempo como extensión del alma*⁶⁷.

⁶⁷ SAN AGUSTIN, Op. cit. *Confesiones*, XI – 26, p.339

3. FUNDAMENTACION AGUSTINIANA DEL ALMA

3.1 ¿QUÉ ES EL ALMA?

Así como para los grandes filósofos de la antigüedad, entre los que se destaca Platón con su diálogo el Fedón, en el cual se realiza una exposición detallada de las posibilidades de ser del alma; y en el diálogo el Fedro, donde se menciona la posible preexistencia del alma junto a los dioses, como lo relata el mito del Auriga, podemos ver que lo relacionado con el alma constituyó uno de los grandes enigmas del hombre; del mismo modo sucedió para San Agustín, quien intentó desentrañar las verdades eternas que constituían el alma. Su interés se enfocó en determinar cuál fue su origen, dónde habitaba, cómo se constituyó en el motor de la naturaleza humana, entre otras cosas. Pues bien, es determinante para nuestro estudio hacer hincapié en la noción de alma con el fin de instruirnos acerca del tiempo como una distensión de la misma. Para tal efecto, continuaremos indagando en las obras de San Agustín y algunas alusiones a Platón como también en algunos casos a Plotino que nos permitan abordar otra perspectiva de tal manera que poco a poco podamos desarrollar nuestra concepción acerca del tiempo.

Nuestra primera inquietud, a pesar de lo mucho que se ha hablado al respecto consiste en lo siguiente: ¿Qué es el alma? En primer lugar San Agustín nos dice que “*el alma es un bien mayor que el cuerpo*”⁶⁸ y por ello considera que siendo un bien como lo es el cuerpo, pero en grado superior, es preciso que sea visto como un regalo que Dios le ha otorgado al hombre, y si hemos de convenir como lo expresa el Santo, los bienes sólo pueden tener un origen y dicho origen es Dios, que es el bien más excelso. Supongamos que *abusamos* de la libertad del alma; por supuesto nos enviaremos, y caeremos en la ignorancia y el pecado. Esto no

⁶⁸ SAN AGUSTÍN, Op. cit. *Del Libre Albedrío*, Libro II, Cáp. XVIII – 48, p. 391

ocurre porque el alma tenga en sí la posibilidad de pervertirse, ni porque no sea un bien; sino sucede porque se ha hecho mal uso de su libre albedrío. Aunque nos parezca problemático hablar de este concepto – el de libre albedrío – San Agustín considera que esta es una noción determinante en la configuración del alma en el hombre, pues, además de constituir un gran don, una merced otorgada por el creador para servirse de él y vivir santamente, determina las acciones del hombre en el mundo. Desgraciadamente, siendo un regalo divino, es el hombre quien decide cómo lo utiliza. La analogía de la libertad la podemos encontrar en múltiples relatos como, el mito de Prometeo, quien entrega a los mortales el fuego, como un regalo y una bienaventuranza al hombre que vivía en la oscuridad y en la imposibilidad de ser verdaderamente libre. Dicho comportamiento de Prometeo fue castigado de manera cruel por Zeus, pues el fuego de alguna manera haría a los hombres como dioses, razón por la cual el dios supremo del Olimpo, lo conminó a ser atado a una roca, unido a esto, un águila le destrozaba las entrañas cada día, ya que en las noches las partes devoradas por el ave volvían a surgir.

Todo aquello que el hombre posee en su cuerpo y en su alma en tanto complemento lo uno de lo otro representan bienes: algunos de ellos transitorios y corruptibles como el cuerpo, con todos sus miembros, órganos y sentidos; y otros, inmortales como las facultades y potencias que el alma posee. Ahora bien, otra caracterización que hace San Agustín del alma es que ella debe ser considerada como *“una sustancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo”*⁶⁹. Cada elemento que puebla el universo posee *sustancia* propia característica, que la diferencia del resto de seres existentes; de igual manera el alma posee una sustancia tal que no sólo es de conformidad con su ser, sino además, con su ser inmortal, y que le permite regir el cuerpo que le ha sido dado por medio de las vías de la razón que la hacen superior; por ello le es posible cumplir a cabalidad su tarea de llegar a buen puerto sin caer, ni dejarse arrastrar por las pasiones del cuerpo, antes bien someterlo y dirigirlo por medio de todas las cualidades y facultades que trae consigo y las demás que con el paso del tiempo va

⁶⁹ SAN AGUSTÍN, Op. cit. *De La Cantidad del Alma*, Cáp. XIII - 22, p. 571.

adquiriendo gracias a la competencia de *los sentidos corporales que tienen su principio en el alma*⁷⁰. Allí están fundamentados de tal manera que la relación existente entre el alma y el cuerpo no es de encarcelamiento, sino de complementariedad, en cuya reciprocidad se auto conoce el hombre y conoce el mundo que le rodea.

En correspondencia con lo que se ha expuesto anteriormente acerca de algunas ideas agustinianas, nos inclinamos ahora a mostrar una afirmación hecha por Platón que nos favorece al momento de querer hablar acerca del alma y que nos brinda la posibilidad de tener otra visión al respecto: “(...) *que el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia (...)*”⁷¹ y ya que la inteligencia es propia de las almas que la han recibido por participación de la sabiduría suprema, que es el Artífice del mundo, pueden cumplir la función de dirigir el cuerpo como naturaleza inferior a ella. Además, nos representamos el alma como *siendo, existiendo y gobernando*, aun cuando en algunas ocasiones sea arrastrada por la voluntad. Cuando pretendemos encerrar en una sola definición aquello que abarca más que la materia, no alcanzamos a captar la totalidad de los conceptos, debido precisamente a la limitación de nuestro conocimiento y de nuestro lenguaje fraccionado. Por esta razón, si queremos definir *el alma*, no son suficientes las palabras que aquí digamos, así nos parezcan concretas y definitorias. Resulta tan difícil tratar de abarcarla en un solo predicado que no nos queda mas remedio que decir con Plotino: “*Es que el alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo pasando por toda la gama de vida. Y así, cada uno de nosotros somos un universo inteligible (...)*”⁷². Son muchas las connotaciones que le damos al concepto de alma como ya hemos visto, por ejemplo, que es *un bien, una sustancia dotada de razón*, que es el *principio de todos los sentidos*, y muchas otras cosas como la potencia del cuerpo, su capacidad o “*principio de*

⁷⁰ Cfr. SAN AGUSTIN, *Del Alma y su Origen*, Madrid, Editorial B. A. C. 1960, tomo III, Libro IV, Cáp. VI - 7 p. 917.

⁷¹ PLATON, Op. cit. *Timeo*, 46d-e.

⁷² PLOTINO, Op. cit. *Enéada III*, Trat. III - 4 p. 107.

*movimiento*⁷³. El hecho de que afirmemos muchas cosas del alma, no excluye todos los predicados que podamos darle y si se ha dicho *que es todas las cosas* nos referimos con Plotino, *al alma universal*⁷⁴ o alma del Cosmos que todo lo envuelve y en cuya disposición el mundo tiene su origen y se mantiene. Además, la gama de la vida es lo universal existente, aquello que está sometido al tiempo, lo mudable y lo inteligible, es decir, lo eterno. Ahora bien, desde el momento en que el alma desciende al cuerpo para animarlo, le da a éste la posibilidad de compartir no sólo aquello que es sensible y corruptible, sino, además, al hacerse uno con el cuerpo donde habita, le informa a éste todo lo que le sea permitido aprehender del mundo inteligible. Plotino lo explica muy bien cuando afirma que *cada uno de nosotros somos un universo inteligible*, gracias a la participación con lo eterno, pero que llevamos una vida en el ámbito de la sensibilidad, que constituye el medio por el cual podemos acceder al conocimiento. Y es que los sentidos corporales, como lo veremos más adelante, son instrumentos que el alma usa para percibir el mundo.

3.2. ORIGEN DEL ALMA

Luego de haber hecho mención acerca de qué es el alma, procuraremos, ahora, determinar su origen. Al referirnos a la génesis del alma, encontramos varias respuestas que están en consonancia con lo anterior: lo primero que podemos decir es que *ella* tiene su origen en Dios, ya que hemos afirmado que es un bien y que *sólo Dios es el autor de todos los bienes y vida de las almas*⁷⁵, como el único camino para su existencia y por ende, para la vivificación de la materia.

Recordemos que para San Agustín la Verdad viene por revelación, y esta revelación está dada por la palabra divina en las Sagradas Escrituras; es por tal motivo que el Santo busca dar respuesta al problema del origen de las almas a

⁷³ *Ibíd.*, *Enéada IV*, Trat. IV – 7 p. 514.

⁷⁴ *Cfr. Enéada III*, Trat. III – 4 p. 108.

