

# El tiempo y la eternidad, en el pensamiento de san Agustín

## I. LA ETERNIDAD

1. El estudio del tiempo, que emprende san Agustín en el libro XI de *Las confesiones*, empieza con una referencia a la eternidad.

Lo primero que asienta san Agustín es que el tiempo y la eternidad son inconmensurables (*incomparabiles*<sup>1</sup>). *Considerent nihil esse diuturnum, in quo est aliquid extremum, et omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminatae comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla*<sup>2</sup>.

El tiempo es sucesión, la eternidad excluye la sucesión, es permanencia. *Anni tui nec eunt nec veniunt; isti autem nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas*<sup>3</sup>.

La eternidad es *totum praesens*, el tiempo no está nunca totalmente presente. La eternidad *es*; el tiempo *fue* o *será*, pero nunca *es*. *Quis... paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem; et videat... praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens?*<sup>4</sup> *In aeternitate nec praeteritum quicquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia quidquid aeternum est, semper est*<sup>5</sup>.

El tiempo es muchedumbre de días; la eternidad es un solo día,

---

1. *Confessiones* XI, 13.

2. *De Civitate Dei* XII, 12.

3. *Confessiones* XI, 16.

4. *Confessiones* XI, 13.

un "hoy" único y total. *Dies ille dies est sine fine. Simul sunt illi omnes dies... Non enim succedentibus cedunt, ubi non est aliquid quod non veniendo nondum sit, et veniendo iam non sit. Omnes simul sunt, quia unus est qui stat et non transit: ipsa est aeternitas*<sup>6</sup>.

Pero la propiedad que distingue esencialmente el tiempo de la eternidad es, para san Agustín, el cambio. La eternidad es inmutable, el tiempo supone necesariamente la mutabilidad. *Quod incommutabile est, aeternum est: semper enim eiusdem modi est. Quod autem commutabile est, tempori obnoxium est: non enim semper eiusdem modi est, et ideo aeternum non recte dicitur. Quod enim mutatur, non manet; quod non manet, non est aeternum*<sup>7</sup>. *Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est...*<sup>8</sup>.

La eternidad es consecuencia de la inmutabilidad. El Ser es eterno, porque es inmutable. *Id vere est quod incommutabiliter manet*<sup>9</sup>. *Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi Est; non est ibi Fuit et Erit; quia et quod fuit iam non est, et quod erit nondum est; sed quidquid ibi est non nisi est*<sup>10</sup>.

Consecuentemente sólo la eternidad es. Sólo lo eterno merece el nombre de Ser. Sólo Dios, inmutable y eterno es verdadero Ser (*vere esse*), es el mismo Ser (*idipsum, ipsum esse*). *Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud et modo aliud est. Quid est ergo idipsum nisi quod est? Quid est quod est? Quo aeternum est*<sup>11</sup>.

En cambio, el tiempo *no es*. Está llegando a ser o está dejando de ser. Las cosas mudables y temporales no son verdaderos seres, son y no son. *Isti dies non sunt: ante abeunt pene, quam veniant; et cum venerint, stare non possunt: iungunt se, sequuntur se, et non se tenent... Et quod me difficilium et periculosius perturbat [iste dies] et est et non est; nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit*<sup>12</sup>.

2. En un texto especialmente sugerente, llama san Agustín al

5. *Enarrationes in Ps.* 2, 6.

6. *Enarrationes in Ps.* 89, 15.

7. *De diversis quaestionibus* 83, 19.

8. *De Civitate Dei* XI, 6.

9. *Confessiones* VII, 11.

10. *Enarrationes in Ps.* 101, II, 10.

11. *Enarrationes in Ps.* 121, 5.

12. *Enarrationes in Ps.* 38, 7. El ser del tiempo es tender a no ser: "non vere dicamus esse nisi quia tendit non esse": *Confessiones* XI, 17.

tiempo "imitación de la eternidad". *Vicissitudo temporum sibi succedentium... aeternitatis quaedam imitatio est... Sicut versus in animo, et versus in voce: ille intelligitur, iste auditur; et ille istum modificat: et ideo ille in arte operatur et manet, iste in aere sonat et transit. Sic huius mutabilis saeculi modus ab illo incommutabili saeculo definitur... Et ideo illud in arte Dei, hoc est in Sapientia et Virtute permanet; hoc autem in creaturae administratione peragitur*<sup>13</sup>.