⁷⁵ SAN AGUSTIN, *Op. cit. Confesiones*, libro III – 6, p. 77; Véase también, *Del Libre Albedrío*, libro II, cáp. 16 – 41, p.381.

partir del relato bíblico del Génesis, que lejos de ser un *mito*, como podemos verlo en nuestros días y como anotábamos al inicio del trabajo, constituyó una creencia fundamental de la existencia humana y divina para el filósofo. Así pues, determinar el origen de las almas, necesariamente nos remonta al Génesis, en el cual, la creación de Adán y Eva, comporta, no solamente, la aparición del cuerpo, sino que también se presume, la del alma. Nuestro punto de partida será, entonces, la existencia de los primeros hombres, Adán y Eva, que para San Agustín, son los fundadores de la humanidad. Ahora bien, sabemos que estos dos seres, además de poseer un cuerpo, también tenían un alma, aunque hasta el momento no sabemos cómo apareció esta en ellos – debido que sólo conocemos la alusión al soplo divino que encontramos en el Génesis, pero que de ninguna manera nos garantiza el saber en qué consiste o cómo debe ser entendido (el hálito de vida) – el caso es que ya debían tener un alma que les dio la posibilidad de hacer uso de su voluntad, aunque dicho acto los condujera hacia la desobediencia y la rebelión, que constituyó la caída precipitosa del hombre en lo que más tarde fue conocido como el pecado original. Tal falta, condenó al hombre al sufrimiento y lo sumió en la oscuridad más profunda de la cual sólo saldría con la llegada del Salvador. El problema que San Agustín advierte en estas consideraciones teológicas – más que filosóficas – es el siguiente: suponiendo que las almas fueran una creación antes de todo lo material y que estuvieran dispuestas en algún lugar –llámese cielo si se quiere – o que, por el contrario, vinieran a existencia por generación en la fundación sexual de cada pareja, y que el error de Adán y Eva, los primeros seres racionales y al mismo tiempo animados, hubiese condenado a los hombres a la eterna oscuridad, ¿también las almas de aquellos que aun no habían conocido el mundo, estaban condenadas a este castigo? Si esto es así – y sin caer en miramientos morales, sino más bien ajustados al pensamiento agustino - ¿cómo se comprende que habiendo pecado Adán y Eva y siendo Dios supremamente justo pueda castigar o marcar con el pecado original al resto de las almas que nada tuvieron que ver con la soberbia de Adán y Eva?

Estas preguntas son de gran importancia precisamente porque si tan sólo Adán y Eva pecaron y las demás almas son inocentes, no habría sido necesario que el Verbo, El Hijo de Dios, se encarnara, pues Su muerte sólo serviría para justificar a dos individuos y no al género humano. La importancia de estas disertaciones queda justificada en la creencia agustiniana de la verdad revelada en La Biblia, entendida como Palabra de Dios y no como un simple mito pre-cristiano. Una solución ideal a todos estos cuestionamientos reposa en la fe incansable del Santo, en aceptar nuestro origen bíblico proveniente de Adán y Eva; es por esta razón que en su texto sobre *El libre Albedrío*, San Agustín implora a Dios “*como el moderador de todas las cosas, que naciósemos de esta primera pareja (...)*”⁷⁶ Esto con el fin de que el pecado original pase por generación a cada individuo del mundo, y así obtengamos nuestra redención en Cristo Salvador. Sin embargo, San Agustín contempla otras posibilidades acerca de dicho problema, una de las cuales consiste en que las almas antecederan la existencia del hombre y que, por tanto, estuvieran presentes en la Inteligencia Suprema de Dios. Esto lo refleja cuando expresa lo siguiente: “*Y si admitimos que preexisten a su unión con el cuerpo en los secretos de Dios y que desde allí son enviados para animar y gobernar los cuerpos de cada uno de los hombres que van naciendo (...), es indudable que son enviadas con esta misión, a saber, la de gobernar este cuerpo, que ha nacido sujeto a la pena del pecado, es decir, a la muerte, debido al pecado del primer hombre*”⁷⁷. Con esta respuesta se pretende dar solución al problema del pecado original, siempre y cuando entendamos que la falta no pasa a través del alma, sino a través del cuerpo que es generado por la unión íntima de la pareja. Entonces, el alma no existe para vivir aislada del cuerpo, razón por la cual no debe ser concebida de modo independiente; *ella* existe para el cuerpo y éste para el alma, de tal suerte que al entrar en él, ella asume una nueva carga espiritual y psíquica, que borra los recuerdos de su existencia precedente; aquella que llevó antes de entrar al cuerpo, que ahora es su habitáculo, es decir, la vida en la mente divina.

⁷⁶ SAN AGUSTIN, Op. cit. *Del Libre Albedrío*, libro III, cáp. XX – 55, p. 487.

⁷⁷ *Ibíd.*, Libro III, cáp. XX – 57, p. 491.

Esta creencia no es completamente original de San Agustín; de hecho, Platón ya había planteado la idea de que las almas existían antes de venir a los cuerpos, como lo expresa con la idea de la *reminiscencia*⁷⁸, que consiste en aquel proceso del alma en el cual, en lugar de tomar como nuevo todo lo que es visible a sus sentidos, lo incorpora a su ser como recuerdo, pues en últimas, *la realidad no es otra cosa que apariencia de una realidad inteligible y verdadera*⁷⁹. Así pues, para Platón, dicho conocimiento que aprehendemos de las cosas, no lo adquirimos estando en el cuerpo, sino que ya el alma ha contemplado las verdades eternas, lo cual implica necesariamente que ella preexiste en compañía de los dioses o habita en regiones desconocidas por nosotros.

Miremos ahora, otra alternativa propuesta por San Agustín al problema del origen de las almas. Ya hemos dicho, que los hombres están *autorizados* para hacer uso del libre albedrío del cual fueron dotados al momento de su creación; esto es evidente porque, existiendo o habitando otras regiones antes de su unión con los cuerpos, las almas dejan dichos lugares por su propia voluntad, y vienen al mundo a residir en ellos. De ser así, es decir, que no son enviadas por Dios, sino que ellas mismas toman la determinación de venir a los cuerpos y habitarlos. Podemos afirmar entonces que: *“el castigo que reciben por el uso inadecuado de la voluntad, resulta justo, pues, en lugar de dominar y guiar el cuerpo hacia la sabiduría, fueron dominadas por los vicios y pasiones incontroladas”*⁸⁰.

Sinteticemos cuáles son las posibilidades que San Agustín nos presenta al momento de contemplar el origen de las almas: *Primero, se transmiten por generación; segundo, se forma cada una en cada uno de los que nacen; tercero,*

⁷⁸Cfr. PLATÓN, Op. cit. *República*, 442 c 5.

⁷⁹PLATÓN, Op. cit. *Fedón*, 72 c – 73^a

⁸⁰SAN AGUSTÍN, Op. cit. *Del Libre Albedrío*, libro III, cáp. XX – 58, p. 493.

*preexisten en algún lugar desde el cual son enviadas por Dios a los cuerpos; y cuarto, preexisten y vienen voluntariamente a los cuerpos*⁸¹.

Adicionalmente a estas cuatro interpretaciones sobre el posible origen de las almas, incluimos una afirmación que quizás nos podría dar luces acerca del origen de las criaturas en general. Pensemos en que cuando nos referimos al origen de las criaturas, este tuvo lugar de manera inmediata; sin embargo, existe la posibilidad de que las almas vengan a existencia de manera paulatina. Contemplamos esta posibilidad en virtud de la siguiente expresión agustiniana: *“sólo con tu palabra creas las cosas, no de otro modo. Con todo, no todas las cosas que creas con tu palabra vienen a la existencia de una vez ni eternamente”*⁸². Lo anterior nos dice que la posibilidad de que las almas existan es real, pero en un estado latente, hasta el momento en que se encarnan voluntariamente en el cuerpo. Dicha posibilidad, la de crear pero de no venir a existencia de una sola vez, sólo puede ser llevada a cabo por Dios. La analogía que nos puede servir para ilustrar lo que queremos decir es la de la imaginación humana, pues, para el hombre, el hecho de concebir algo en su imaginación, no implica necesariamente traerlo a existencia de manera inmediata.

¿Por qué nos resulta importante que las criaturas no vengan todas a la vez a existencia? Precisamente porque la preexistencia de las almas quedaría resuelta y no tendríamos que seguir preguntando dónde están ubicadas, o qué lugares habitan antes de venir al mundo sensible, sino que surgen en el momento preciso en que deben hacerlo para animar los cuerpos y luego de cumplir con su tarea, dejarán el mundo sin la necesidad de regresar a la tierra. En contraposición a lo que pensaba Platón, San Agustín considera que es una verdadera injusticia el pasar tanto trabajo en el mundo para que al final, cuando ya se esté gozando de la

⁸¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, libro III, cáp. XXI – 59, p. 495; *Véase también, Del Alma y su Origen* Cáp. XV - 21. p. 861.

⁸² SAN AGUSTÍN, Op.cit. *Confesiones*, libro XI – 7, p. 322.

contemplación de lo Eterno, *deba dejar aquel lugar de beatitud y descender de nuevo a someterse a la vileza de lo corruptible*⁸³.

Sin embargo, la posición platónica del eterno retorno obedece no sólo a *la teoría de los contrarios*⁸⁴ sino que forma parte de la teoría de la reminiscencia como hemos aclarado anteriormente. En otras palabras, encontramos elementos comunes en Platón y San Agustín como por ejemplo la preexistencia de las almas; pero también hallamos divergencias que denotan la originalidad y la autenticidad de cada uno de los filósofos que a pesar de tener influencias anteriores, aportan de suyo al problema y posibilitan nuevos enfoques acerca de un tema específico.

A manera de conclusión podemos afirmar que, para San Agustín, los puntos mencionados acerca del origen del alma, en lugar de pensarlos como formas de origen del alma, pueden ser concebidos como modos de darse en los cuerpos, sin menoscabar en la idea de que sean transmitidas por generación o que existan mucho antes que el surgimiento de los cuerpos. Entonces, lo realmente importante es determinar el modo como éstas vienen a existencia en un cuerpo concreto y cómo podemos conocerlas, lo cual no explica, ciertamente, su origen sino su procedencia. Aun así, San Agustín, en su obra *La Ciudad de Dios*, no acepta otro origen del alma, que no sea la creación por parte de Dios, pues, afirma que *“crió Dios al hombre a imagen y semejanza suya, porque le dio un alma de tal calidad, que por la razón y el entendimiento fuese aventajada a todos los animales de la tierra, del agua y del aire, que no tendría otra tal mente”*⁸⁵.

De esta manera, convenimos en que, definitivamente, Dios es el origen de las almas, y en ese origen radica el principio de semejanza al cual aludimos anteriormente, en tanto que, como el resto de la creación, ellas son seres contingentes, creadas a imagen de la Eternidad de Dios, por lo que gozan de la inmortalidad del espíritu. Sin embargo, para San Agustín, el alma sí sufre un tipo

⁸³ Cfr. PLATÓN, Op. cit. *Fedón*, 70 a- d

⁸⁴ Cfr PLATÓN, *Fedón*, 70 d – 71 a

⁸⁵ SAN AGUSTIN, Op. cit. *La Ciudad de Dios*, Libro XII, Cáp. XXIV, p. 339.

de padecimiento o de muerte, que no consiste propiamente en la aniquilación de su ser, sino específicamente, *en el momento en que se alejan del Creador y se pierden en la oscuridad de la estulticia y la soberbia*⁸⁶.

Ahora bien, las almas son inmortales en cuanto a su ser, pero en cuanto a vivir libremente y en la certeza de la sabiduría, sólo pueden lograrlo en Dios, de lo contrario perecen. Y aunque vivan, están muertas, pues, lejos de la contemplación del Creador, la vida es apariencia. Y puesto que el alma es considerada inmortal, debe permanecer junto a la fuente primera de la vida para que la muerte, que es aquella condición de deterioro y cambio, no le afecte, pues cuando ella se detiene a contemplar lo que es corruptible, se hace similar a aquello que le apasiona y con el tiempo ya no mira las cosas superiores, sino que su deleite es lo bajo, lo corruptible y lo pasajero.

3.3 EL ALMA COMO CENTRO DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Aunque el hombre se esfuerce en preguntarse dónde viven las almas antes de venir a los cuerpos, o si nacen con ellos y otras muchas inquietudes que nos hacemos y que hemos tratado de responder anteriormente, es claro que para San Agustín, hubo otras preocupaciones más esenciales, como la vida humana. Es en este aspecto que el Santo concibe una sola manera de existencia humana: aquella conformada por el cuerpo, en tanto que materia sensible y por el alma, como un ser inmaterial e intangible. Pero estas dos particularidades de la existencia humana no deben ser pensadas como entes independientes; por el contrario, lo reiteramos una vez más, deben asumirse como un todo, es decir, como criaturas que se complementan en una unidad. Querer hacer divisiones o pretender que el alma vive encarcelada en el cuerpo no es claramente la visión agustiniana del hombre.

⁸⁶ *Ibíd.*, Libro XIII, Cáp. II – III, p. 343 - 344

Con respecto a su teoría del conocimiento, San Agustín no niega la importancia del cuerpo y de los sentidos. Tanto el cuerpo como el alma, poseen funciones y facultades que le permitan al ser humano adquirir un conocimiento determinado de las cosas y de la realidad, incluso de la verdad, aunque esta permanezca oculta. Como tal, la verdad, sólo puede ser descubierta en virtud de un método, que desgraciadamente aun no hemos dilucidado; pero que es posible alcanzarlo por las vías de la iluminación divina. Gracias a este método advertimos que la verdad no se encuentra disponible como algo existente de suyo en la realidad material o en los sentidos corporales, sino que es menester buscarla dentro del alma. Allí, por medio de la aceptación de la luz que es Dios, como principio supremo de todo conocimiento y sabiduría, podemos encontrar la verdad. Asimismo, es posible llegar a conocer el mundo, la realidad y las cosas que nuestros sentidos perciben gracias al alma. Incluso el tiempo, sólo lo podemos registrar en virtud de nuestra alma, como lo veremos más adelante.

El problema de la consecución de la verdad en San Agustín, posee un carácter de necesidad en la medida en que nos permite dilucidar el método según el cual es posible conocer, no sólo la exterioridad, sino la vida interna y simultáneamente la conciencia del tiempo. Es por esta razón que presentamos a continuación un pequeño esbozo del método agustiniano para acceder a la verdad con el fin de mostrar, más adelante, cómo el tiempo se constituye en una realidad del alma. Aunque anduvo en la duda durante tantos años y se impregnó de las doctrinas maniqueas, San Agustín creyó imposible conocer la verdad. Dudando de sus preceptos filosóficos y religiosos, *se apartó de aquella doctrina engañosa*⁸⁷, y convertido al cristianismo en el año 386, se dio a la tarea de buscar un método para acceder al conocimiento verdadero. Luego de incansables investigaciones y de un prolongado tiempo de reflexión y oración, se plantea dos posibles vías para llegar al conocimiento: la primera, completamente humana – es decir, la filosofía – y la otra, por supuesto, divina – bajo la tutela interpretativa de la Sagrada Escritura. Lo primero que consideró fue que no existía un motivo aparente para

⁸⁷ Cfr. SAN AGUSTIN, Op. cit. *Confesiones*, libro V – 14, p. 136

mantenerlas alejadas, ya que ambas eran necesarias si se quería alcanzar tan grande empresa⁸⁸.

Lo segundo, que dedujo, fue que es posible acceder a cualquier conocimiento, siempre y cuando exista disciplina⁸⁹ suficiente para superarse así mismo, sobre todo en los momentos de sobrecogimiento y de incapacidad. Y por último, aceptar la importancia de la filosofía como la única disciplina que nos puede acercar a los caminos de la sabiduría.

Lo primero que debemos decir es que, como tal, el hombre se encuentra sustancialmente en una posición privilegiada con respecto al resto de la creación. Así lo hace ver el Santo cuando enumera los niveles de constitución de la naturaleza: En primer lugar, están los objetos inanimados, o la materialidad sin más, incluso aquella que ha sido dotada de vida, pero que por causas circunstanciales la ha perdido; en segundo lugar, está todo tipo de ser viviente, con un alma y un espíritu; y por último, todo ser dotado de alma, espíritu, razón y conciencia. San Agustín ubica al hombre en este tercer eslabón.

Las tres divisiones anteriores nos dejan ver que, si bien toda la obra de Dios en el mundo tiene una razón de ser, los distintos niveles que dichas criaturas ocupan se ven de alguna manera superados siempre por el siguiente, y ello obedece necesariamente a la capacidad que el hombre, como criatura viviente, posee, por encima de cualquiera que solamente existe, pero que no tiene conciencia de su propio ser.

En efecto, tanto los animales como los hombres son afectados por los objetos del mundo, quienes a su vez pueden captarlos y hacer uso de ellos. Pero a diferencia de los anteriores, el hombre posee un grupo de facultades de las cuales carecen

⁸⁸ *Ibid.*, *Confesiones*, libro VI – 5, p. 148. *Véase también*, *Contra Académicos*, libro I, capítulo I – 3, p. 79; Libro II, capítulo I – 1, p. 113

⁸⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, Op. cit. *Del libre Albedrío*, libro I, capítulo 1, p. 251. *Véase también*, *Contra académicos*, libro I, capítulo III – 9, p. 89.

los demás: En primera instancia, el hombre posee los sentidos externos, al igual que otros seres vivos; en segundo lugar, goza del sentido interno, que otros entes también poseen; en tercer lugar, y esto es determinante en relación con el resto de la creación, posee la razón; y por último, aquello que lo acerca más a la naturaleza divina, posee, en sí mismo, las verdades eternas e inmutables. Cada una de las potencias o facultades anteriores posibilitan al alma para la adquisición del conocimiento y poder acceder a la verdad de las cosas sensibles y de las inteligibles hasta llegar a Dios.

Ahora bien, miremos en qué consiste cada uno de los componentes del método agustiniano gracias al cual es posible conocer:

3.3.1 Los sentidos externos

Tenemos entonces los cinco sentidos, a saber: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Cada uno de ellos posee en sí mismo la capacidad de cumplir con la función para la cual está hecho, exceptuando a aquel que esté defectuoso por enfermedad o cualquier otra anomalía. Si su estado es perfecto podrá cumplir a cabalidad con su tarea. Por ejemplo, a la vista, le está confiada la tarea de percibir las formas y los colores de los objetos; al oído, le corresponde, toda la gama de sonidos; el olfato está diseñado para percibir los olores; al gusto, por su parte se le ha confiado el percibir los sabores de las cosas y *por último el sentido del tacto tiene por objeto percibir las formas, medidas y cualidades de los cuerpos como la dureza, suavidad, aspereza y muchas otras propias de las cosas.*⁹⁰

*Es preciso además hacer otras aclaraciones con respecto a la función de los sentidos, a saber, que entre ellos, algunos poseen la cualidad de percibir objetos comunes*⁹¹, y que, así como cada sentido, tiene objetos propios en su percepción,

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, Libro II, cáp. III – 8, p. 321.

⁹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 321.

hay algunos objetos que tienen la posibilidad de ser propios tanto de uno como de otro sentido. Tal es el caso de las formas y el tamaño de las cosas que es posible percibirlo tanto por la vista como por el tacto. Que exista la posibilidad de conocer por medio de los sentidos, es algo que ya sabemos perfectamente, pero no por los sentidos externos, sino por los internos, como veremos en seguida.