Se transparenta en este texto el neoplatonismo cristiano de san Agustín. Los seres creados son copias de las ideas del Verbo, que son sus modelos. Toda realidad mundana es derivada, participada y, *por tanto*, menor y deficiente respecto del original. La obra del artista es siempre inferior a la idea, al ideal que el artista contemplaba y proyectaba en su mente. *Intus in animo ars ipsa pulchr̄or est, quam illa quae arte fabricantur*<sup>14</sup>. El tiempo es copia, imagen de la eternidad y, por tanto, es mera sombra (*umbra*), mera huella (*vestigium*) de la eternidad.

Ahora bien, siendo esto así, una vez resuelto el problema del origen del tiempo, surge un segundo problema, al parecer insoluble, el problema del fin del tiempo. ¿Para qué existe el tiempo?

En efecto, si existe la eternidad, el tiempo parece que sobra. Si existe el Ser, ¿para qué los seres? Como escribe magníficamente Gilson: "Si el Ser es infinito, inmortal y eterno, no se ve por qué ese bloque sin fisuras, felicidad perfecta, que se basta eternamente a sí mismo, iba a producir fuera de sí esa especie de no ser, roído sin cesar interiormente por su propia nada y que llamamos el devenir"<sup>15</sup>.

El problema será siempre insoluble para toda filosofía. Sólo la teología cristiana, a la escucha de la Palabra de Dios, sabe la razón y el por qué de los seres temporales. *El Ser ha creado el devenir, para que el devenir llegue a ser, es decir, alcance el Ser. Dios llama lo temporal, dice san Agustín, para hacerlo eterno: vocans temporales, faciens aeternos*<sup>16</sup>.

En consecuencia, el esquema general del pensamiento agustiniano comporta siempre tres momentos. Primero trata del origen,

13. *Enarrationes in Ps. 9, 7. De Genesi ad litt. lib. imp. 38*: "quasi vestigium aeternitatis tempus apparet".

14. *De Genesi contra Manichaeos I, 13. In Iohannis evangelium*: "arca in arte", "arca in opere".

15. Cf. E. GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (Montréal 1947) 44.

16. *Enarrationes in Ps. 101, II, 10*.

del Ser; en segundo lugar, trata de los seres originados; y en tercer lugar, trata del fin de los seres, de cómo los seres vuelven al Principio, de cómo los seres alcanzan el Ser.

Este mismo plan sigue el libro XI de *Las confesiones*. Primero, trata de la eternidad (núms. 12-16); después del tiempo (núms. 17-38); y finalmente de la eternidad como fin al que tiende y debe tener el tiempo (núms. 39-40). Este será también el plan de este trabajo.

## II. EL TIEMPO

### A. LA CONDICION ONTOLOGICA DEL TIEMPO

No hay tiempo sin cambio. Pero no basta el cambio, para que se dé tiempo. Esta es la primera afirmación de san Agustín en el problema del tiempo. El cambio es condición necesaria aunque no suficiente, del tiempo.

Ahora bien, el cambio, en una metafísica platónica, sólo se explica por la composición de materia y forma. El cambio es sucesión de formas en una misma materia informe. La materia informe permanece, mientras se suceden las formas. Así pues, la condición última del tiempo es la composición de materia y forma de los seres mudables. En el mundo *ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species, quarum materias praedicta est terra invisibilis (=informitas)*<sup>17</sup>. *Omne mutabile insinuat notitiae nostrae quendam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur*<sup>18</sup>.

Consecuentemente hay dos realidades que, para san Agustín, están fuera del tiempo (*caentia temporibus*)<sup>19</sup>, porque están fuera del cambio. *Primero*, los ángeles que, aun siendo mudables, participan ya de la eternidad. Están más allá, *allende* el tiempo, por don de Dios<sup>20</sup>. *Segundo*, la materia informe, la materia considerada sin ninguna forma. Si el cambio es sucesión de formas, donde no hay forma no hay cambio y por tanto no hay tiempo. La materia informe está, por su misma naturaleza más acá, *aquende* el tiempo<sup>21</sup>. Si-

17. *Confessiones* XII, 8.

18. *Confessiones*, XII, 28.