3.3.2 El sentido Interno

Su función es recibir las imágenes de los objetos que los sentidos externos han podido percibir y presentarlas a la razón. El sentido interno como tal, está sometido al dominio de la razón y es gracias a él que sabemos que existen objetos comunes percibidos por los sentidos externos. Pero este sentido interno, tiene una característica distintiva que consiste en que tiene la posibilidad de percibirse a sí mismo, mientras que los sentidos externos carecen por completo de esta facultad. En otras palabras podríamos decir que el sentido interno es una forma de la razón a menor escala, aunque esta definición no la encontramos explícita en las obras de San Agustín, tal y como nosotros lo decimos aquí. Para comprender un poco mejor a qué hace referencia el Santo cuando habla del sentido interno, podemos hacer alusión a un diálogo que encontramos en *Del Libre Albedrío*. Comienza San Agustín preguntando a Evodio lo siguiente: *“¿no será la razón el medio por el cual se perciben esas cosas y que es por ella que aventajamos a las bestias?”*. Evodio no tarda en responder de la siguiente manera: *“Yo creo más bien que es por la razón por la que entendemos que existe un cierto sentido interior, al cual se transmite todo cuanto procede de los cinco sentidos externos, que todo el mundo conoce. Porque una cosa es la facultad por la que el animal ve y otra muy distinta aquella por lo que huye o apetece los objetos percibidos en el acto de ver: aquella se halla en el interior de la misma alma (...) Sin embargo, no puedo decir que esta facultad sea la razón, porque es evidente que también las bestias gozan de ella, y sin embargo, no tienen razón”⁹²*.

⁹² *Ibíd.*, Libro II, cáp. III – 8, p. 323.

A las aclaraciones anteriores que hace Evodio, San Agustín responde del siguiente modo: *“Admito esta realidad, sea la que fuere y no dudo llamarla sentido interior”*⁹³. Dicho sentido interior como lo denominó el filósofo tiene entonces una tarea específica como ya lo mencionamos, la cual consiste en llevar ante la razón, todas y cada una de las referencias que los sentidos exteriores puedan ofrecer al alma. En otras palabras nada de lo que los sentidos externos acarrearán al alma, pasa directamente a la razón, sino que ellos lo entregan a manera de imágenes, al sentido interior. Sin embargo ya hemos mencionado que los sentidos externos no pueden percibirse a sí mismos, en cambio el sentido interior que los preside *“siente no sólo las impresiones que recibe de los cinco sentidos externos, sino que también percibe los mismos sentidos. De lo contrario, sino sintiera que siente, no se movería el animal, ni para apoderarse de algo ni para huir de nada; no para saber científicamente, que esto es propio de la razón, sino simplemente para moverse, sentimiento o percepción que no suministra ninguno de los cinco sentidos externos”*⁹⁴.

3.3.3 La Razón

San Agustín define la razón como *“cierta mirada de la inteligencia y raciocinio, la investigación de la inteligencia, esto es, el movimiento de esa mirada a través de las cosas que han de examinarse. Esta (la razón), es por consiguiente, necesaria para investigar; aquella (la inteligencia) para ver. De suerte que cuando aquella mirada de la inteligencia que llamamos razón, puesta sobre una cosa, la ve, se llama ciencia; más, cuando la inteligencia, por más que fije en ella la mirada, no la ve, se la denomina falta de ciencia o ignorancia (...)”*⁹⁵.

⁹³ *Ibíd.*, Libro II, cáp. III – 9, p.323.

⁹⁴ *Ibíd.*, Libro II, Cáp. III – 9, p. 327

⁹⁵ SAN AGUSTIN, Op. cit. *De la Cantidad del Alma*, Cáp. XXVII, p. 623.

En correspondencia con lo anterior, llegamos a la conclusión de que la razón es la parte de la inteligencia encargada de juzgar aquellas imágenes o impresiones percibidas por los sentidos exteriores y que gracias al sentido interno, ella puede conocer y elaborar un juicio de dichas imágenes o impresiones que fueron captadas por los cinco sentidos externos. Además, como hasta el momento se ha mostrado, ninguno de los sentidos anteriores tiene la capacidad para juzgar; esta labor es propia sólo de la razón que hace parte de la inteligencia, la cual no actúa de manera independiente, sino que en unión con otras facultades, facilita la ejecución de los juicios. La tarea de la razón es, por lo tanto, como San Agustín lo señala en su obra, la percepción del Saber (del latín *scire*). El saber siempre es saber de algo, así como el gusto es gusto por algo que se desea y se tiene claridad en la medida de lo posible de ese objeto del saber o del deseo. Aunque la razón se esfuerza en conocer la verdad pura, ella debe contentarse con la información proveniente de los sentidos externos, pero *“por medio de ellos sólo podemos conocer los cuerpos y sabemos que la verdadera y pura verdad, no es corporal, por lo tanto solo puede ser intuita por la inteligencia”*⁹⁶ *

De tal suerte hemos de manifestar la gran importancia que los sentidos externos comportan para el hombre al momento de la adquisición de cualquier conocimiento; pero advertimos que ellos no pueden ofrecernos más que impresiones o imágenes, que si bien son el primer paso que nos indica la presencia de los objetos mismos, no poseen la capacidad de elaborar los juicios pertinentes, ya que están limitados por sí mismos; de tal manera que es gracias al uso de las facultades internas que podemos reconocer nuestra propia existencia y la del mundo que nos circunda, como una realidad que no es ajena a nosotros, sino que es parte nuestra y de nuestras vivencias diarias.

⁹⁶ SAN AGUSTÍN, Op. cit. *Del libre Albedrío*, Libro II, cáp. VII – 22, p. 347.

* San Agustín desarrolla aquí todo un estudio acerca del concepto de *unidad*, especialmente de las leyes de los números, que pueden servir para aclarar un poco más la idea de las intuiciones de la inteligencia. Nuestra labor aquí es referirnos a la razón, y por ello, aunque es de gran importancia lo mencionado anteriormente, no es pertinente a menos que mencionemos otras ideas acerca de la razón. Esto en virtud de lo dicho por San Agustín refiriéndose a la misma: *“el saber no es otra cosa que percibir por la razón”* La afirmación del filósofo marca una comprensión de las cosas a partir del saberse vivo, es decir, aquella capacidad racional, puesta en el hombre, gracias a la cual podemos reconocer nuestra propia existencia y la del mundo que nos rodea.

En correspondencia con lo anterior, San Agustín hace una aclaración de principio sobre la razón y la sabiduría, que quizás nos pueda develar un poco, aquello referente a la razón. Pues bien, las siguientes ideas hacen referencia a la creación del primer hombre, el cual no fue creado dentro de los parámetros de la insensatez sino bajo un influjo de sabiduría. Es por esto que se ha dicho que *“una cosa es ser racional y otra ser sabio. La razón hace al hombre capaz de preceptos, a los que debe someterse tan fielmente que cumpla lo que se le manda. Así como la razón conduce a la inteligencia de los preceptos, así con la observancia de los preceptos se alcanza la sabiduría. Lo que es la naturaleza a la inteligencia del precepto, esto es la voluntad a la observancia del mismo. Y así como la naturaleza racional viene a ser como la razón meritoria de la inteligencia del precepto, así la observancia del precepto es como fundamento que nos hace dignos de la sabiduría”*⁹⁸.

Ante todo, es menester mirar cómo el hombre al tener por medio del uso de la razón y de la inteligencia la capacidad para elaborar leyes y normas y hacer de ellas una realidad vigente o romperlas, se separa totalmente de los demás animales, no porque estos no tengan reglas de grupo para sobrevivir – porque de hecho las poseen – sino porque el hombre comprende su uso y tiene la opción de seguirlas o de quebrantarlas. Ocurre todo lo contrario en el mundo animal donde las leyes que la naturaleza ha impuesto para cada grupo y para cada individuo son normas fundamentales para sobrevivir; en cambio, no sucede de la misma manera en el caso del hombre, donde las leyes, han sido dadas en un estrato ético y moral.

Para San Agustín, es sabio quien sigue el precepto. Y quien sigue el precepto conoce los límites entre la virtud y el pecado. Aquí se ve reafirmada la razón como capacidad autónoma para discernir lo que es bueno, conveniente o errado.

⁹⁸ SAN AGUSTÍN, Op. cit. *Del Libre Albedrío*, libro III, cáp. XIV – 72, p. 513

Aunque la razón es denominada por el filósofo como *mente o espíritu*⁹⁹, es gracias a la razón, que se puede determinar lo que sea la mente, pues esta última es la que hace uso verdadero de la razón, de donde se sigue que el que tiene razón no puede faltarle la mente.

Pareciera a primera vista que mente y razón no son cosas diferentes. Sin embargo, para San Agustín, la razón, la cual es operada por la mente, tiene la posibilidad de elevarse sobre sí misma hacia las verdades inteligibles donde compara los datos aprehendidos por los sentidos externos con aquellas verdades que permanecen, a la manera platónica, inmutables en la eternidad.

3.3.4 Las verdades eternas e inmutables

Dichas verdades obedecen a todo aquello que es eterno y que, por lo tanto, no está sometido al cambio. En ellas están contenidas todas las cosas y están por encima de cualquier conocimiento de lo material; son, por tanto, verdades inmateriales ya que se encuentran por encima de nuestra constitución, incluso de nuestra mente que carece por completo de materialidad. Pero es posible encontrarnos con ellas dentro del alma: porque ésta participa de la naturaleza y de la eternidad divina. Es en el alma donde la verdad interior tiene lugar y donde se constituye como *maestra soberana y universal de todas* las verdades, haciendo referencia explícita a las verdades materiales o sensibles aprehendidas por los sentidos. Es por medio de la verdad interior, que podemos tener una referencia retroactiva de la Sabiduría del Creador, y podemos intuir aquellas verdades eternas, pues, en últimas, *la sabiduría tiene su asiento en el alma*. Es desde el alma que el hombre tiene la posibilidad de conocer los objetos del mundo, sus sentidos, su propia existencia, las verdades eternas y por último a Dios, como el *Dios que es*.

⁹⁹ Ibíd., libro I, cáp. IX – 19, p. 279

Digamos, para finalizar, que las verdades eternas vienen dadas como intuiciones, tal y como ocurre con las nociones de las leyes numéricas, o con la noción de tiempo. Sin embargo, la razón no es suficiente para llegar a advertir la presencia de las verdades eternas. De hecho, en el método ascensional*, San Agustín hace mención de la iluminación como una fuente de claridad de todo lo aprehendido. Es por tal motivo que afirma:

“así, paso a paso, mis pensamientos fueron ascendiendo desde la consideración de las cosas materiales al alma, que percibe a través de los sentidos del cuerpo. De aquí pasé a la parte más interior del alma, a la que los sentidos del cuerpo anuncian las cosas externas. Por encima de aquí no pueden llegar las bestias. El paso siguiente fue la potencia racionante, que juzga de los datos entrados por los sentidos corporales. Por su parte, esta potencia de la razón, juzgándose ella misma mudable, se elevó hasta su propia inteligencia. Apartó mis pensamientos de su discurso habitual y se sustrajo de las imágenes contradictorias que la asediaban. De este modo podría descubrir qué luz la inundaba cuando con toda seguridad anunciaba que lo inmutable ha de ser preferido a lo mudable. Podría saber también cómo había llegado a conocer lo inmutable – pues de no conocerlo, no podría preferirlo con certeza a lo mudable. Y así en un golpe de vista trepidante, mi alma alcanzó la visión del Dios que es”¹⁰⁰.

De esta manera quedamos en el umbral de nuestra investigación acerca del tiempo. Habiendo dilucidado los conceptos de eternidad de Dios, su inmutabilidad, el origen de las criaturas y del modo cómo el alma conoce y aprehende la realidad del mundo, no queda otra cosa que abordar el problema del tiempo como distensión del alma.

* Cuando nos referimos al “método ascensional” estamos aludiendo a la teoría empleada por San Agustín para dilucidar el medio a través del cual, el hombre puede conocer.

¹⁰⁰ SAN AGUSTÍN, Op.Cit., *Confesiones*, Libro VII – 17, p. 190

4. EL TIEMPO COMO EXTENSIÓN EN EL ALMA

Ante todo, queremos recordar que en la segunda parte de nuestra investigación, ya hemos hecho mención acerca del origen del tiempo. Dado que no desarrollamos en ese momento la concepción agustiniana del tiempo, nos corresponde, ahora, aludir a lo dicho por San Agustín, y en la medida de lo posible, mostrar cómo el alma lo mide y de qué facultades se vale para lograr dicha tarea.

4.1 QUÉ ES Y CÓMO SE MIDE EL TIEMPO

Aunque en varias de las obras agustinianas hallamos alusiones acerca del problema del tiempo, es en su obra autobiográfica titulada *Confesiones*, donde, con mayor profundidad, San Agustín anhela hallar la respuesta a los interrogantes relacionados con uno de los grandes enigmas de toda la historia humana. Se trata, precisamente, de poder hablar sobre aquello concerniente al tiempo como una realidad que nos envuelve, no sólo a nosotros, sino también a toda la creación. Nos resulta, entonces, sumamente difícil ofrecer una definición satisfactoria acerca del tiempo. La única posibilidad es un acercamiento progresivo, aunque nunca se llegue - y eso es algo claro en filosofía - a un concepto definitivo. Por eso mismo, San Agustín nos ofrece un lineamiento a seguir acerca de aquello que él considera una tarea compleja y dispendiosa de dar razones definitivas y acabadas, puesto que siempre habrá algo más para decir, por tal motivo es que no podemos negar el carácter inacabado del conocimiento humano, sino que, esta labor se extiende hasta la infinitud.

Precisamente, nuestro análisis no tiene por objeto otra cosa que el discernir los argumentos agustinianos sobre el problema del tiempo como una realidad del mundo. Sabemos que existe como tal, aunque no sepamos bien qué o quién es;

pero sí sabemos que tiene una existencia y que surgió a la par con la materia ordenada. *Dicha realidad, no tiene otra causa para moverse que no sea Dios, quien es su creador y que gracias a Su Eternidad le facilita su transcurrir permanente*¹⁰¹. En correspondencia con lo anterior, vemos cómo Dios, que es la Eternidad misma, crea aquello que denominamos tiempo y que difiere como se ha mencionado, en capítulos anteriores, de la Eternidad característica sólo de Él. Así, como Dios conoce simultáneamente todo cuanto es, la criatura humana por su parte, sólo accede al tiempo en momentos, que se van y que ya no son, puesto que *si no se moviera ya no sería tiempo sino eternidad*¹⁰²; y el pensamiento humano es incapaz de captar *todo el tiempo* de una sola vez porque está sujeto a la temporalidad misma del cuerpo. Sin embargo, al preguntarnos qué es el tiempo, se pone de manifiesto la facilidad con la cual hablamos acerca de él: todos expresamos nuestras ideas en el tiempo y ponemos siempre nuestros ejemplos y afirmamos: Es tiempo de esto o de aquello, no rinde el tiempo, no tengo tiempo y muchos más ejemplos al respecto; pero esto no nos dice qué es el tiempo, simplemente que lo usamos o que es posible medirlo, aun sin saber qué es eso que medimos.

Para San Agustín, afirmar qué es el tiempo es problemático, y responde a dicha pregunta con las siguientes palabras: *“(...) Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente (...)”*¹⁰³. Lo anterior, expresa el acontecer de un algo que, a pesar de su desconocimiento, no pierde la posibilidad de que exista como tal. Así, por ello, no podemos ignorar su presencia en la realidad, y antes bien, debemos aceptar que todo cuanto es mudable, está condicionado por el tiempo, y viceversa.

¹⁰¹Cfr. SAN AGUSTÍN, Op. cit. *Confesiones*, libro VII – 15, p. 189

¹⁰²Cfr. *Ibíd.*, Libro XI – 14, p. 327

¹⁰³*Ibíd.*, p. 327

Dado que el tiempo es una unidad real, necesariamente, tal y como ocurre con todas las criaturas, tiene la posibilidad de manifestarse de distintos modos, razón podemos comprenderlo de una manera más adecuada. Tales modos de manifestación son caracterizados bajo tres denominaciones que, usualmente, empleamos como formas cotidianas de referirnos a él. En otras palabras, tanto hay un pasado, como hay un presente y, por ende, un futuro, que es condición necesaria para la existencia de los anteriores, y aunque es desconocido para el hombre, no lo es para *la naturaleza espiritual, angélica y divina*. Lo anterior, por lo demás nos resulta problemático, y constituye un punto esencial de nuestra investigación, pues, en el acontecer del tiempo, aquello que denominamos como pasado ya no es; el presente por su parte, se nos escapa y el futuro, aun no es; pero, a pesar de todo esto, podemos afirmar que *hay* tiempo, aunque a medida que se va dando, vaya dejando de ser.

En palabras agustinianas “(...) *no podemos, pues, decir con verdad que existe el tiempo, sino en cuanto tiende a no ser*”¹⁰⁴. El mismo autor de *Confesiones* corrobora en sus ideas cómo se nos escapa el tiempo, sin que haya hasta el momento una manera de arrebatarle, más que destellos o instantes, para lograr hablar de él. Ahora bien, sólo nos queda un camino para poder acceder a él que consiste, justamente, en tres momentos, aunque sea tan sólo uno el intento para conocerlo.

Esas tres partes o dimensiones, entendidas como lo presente, lo pasado y lo futuro, tampoco nos dicen qué es el tiempo; pero sí nos ayudan a comprender un poco la manera como éste se da. Por ejemplo, aunque el pasado ya no sea, en el caso de que no puede ser tomado como algo existente, sí hay hechos que confirman su paso; el presente, entre tanto, es el punto clave de acceso del ahora hacia el pasado, pero ¿de dónde viene? De ningún otro lado, sino del futuro. Luego, es indudable que las tres dimensiones del tiempo son una realidad, en tanto que se dan de manera fáctica, a pesar de que, para la mente racional, esto

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 327

sea difícil de aprehender. Sabemos, entonces, que no permanece quieto o encapsulado en un solo momento, sino que comienza a fluir desde el instante en el cual, la criatura recibe una forma determinada, es decir, que el tiempo comienza su marcha desde el momento mismo en que se le otorgó el ser y el existir. Desde ese instante, su despliegue no ha cesado, sino que de manera paralela con la materia formada, transcurre hacia lo desconocido.

Ahora bien, sólo una de las formas como el tiempo se manifiesta es asequible para nosotros, es decir, entre el pasado, el presente y el futuro, tan sólo el presente es aprehensible. En palabras de San Agustín *“el único tiempo que se puede llamar presente es un instante, si por tal concebimos lo que no se puede dividir en fracciones por pequeñas que sean”*¹⁰⁵. El presente se encuentra entre dos dimensiones que podríamos denominar *no existentes* (en el sentido de que sólo el presente actual es; tanto el futuro como el pasado son realidades que aun no son, o que ya fueron, respectivamente) aunque a través de él fluya el futuro y pasando por él marche hacia el no ser, es decir, hacia el pasado. Tanto el pasado, que ha dejado de ser, como el futuro que aun no llega, no existen. El presente, entonces, se nos muestra como un ser en medio de *dos dimensiones que no son*, pero de alguna manera le dan la posibilidad de ser una unidad, más que una parte de aquello denominado tiempo. Al hablar del instante, como lo único propiamente presente y a pesar de parecer algo insignificante, no pierde, por eso, su estatus de ser; en otras palabras, aunque San Agustín lo presenta como *la fracción más pequeña, donde ella misma no tiene otra menor*,¹⁰⁶ no implica que carezca de existencia; por el contrario, sigue siendo tiempo, aunque se presente en un grado pequeñísimo.