19. *Confessiones* XII, 15.

20. *Confessiones* XII, 9, y 15.

21. Es el esquema de Plotino modificado. Plotino distingue un *allende* el Ser (el Uno) y un *aquende* el Ser (la materia informe).

*ne varietate motionum non sunt tempora; et nulla varietas ubi nulla species*<sup>22</sup>.

Consecuentemente también puede san Agustín dar una respuesta definitiva a la objeción del paganismo: ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? Si el mundo no es eterno, sino que ha tenido principio, surge la dificultad: ¿por qué empezó en tal momento y no en cualquier otro de los infinitos siglos anteriores?

Responde san Agustín: antes que Dios creara el mundo, no había *antes*, no había *siglos*, no había tiempo. El tiempo empieza con los seres mudables. Cuando Dios crea los seres mudables (y todo ser creado es necesariamente mudable), entonces empieza el tiempo. De manera que, como escribe san Agustín en un conocido texto, el mundo no fue creado *en* el tiempo, sino *con* el tiempo. *Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus*<sup>23</sup>.

## B. LA NATURALEZA PSICOLOGICA DEL TIEMPO

### 1. La "distensión" de la conciencia (*distentio*)

1. "¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si me preguntan y lo quiero explicar, no lo sé..."<sup>24</sup>.

San Agustín aborda el problema de la naturaleza enigmática del tiempo (*vim naturamque temporis*<sup>25</sup>), partiendo del hecho de que *medimos* el tiempo.

Hablamos de "tiempo largo" y "tiempo corto", expresiones que evidentemente sólo se pueden aplicar al futuro o al pasado.

Pero ¿cómo puede ser largo o corto el futuro, que todavía no existe, o el pasado, que ya no existe?

Sin embargo, los medimos, y no se puede medir lo que no es nada.

Primera consecuencia: el pasado y el futuro *son* (algo) *en*

22. *Confessiones* XII, 14.

23. *De Civitate Dei* XI, 6; XI, 14-17 y 40.

24. "Qui est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio": *Confessiones* XI, 17.

25. *Confessiones* XI, 30.

26. *Confessiones* XI, 21.

27. *Confessiones* XI, 26.

cuanto presentes. Medimos el pasado y el futuro cuando pasan a través del presente: *praetereuntia metimur tempora*<sup>26</sup>.

No hay pues, propiamente hablando, tres tiempos, sino tres dimensiones del presente: *memoria, contuitus, exspectatio*. *Quod nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio*<sup>27</sup>.

Cuando medimos el tiempo, medimos un presente. *El único tiempo real es el presente*. Esta es la primera conclusión que obtiene san Agustín<sup>28</sup>.

## 2. Ahora preguntémosnos: ¿qué realidad tiene este presente?

En efecto, hablamos del "presente siglo" o del "presente año" o del presente mes", pero evidentemente ni el siglo, ni el año, ni el mes están *presentes* en su totalidad. Ni el día de hoy, ni la hora actual...<sup>29</sup>.

Nos hallamos ante una verdadera aporía. El presente, único tiempo real, debería, para ser tiempo, tener alguna duración, y para ser real, no tener ninguna. En efecto, si el presente no tiene ninguna duración, no es tiempo (el tiempo es sucesión de futuro, presente y pasado). Pero si tiene alguna duración, reaparece el problema: el pasado ya no es, el futuro todavía no es, sólo el presente es; pero ¿qué es este ser del presente? La noción de tiempo presente" parece contradictoria: si es tiempo, no puede ser sólo presente, y si es sólo presente, no es tiempo.

## 3. La contradicción desaparece, si dejamos de buscar el tiempo presente fuera y lo buscamos dentro. *In te, anime meus, tempora metior*. Cuando medimos el tiempo, lo que medimos son las impresiones causadas en la conciencia por las cosas pasajeras. *Affectionem quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterie-*

28. A continuación rechaza S. Agustín la opinión que afirma que el tiempo no es más que el movimiento de los cuerpos (del sol y las estrellas). Una cosa es el movimiento, arguye, y otro el tiempo con que medimos el movimiento: "quo metimur (motus corporis) quamdiu sit" (*Confessiones* XI, 29-31). Cf. J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin* (Paris 1950) 251.

29. *Confessiones* XI, 19-20.