Podemos ver, entonces, que el tiempo, que posee existencia propia gracias a la realidad creada, no nos revela hacia dónde transcurre – aunque podemos afirmar que la única dirección que lleva es hacia el pasado –. Aun así, ese tiempo físico no

¹⁰⁵ *Ibíd.*, Libro XI – 15, p. 329

¹⁰⁶ *Cfr. Ibíd.*, p. 329

existe, o deja de ser al volverse pasado; así como tampoco el futuro, puesto que al hacerse presente, corre veloz hacia el pasado perdiéndose en el no ser. Pero tenemos una posibilidad de seguir hablando de él, y aunque no digamos qué es, si podemos decir que si el tiempo físico, ese que afecta a toda criatura y la transforma, se ha ido, hay una manera en el hombre de moverse en él, aunque ya haya pasado hacia el no ser y sólo queden las imágenes de los hechos ocurridos en la figura del tiempo físico.

Ante todo, debemos decir que es gracias al alma que el hombre tiene la posibilidad de vivir la experiencia del tiempo, ya que ella posee las facultades o potencias necesarias para medirlo. Precisamente porque “(...) *al alma humana le ha sido dado poder experimentar y medir la duración del tiempo (...)*”¹⁰⁷. Al llegar a este punto tan importante, consideramos necesario manifestar cómo el alma mide el tiempo, y aunque éste nunca se detiene, es posible afirmar que sí podemos medirlo. El Alma, entonces, posee facultades que le son propias. Ella que es espiritual, se ha servido del cuerpo y como su complemento, hace uso, primero, de los sentidos externos, principalmente la vista, el más agudo de ellos en la adquisición del conocimiento, ya que por su medio se pueden observar los cambios operados en las cosas y en nosotros mismos. Luego, hace uso de las demás facultades internas, especialmente de la *memoria*, que le brinda la posibilidad de recordar los hechos pasados. Posee además la *visión o percepción*, que le muestra las cosas presentes y por último una facultad o potencia que es llamada *la espera*, mediante la cual el alma tendrá acceso a las causas de las cosas futuras del mundo. En otras palabras, el tiempo, aun cuando procura pasar inadvertido, es captado por el alma, la cual convierte en imágenes, los hechos; los retiene como impresiones dentro de sí, de tal manera que tiene conciencia de lo sucedido y lo mantiene. Es gracias a las impresiones que retiene el alma en la memoria, que el hombre se concibe a sí mismo como un ser vivo e histórico, no un ser olvidado de sí y del mundo. El hombre desarrolla una historia y mediante su capacidad para grabar en su alma los hechos previamente vividos, que lo

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p.328

proyectan posteriormente y lo posibilitan para conocer las causas de eventos futuros, lo vuelven previsorio y capaz de conocer más allá “*del instante*” al que San Agustín ha llamado “*presente*”.

Queremos ahora hacer otro intento de decir qué es el tiempo; al igual, que nos sucedió al tratar de afirmar qué es Dios y concluimos, que sólo podemos decir lo que no es, también acerca del tiempo debemos inferir lo que sea por vía negativa; tal y como lo afirma San Agustín: “*En cierta ocasión oí decir a un hombre sabio que el tiempo no es más que el movimiento del sol, la luna y las estrellas. No estoy de acuerdo. ¿No será más bien el tiempo el movimiento de todo los cuerpos? Si se apagaran las luces del cielo y siguiera dando vueltas la rueda del alfarero, ¿no seguiría habiendo tiempo por el que podríamos contar las vueltas de esa misma rueda?... Nadie me diga, pues, que el tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes*” (...)¹⁰⁸. Como vemos, San Agustín no está de acuerdo en llamar tiempo al movimiento de los astros, precisamente porque, aunque estos se detuvieran como lo narra el libro de Josué¹⁰⁹, o aunque se apagaran las luminarias del cielo, el tiempo seguiría su marcha; aun en la oscuridad él no se detendría, razón por la cual todo lo contingente seguiría sufriendo sus estragos. Estos y otros ejemplos que coloca San Agustín, lo llevan a una especie de conclusión que no es precisamente el que el tiempo sea el movimiento, sino que en el tiempo el movimiento es lo propio, ya que *lo único que permanece en estado de quietud es la Eternidad*, la cual es el modelo inteligible del tiempo. A su vez, el tiempo se da en un permanente fluir y aunque haya tenido un origen con el surgimiento de las criaturas mudables y marche a la par con ellas, estas últimas no tienen otro modo de ser que en el tiempo y su ininterrumpido movimiento, de tal suerte que el tiempo no consiste en el movimiento, sino que el movimiento es el modo propio como se da el tiempo.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, Libro XI – 23, p. 335 - 337

¹⁰⁹ BIBLIA DE JERUSALEM, Libro de Josué cáp. 10, Vers. 13

Tras exponer los argumentos necesarios que le permitieron negar el tiempo entendido como el movimiento de los astros, San Agustín ofrece una aproximación que resulta concluyente: *“En consecuencia, veo que el tiempo es una cierta extensión. ¿Lo veo así o me parece verlo? Mi luz y verdad, tu me lo mostrarás”*¹¹⁰. Al ver San Agustín como el tiempo se extiende en todo los movimientos del cosmos, piensa y se interroga acerca de él. Ya no es el movimiento como se dijo anteriormente y de ello San Agustín está seguro; pero la afirmación del tiempo como *“una cierta extensión”* tampoco se presenta con la firmeza de aquel que así lo sabe, sino que es una forma intuitiva de expresar su querer, su deseo de responderse aquel interrogante que lo mantiene en la incertidumbre, aunque así como se ha hecho notar en capítulos anteriores, confía plenamente en que la iluminación interior, es decir, aquella capacidad interna del alma para conocer las verdades, será el camino propicio para alcanzar la respuesta acerca de qué es el tiempo.

La afirmación del tiempo como *“una cierta extensión”* es simplemente el principio de una sentencia que se hará más compleja a medida que San Agustín vaya profundizando en su búsqueda para saber si éste es el camino correcto que conduce a la elucidación del problema. Este primer momento queda abierto a múltiples posibilidades, es decir, que puede ser extensión de movimientos o de espacios o de algo distinto, pero que de todas maneras puede extenderse y dicha *extensión*, posiblemente, hace referencia a la manera como el tiempo se ha venido prolongando sin interrupción desde el momento mismo en que hace su aparición junto con la materia ordenada, desde un punto cero, es decir, el de su origen, hasta un punto desconocido. Dicha prolongación es aquello que ha sido denominada por San Agustín, como *duración*, entendida esta como el resultado *“de un gran número de movimientos que pasan y que no pueden prolongarse todos a la vez”*¹¹¹; de tal manera que la extensión, que propuso el filósofo, no es una extensión en el espacio, porque no ocupa un lugar específico en él y por lo

¹¹⁰ SAN AGUSTÍN, Op. cit. Libro XI – 23, p. 337

¹¹¹ *Ibíd.*, libro XI – 11, p. 324

tanto no puede ser objetivado. Entonces, la extensión a la que se refiere San Agustín, no tiene otra posibilidad para darse que no sea dentro del alma; precisamente porque del tiempo, sólo el “presente”, entendido como el “instante” puede ser medido.

Sabemos que por medio de ese algo denominado tiempo podemos medir los movimientos, es decir, el transcurrir constante de las cosas mudables; pero también gracias a él podemos medir la durabilidad de lo que permanece en estado de quietud. Estas circunstancias nos llevan a pensar que lo hacemos fragmentando medidas diversas que nos ayudan a comprenderlo, es decir, el dividir el día en horas y estas en minutos y segundos; es una tabla de comparación que nos hace más fácil cifrar el tiempo que transcurre entre un acto y otro, entre el acontecer de un hecho o su ausencia.

Ante la realidad de los hechos que presentamos surge una dificultad para San Agustín: no saber de qué nos servimos para medir el tiempo, pues como lo mencionamos respecto de los días, horas y demás medidas, éstas son tan sólo medidas convencionales y no una forma de precisión y de captación del mismo. Ante tales circunstancias, San Agustín retoma la definición que ya antes había expuesto acerca del tiempo “*como una extensión*”, pero avanza un poco más diciendo lo siguiente “*Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius aními*”. (*De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma*)¹¹².

Tenemos, adicionalmente, otra traducción de la expresión anterior que nos favorece al momento de suponer cuál es el verdadero sentido que el santo refiere al hacer dicha mención: “*me parece que el tiempo no es otra cosa que una cierta extensión. Pero no sé de que cosa. Me pregunto si no será de la misma alma*”¹¹³.

¹¹² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, En esta edición: B. A. C. 1951, libro XI – 26, p. 493

¹¹³ SAN AGUSTÍN, Op. cit. libro XI – 26, p. 339

Gracias a las afirmaciones anteriores, hechas por San Agustín, llegamos ahora al punto principal de nuestra investigación, a saber, *que el tiempo es una extensión del alma*. No sabemos hasta qué punto la extensión de la que habla San Agustín sea algo tan pasajero como lo queremos entender, es decir, el tiempo como una extensión simple y llana. La posición del santo con respecto a la extensión no es tan pobre como se ha mostrado; ella contiene un sinnúmero de elementos que le otorgan un lugar privilegiado en la historia de la filosofía. Quizás la traducción de “distentionem” como extensión, no sea la más cercana al sentir de San Agustín, pero es la más usada. Creemos que además de afirmar que el tiempo es *una extensión del alma*, queda abierta la posibilidad de mostrarlo como una extensión **en el** alma y no como extensión **de** ella. La anterior afirmación, que por cierto es arriesgada, se tratará en lo posible de elucidar, contando con las herramientas necesarias que el mismo Autor nos ofrece en las obras citadas.