*runt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior*<sup>30</sup>.

Reaparece una vez más el interiorismo agustiniano. El tiempo no se da fuera, en las cosas; sino dentro, en la conciencia. El presente de la conciencia resuelve la contradicción entre la sucesión y la permanencia, es una síntesis que las reduce a unidad. La segunda conclusión que obtiene san Agustín es, pues, ésta: *el presente sólo se da en una conciencia*.

La primera noción clave es aquí la noción de *distentio*<sup>31</sup>, que san Agustín parece tomar de Plotino<sup>32</sup>. El presente de la conciencia es un presente *distendido*: se extiende hacia atrás, hacia el pasado, por la *memoria*, y hacia adelante, hacia el futuro, por la *expectatio*.

La segunda noción clave es la noción de *attentio*<sup>33</sup>. En el pasar del futuro por el presente hacia el pasado<sup>34</sup>, permanece la *atención*, que reduce a unidad los tres momentos y es por tanto síntesis de sucesión y permanencia. En efecto, la atención conserva presente el pasado en la memoria y hace presente el futuro en la expectativa. Hay pues, *sucesión* de futuro, presente y pasado, pero, por la atención, los tres momentos están *presentes*, son presente.

*Quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit tria sunt? Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo exspectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum quod non est, sed longum futurum longa exspectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.*

30. *Confessiones* XI, 17. Cf. G. QUISPÉL, "Zeit und Geschichte in antiken Christentum": *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 133-134.

31. "Inde mihi visum est nihil esse tempus quam distensionem": *Confessiones* XI, 33.

32. Cf. *Enéada* III, VII, 11.

33. San Agustín dice equivalentemente *attentio* o *intentio*. Cf. por ejemplo *Confessiones* XI, 37 y 38: *attentio*: *Confessiones* XII, 18 y *De Civitate Dei* VII, 7: *intentio*.

34. *De Genesi ad litt.* II, 29: "...ut aliquid futurum exspectatione praesens in praeteritum traiceret".

*Dicturus sum canticum quod novi; antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur; cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in exspectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria donec tota exspectatio consumatur, quum tota illa actio finita transierit in memoriam*<sup>35</sup>.

Así pues, el tiempo, que sólo se da en una conciencia, es una síntesis de *distentio* y *attentio*. La distensión de la conciencia en *memoria*, *contuitus* y *exspectatio* es superada por la atención presente (*praesens attentio*).

En resumen, al estudiar la naturaleza del tiempo, ha hallado san Agustín, *primero*, que el único tiempo real es el presente, que el pasado y el futuro sólo son (algo) en cuanto presentes, en cuanto dimensiones del presente; y *segundo*, que el presente sólo se da en una conciencia, que sólo el presente de la conciencia es a la vez *distensión* (*distentio*) y *tensión* (*attentio*).

4. La noción de *exspectatio* requiere alguna explicación. ¿Qué significa exactamente esta previsión y expectación del futuro, que san Agustín atribuye a la conciencia?

No se trata de adivinar ni de profetizar el futuro. Se trata de algo más sencillo y cotidiano. Lo explica claramente el mismo san Agustín. *Videri nisi quod est non potest. Quod autem iam est, non futurum sed praesens est. Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt... Intueor auroram; oriturum solem praenuntio*<sup>36</sup>.

En este último ejemplo, la previsión del futuro reposa en el presente, en el conocimiento presente de las causas o los signos del suceso futuro. Más frecuentemente hace notar san Agustín que la previsión y la expectación del futuro reposan en el pasado, en la experiencia pasada conservada en la memoria. *Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione, conicimus... Quod licet experiri in eis dictis vel canticis, quorum seriem memoriter reddimus. Nisi enim praevideremus cogitatione quod*

35. *Confessiones* XI, 37-38.

36. *Confessiones* XI, 24.

*sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria*<sup>37</sup>.

Es fácil ver que, en el mismo texto citado en primer lugar, cuando, por la aurora presente, preveíamos la salida del sol, nos basábamos más en el pasado, en la experiencia pasada, que en el presente.