Lo primero que haremos es afirmar que del tiempo físico sólo puede ser medido “el instante” aquel a quien san Agustín ha denominado “el presente” y por ello considera que: *“Tampoco se puede decir con exactitud que sean tres los tiempos: pasado, presente y futuro. Habría que decir con más propiedad que hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosas idas es la memoria, el de las cosas presentes es la percepción o visión, y el presente de las cosas futuras la espera”*¹⁴. Podemos afirmar que San Agustín no niega la existencia objetiva del tiempo; sin embargo, considera que éste sólo es posible captarlo en el alma, lo que lo convierte en dependiente de ella. Por tal motivo cuando afirma que *“el tiempo posiblemente es una extensión del alma”* lo hace consciente de que sólo ella tiene la posibilidad de medirlo, pero no advierte que una cosa es tener la capacidad de poder medirlo – mediante las facultades que más adelante vamos a tratar – y otra muy distinta, considerarlo como una

¹⁴ SAN AGUSTÍN, Op. Cit., Libro XI – 20, p. 33

extensión del alma, como si éste dependiera en su permanente fluir del manejo que el alma quiera darle.

Como se ha mencionado en otros apartes, el tiempo surge con las criaturas, entre ellas el alma que también lo es, y que están de alguna manera al margen el uno del otro. Queremos entonces mostrar como el alma tiene, por medio de sus facultades, la posibilidad de extenderse dentro de ella misma, no en el tiempo físico, sino que en su interioridad existe la posibilidad de extender el tiempo. De ahí, que lo más apropiado sea afirmar que el tiempo es interno, pero no el tiempo que comúnmente pensamos como el tiempo físico equivalga al tiempo interno – aquel que consideramos como tiempo objetivo, pero que nos resulta tan difícil de aprehender en comparación con el espacio, dado que este se nos presenta de manera tangible. Entonces, aquel tiempo que denominamos interno corresponde a un tiempo subjetivo, mas no queremos, en modo alguno, negar la existencia del tiempo objetivo, como un tiempo *real*, porque sería imposible, tal y como lo hemos afirmado, que todos los cambios operados en las cosas sensibles estén a merced del alma. Por ello los griegos pensaron el tiempo como algo sensible y nunca lo vieron como algo que estaba sólo dentro del sujeto, precisamente porque no depende del hombre para su existencia, sino que marchando a la par con él, puede ser captado aunque sea tan solo un instante de éste, pero ello basta para que el hombre lo interiorice y lo mida en su alma.

Ahora bien, ¿en qué consiste la extensión del tiempo en el alma? Ello, obedece a la capacidad que el alma posee para captar el tiempo en sus tres manifestaciones. Por tal motivo veremos, en primer lugar, que es la potencia de la memoria, la que nos posibilita hablar o medir el presente de las cosas idas.

Para San Agustín la memoria puede ser entendida como “*una potencia del alma que pertenece a nuestra naturaleza*”¹¹⁵. Además de llamar *facultades* a cada uno

¹¹⁵ *Ibíd.*, Libro X – 8, p. 269 - 270

de los instrumentos que el alma usa para acceder al conocimiento, también las denomina, como se ha visto, con el nombre de *potencias*; eso quiere decir que la memoria, como tal, es por excelencia una de dichas *facultades* o *potencias* del alma, que brinda la posibilidad de almacenar todas las imágenes o impresiones posibles que han llegado allí con la ayuda de los sentidos externos. Ella, la memoria, es la dueña de todo cuanto hay allí almacenado y cada una de las imágenes tiene *su propia puerta de entrada*. Así por ejemplo, si son colores, por la vista, si son olores por el olfato y así ocurre con cada una de las imágenes de los objetos que son propios o comunes para los distintos sentidos externos.

De tal modo, cada uno de los recuerdos depositados en la memoria, a manera de impresiones o imágenes, se encuentran allí en lugares específicos, es decir, que de alguna manera están dispuestos y es posible hallarlos cuando se desea en aquel lugar a quien San Agustín ha denominado *campo grande y palacio maravilloso*, precisamente por la dimensión tan basta que en ella (la memoria) hay – esto siempre y cuando sea posible afirmar que dentro del alma hay dimensiones y si las hay no son precisamente como las vemos fuera de nosotros. Como hemos mencionado, cada una de las imágenes que se hallan en la memoria aparte de estar en lugares específicos, están además rodeadas de otras impresiones afines a ellas, es decir, que algunas de ellas, aunque sean diferentes, poseen en sí mismas referencias de otras impresiones que le son correlativas y nos permiten sacarlas de aquel lugar cuando es necesario.

Ahora bien, allí en la memoria, como se ha dicho, no están los objetos que percibimos por los sentidos externos, sino sus imágenes a manera de impresiones, de tal suerte que *“no son las cosas que sentimos las que entran en la memoria, sino sus imágenes, siempre dispuestas a presentarse a la llamada del pensamiento que las recuerda”*¹¹⁶. Es tan complejo aquel lugar al que se ha denominado “memoria” que ningún conocimiento se pierde de ella definitivamente. Aquí es posible además hablar de la imagen del olvido que también permanece en

¹¹⁶ *Ibíd.*, Libro X – 8, p. 268

la memoria, de tal manera que si no estuviera en la memoria no podríamos *reconocer el significado de la palabra cuando la oímos*. Por consiguiente, es cierto que *“el olvido está retenido en la memoria”*¹¹⁷ aunque este sea en palabras agustinianas *la privación de la memoria*, precisamente porque cuando hace su aparición, la memoria se aparta y cuando ella aparece nuevamente este le cede el paso, pues no se dan al mismo tiempo como acto de la mente y del conocimiento. Al continuar con la exposición acerca de la memoria, encontramos otra connotación hecha por San Agustín al llamarla, *seno del alma*¹¹⁸. Lo anterior nos remite, entonces, a aclarar que aunque decimos en ocasiones, que hemos guardado recuerdos en el alma indistintamente como si fuera guardados en la memoria, vemos que no son lo mismo sino que ella (la memoria) pertenece a las facultades del alma y por ende, esta es superior o está por encima de cada una de sus potencias, *así como el todo es siempre mayor que la suma de sus partes*. Así pues, aunque son distintas, no son opuestas, y que gracias a la memoria, el alma se encuentra consigo misma al recordar; así tiene la posibilidad de extenderse en el tiempo, es decir, en las imágenes allí guardadas en la memoria durante la medida estipulada como horas, días, meses o años; según sea la necesidad que ella tenga de volver sobre los recuerdos.

Lo que deseamos mostrar aquí es, cómo gracias a la memoria el alma tiene acceso *al presente de las cosas idas*, o como se denomina comúnmente, al pasado; y dicho pasado no sólo es el de cada uno de nosotros, nuestras vivencias, sino el pasado histórico de la humanidad. Creemos que la memoria es el instrumento por excelencia para la comprensión del tiempo, precisamente porque al momento de realizar un acto, un proyecto, lo tengo primeramente en la memoria; ella es la depositaria de mis planes y desde allí lo proyecto hacia el presente de las cosas presentes, en tanto lo voy realizando, pero además, también lo lanzo hacia el presente de las cosas futuras, hasta ver culminado todo el proyecto de manera que la memoria, aparte de proyectarnos hacia atrás, hacia

¹¹⁷ *Ibíd.*, Libro X – 16, p. 277

¹¹⁸ *Ibíd.*, Libro X – 8, p. 269

el pasado, también puede hacerlo hacia el presente y el futuro, en tanto que sean cosas planeadas, mas no espontáneas.

Ahora pasamos a la comprensión del presente en tanto que cosas presentes. Esta labor le corresponde, entonces, a la facultad denominada la percepción o visión. Para San Agustín, el presente de las cosas presentes es el único tiempo que existe, como tiempo real, entendido, entonces, como “el instante”¹¹⁹ o el presente. Y dicho instante es captado por el alma y de él hará uso para la proyección del tiempo subjetivo o interior. Ahora bien, ¿es posible que midamos realmente el tiempo? Para San Agustín, es un hecho que medimos realmente el tiempo y lo hacemos a medida que va pasando, es decir, que la duración del *tiempo* “es el resultado de un gran número de movimientos que pasan y que no pueden prolongarse todos a la vez”¹²⁰; de tal manera que, a medida que se desplaza en movimientos sucesivos va dejando de ser, pero, sabemos que viene desde el futuro y pasando por el presente, marcha hacia el pasado, y como se hizo mención en otros lugares viene de un no ser y pasa por el presente que es el único que percibimos y deja de ser al convertirse en pasado. Es menester aclarar que nos referimos al tiempo objetivo o físico, no al tiempo interno subjetivo. Ahora bien, el alma hace uso de la percepción o visión para percatarse del paso del tiempo, porque lo siente en ella y puede medirlo. Al respecto San Agustín dice lo siguiente: “y si alguno me pregunta – respecto de la medición y existencia del tiempo - ¿Cómo lo sabes? Le responderé sencillamente: Lo sé porque lo medimos. No podemos medir lo que no existe, y el pasado y el futuro no existen”¹²¹. La sentencia anterior llevó a San Agustín a pensar precisamente que no hay manera de negar que el tiempo exista y por ende pueda ser medido; pero surge otra dificultad, a saber, que no es posible medirlo en el espacio, ya que el tiempo viene del futuro que aun no es, y hace uso del presente como el medio a través del cuál marcha hacia el pasado y dicho pasado ha dejado de ser. De tal modo, sólo nos queda una posibilidad de medirlo, y ya que dicha posibilidad no

¹¹⁹ En la nota 100 hemos hecho alusión al concepto de *instante*

¹²⁰ *Ibíd.*, Libro X – 8, p. 269

¹²¹ *Ibíd.*, Libro XI – 21, p. 334

puede realizarse en el espacio, nos remitimos entonces al interior del alma, puesto que a ésta *le ha sido dado poder medir el tiempo*, gracias a la capacidad interior de la extensión o más propiamente de la *distentio*, entendida, como se ha dicho, es decir, como la capacidad de proyectarse hacia el futuro y trasladarse como sobre una línea horizontal dentro de ella misma hacia el pasado de las vivencias.

Ahora queremos mostrar algunos apuntes acerca de *la espera* como el modo mediante el cual el tiempo que hemos llamado el presente de las cosas futuras puede ser percibido. San Agustín afirma que no sabe si es posible aducir que, así como hay en nosotros imágenes presentes en la memoria, que nos permiten volver hacia el pasado, sea posible por medio de imágenes presentes predecir las cosas futuras, es decir, conocer un modo o dimensión del tiempo que aun no es. De tal manera, cree que así como los profetas vieron cosas o eventos; puede verse que lo que ellos vieron fueron las causas de dichos acontecimientos y no las cosas mismas, del mismo modo como sucede *“cuando programamos nuestras futuras acciones. Dicha programación es presente, a pesar de que la acción programada no exista todavía porque es futura. Comenzará a existir cuando la acometamos y pongamos por obra, porque entonces ya no será futura sino presente”*¹²². Para San Agustín, lo único que conocemos del futuro que aun no es, *son signos* o causas que existen en la mente del sujeto y que por ello permiten predecir las cosas a futuro. Por ejemplo *“Contemplando la aurora, anuncio que va a salir el sol. Lo que veo está presente; lo que anuncio, futuro. Lo que no es futuro es el sol – que ya existe – sino su nacimiento, que todavía no se ha producido. Pero no podría predecir la salida del sol si no tuviera en mi mente una imagen del mismo, como la que tengo en este momento cuando hablo del él (...)*¹²³ El ejemplo anterior nos muestra que el alma como tal, puede, gracias a las facultades mencionadas, conocer lo futuro; pero sólo sus causas a manera de imágenes mentales que la memoria posee gracias precisamente a las vivencias del sujeto presente y actuante.

¹²² *Ibíd.*, Libro XI – 18, p. 331 - 332

¹²³ *Ibíd.*, Libro XI – 18, p. 332

En correspondencia con lo anterior podemos afirmar junto con San Agustín, que sólo el alma puede *medir* el tiempo, que en ella podemos *medir* no el tiempo físico en sus tres dimensiones, sino *la sensación impresa por las cosas que pasan* y que quedan en el alma después que han pasado. No medimos las que han pasado dejando esa sensación, sino que al medir el tiempo, lo que mido es esa impresión o sensación que ha quedado dentro en el alma. Luego como San Agustín afirma: “o esta impresión es el tiempo o no medimos el tiempo”¹²⁴.

De tal suerte, a la luz de las obras agustinianas hemos mostrado cómo hasta el momento la *extensión* de la cual habla San Agustín es mucho más que una simple manera de decir que sea parte del alma; que ella, *la extensión*, como facultad del alma, gracias a la posibilidad mental de la memoria como potencia activa del alma, se presenta como una de las mejores maneras de ver el alma en todo su esplendor, yendo y viniendo dentro de ella misma, sin negar en ningún momento los aportes del mundo sensible, y que gracias a su permanente capacidad de memorizar se *distiende* hacia el presente de las cosas idas, y mediante “la atención” o percepción capta el instante, presente y lo hace suyo, en tanto que, mediante la *espera o expectación* conoce las causas futuras. Queremos además mencionar que, tanto la *memoria*, como la *atención o la expectación*, no son mera pasividad, y que el alma no es en ningún momento un recipiente que espera a ser colmado por el mundo de las imágenes o impresiones, *sino que ella es la mejor parte del hombre*, deseosa de conocer, de ser iluminada en su interior, pues, en tanto permanezca a oscuras, en su ignorancia, peor será para ella; pero si anhela conocer y contemplar a su Creador no tiene otra salida que buscar el conocimiento, tanto el filosófico como el conocimiento de la revelación que se encuentra en la Sagrada Escritura.

Queremos, entonces, dar por concluido aquí lo concerniente, al problema del tiempo, teniendo en cuenta que falta aun mucho por decir, pero que nuestro deseo

¹²⁴ *Ibíd.*, Libro XI – 27, p. 341

de mostrar una visión del tiempo, como “*extensión en el alma*” ha sido solamente un intento, una aproximación al pensamiento agustiniano, y así como el mismo San Agustín lo expresa, siempre habrá múltiples posibilidades para la interpretación del pensamiento humano y su obra, como obra inacabada.

CONCLUSIONES

Los mitos primigenios buscaron dar una respuesta a los múltiples interrogantes que el hombre de aquellas edades podía tener, y que de alguna manera, le brindaban una solución o una orientación en las cosas consideradas más elementales hasta las más complejas, en una época denominada como la “*infancia de la humanidad*”¹²⁵. Así pues, el mito del Génesis bíblico, nos ubica dentro de la tradición oral, que posteriormente deviene, de manera escrita, en una gran riqueza de conceptos y doctrinas que serán la base de la argumentación agustiniana, acerca del origen del mundo, del hombre y del tiempo. El *principio* al cual se remite San Agustín en el libro del Génesis, no es un *principio* temporal, sino que su referencia apunta a la segunda Persona de la Trinidad, es decir, al Verbo; ya que es en él, donde se realiza la obra creadora, que dará origen al mundo y a toda criatura. Aunque las criaturas están sometidas al tiempo, en su permanente darse, San Agustín hace mención acerca de la sabiduría, y el trono o *cielo del cielo*, dos criaturas que, a pesar de ser creadas, existen de manera atemporal. De esta manera, la eternidad sólo es propia de Dios, como uno de sus principales atributos, la cual sirve de modelo o imagen, para el tiempo, propio de las criaturas mudables. Y ya que lo eterno es quietud, lo temporal es cambio permanente, que nos conduce a pensar que tuvo un origen, y según San Agustín, todo cuanto existe, lo hace por la presencia de Dios y su Verbo.

Preguntar qué hacía Dios antes de crear el mundo, es una reflexión sin sentido, pues para San Agustín, es con la creación del mundo, que surge la realidad temporal. Por lo tanto, antes de crear el mundo, no hubo tiempo que transcurriera donde no había nada que mudar. El tiempo surge al momento mismo en que la materia asume una forma determinada, por lo cual, la materia comienza su carrera en el tiempo, como criatura temporal que es. Y podríamos, entonces,

¹²⁵ SCHELLING, Experiencia e Historia, p.9

afirmar, que criatura y tiempo, son dos términos correlativos, si tenemos en cuenta la caracterización previamente hecha. El tiempo como realidad, sólo puede ser percibido por el alma; *“a ella le ha sido dado poder medir el tiempo”*¹²⁶, pero sólo percibe de él, el presente, entendido como un *“instante”*; por lo tanto si decimos que el alma mide el tiempo, entonces, la medición que se realiza dentro de ella, no es del tiempo objetivo, ya que de este sólo percibe el presente, puesto que el pasado ya no es, y el futuro aun no es.

Para San Agustín, sólo es posible hablar del presente como tiempo, y ya que hacemos uso de tres dimensiones para medirlo – presente, pasado y futuro - , no son los términos más adecuados, sino que, como San Agustín lo afirma, existe un *“presente de las cosas presentes; un presente de las cosas idas y un presente de las cosas futuras”*¹²⁷. El tiempo, según San Agustín, es una *extensión del alma*, pero si ésta es una criatura que habita la materia, y toda la materia está sometida al permanente cambio, entonces, el tiempo, no depende de ella como extensión, sino que en el alma existen las facultades necesarias para acceder al conocimiento del tiempo presente real. De tal manera, que al captarlo, lo que percibe son las imágenes de los hechos, y mediante estas imágenes o impresiones depositadas en la *memoria*, tiene acceso cuando quiere, al pasado, y conoce mediante la experiencia las causas de las cosas futuras. Sabiendo que el tiempo no puede ser controlado por ninguna criatura, es posible decir que éste, no es una extensión de una de ellas, sino que podemos afirmar, que el tiempo es una extensión *en* el alma; pero dicho tiempo, no es el tiempo “real” o “físico”, sino un tiempo subjetivo.

¹²⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, Libro XI – 15, p. 328

¹²⁷ *Ibíd.*, Libro XI – 20, p. 333

BIBLIOGRAFÍA

CAPPELLETTI, Ángel J. *Textos y Estudios de Filosofía Medieval*. Venezuela, Concejo de Publicaciones y Concejo de Estudios de Postgrado ULA, 1993

CICERÓN, Marco Tulio, *Obras completas: "Vida y discursos. De la naturaleza de los dioses"*. Buenos Aires, Ediciones Anaconda, 1946

PLATON, *El Banquete, Fedón y Fedro*, España, Ediciones Orbis S.A., 1983

-----, *Timeo*, España, Edición Planeta - DeAgostini S.A. 1998

PLOTINO, *Enéadas I y II*, Buenos Aires, Ediciones Aguilar, 1960

-----, *Enéadas III y IV*, Madrid, Editorial Gredos, 1977

SAN AGUSTÍN, *De la Vida Feliz*. Argentina, Ediciones Aguilar, 1963

_____, *Grandes obras del Pensamiento: "Confesiones"*. Barcelona, En esta edición, Ediciones Altaya S.A. 1993

_____, *La Ciudad de Dios*. México, Editorial Porrúa, 2002

-----, *Obras completas: tomo II: "Confesiones"*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos B. A. C. 1968

_____, *Obras completas: Tomo III de las Obras filosóficas: "Contra los académicos"; "Del libre albedrío"; "De la cantidad del alma"; "Del maestro"; "Del alma y su origen"; "De la naturaleza del bien"; "Contra los maniqueos"*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, B. A. C. 1951

_____, *Soliloquios, suspiros y meditaciones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, B. A. C. 1968