En otros textos, recalca san Agustín, de modo más general que no hay acción humana sin memoria del pasado y expectación del futuro. Evidentemente no hay acción humana, si no hay proyecto, si no hay intención del fin. Pero tan importante como la intención del fin futuro es la memoria del pasado. En efecto, toda acción transcurre en el tiempo, y si no conserva presente la memoria de la parte de la acción ya realizada, se interrumpirá la acción y no se realizará el fin proyectado. *Quod sic agitur [movere corpus] et expectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest... Nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria: quomodo enim expectatur ut desinat, quod aut coepisse excidit aut omnino motum esse*<sup>38</sup> Más vigorosamente en un texto muy posterior: *in omni motu actionis suae qui non respicit initium, non prospicit finem. Unde necesse est a memoria respiciente prospiciens conectatur intentio. Nam cui exciderit quod coeperit, quomodo finiat non inveniet*<sup>39</sup>.

Es notable la importancia que tiene, en el conjunto de la obra agustiniana, la *memoria*, tanto trascendental como empírica.

## 2. La "intención" de la conciencia (intentio)

1. La *distentio* constitutiva del tiempo había tenido hasta aquí una valoración neutra, era la constatación de un hecho. Ahora, de repente, al final del libro, adquiere una valoración negativa, aparece como un límite doloroso.

*Ecce distentio est vita mea*: la vida entera del hombre está distendida, dispersa en el tiempo. *Ego in tempora dissilui*: estoy desparramado en el tiempo (*dissilio*: literalmente, saltar en pedazos). Es una sensación de falta de unidad (*nos multos, in multis, per multa*) y de falta de estabilidad: la variación incesante del tiempo (*varietatibus*) *desgarra las entrañas del alma (dilaniantur... intima viscera animae)*<sup>40</sup>.

37. *De Trinitate* XV, 13.

38. *De immortalitate animae* III, 3.

39. *De Civitate Dei* VII, 7.

40. *Confessiones* XI, 39. Cf. en *Confessiones* X, 10, la expresión vigorosa: "devorans tempora et devoratus temporibus".

Desde las primeras líneas de *Las confesiones* el hombre aparece como un ser inquieto entre los seres, que sólo se aquieta, que sólo alcanza la paz en el Ser, en Dios: *feciste nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*<sup>41</sup>. Traducido en categorías de tiempo, el hombre aparece, al final del libro XI, como un ser temporal inquieto, impaciente e insatisfecho en el tiempo, que sólo se aquieta y alcanza la paz en la eternidad del Ser.

2. Apliquemos a este hecho el método kantiano de la deducción trascendental y preguntémos: ¿por qué? ¿Por qué al hombre no le bastan los seres, por qué al hombre temporal no le basta el tiempo? ¿Cuál es la condición de posibilidad de este hecho?

Un hecho a todas luces asombroso. Lo obvio sería que un ser temporal fuera un ser *para* el tiempo y *para* la muerte. Lo asombroso y lo inexplicable es que el hombre temporal sea un ser *contra* el tiempo y *contra* la muerte.

La única respuesta y la única explicación parece ser ésta: el hombre no es sólo temporal. Si fuera sólo temporal, si no estuviera de algún modo más allá del tiempo, no experimentaría el tiempo y la muerte como un límite doloroso. Según la célebre afirmación de Hegel: "Sólo se conoce o siente algo como *límite*, como falta, en cuanto se está a la vez *más allá* del límite"<sup>42</sup>.

Desde Platón hasta Blondel, pasando por san Agustín, Descartes y Hegel, toda una corriente de la Historia de la Filosofía afirma que el conocimiento del límite es sólo un conocimiento derivado; que sólo conocemos el límite, si conocemos un más allá del límite. Que sólo conocemos el límite a partir de lo Ilimitado, lo finito a partir de lo Infinito, lo imperfecto a partir de lo Perfecto<sup>42 bis</sup>.

Por tanto, si el hombre experimenta el tiempo como un límite y busca ansiosamente un más allá del tiempo, hemos de concluir que el hombre no sólo tiende al futuro (por la *expectatio*) y lo conserva una vez pasado (en la *memoria*), es decir, que el hombre no sólo es *distentio*, sino que a la vez es *intentio*, tendencia y tensión a la eternidad. No sólo vive, escribe san Agustín, *distentus (secundum distentionem) in ea quae futura et transitura sunt*, sino

41. *Confessiones* I, 1.

42. "Als Schrancke, Mangel, wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist": *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, párrafo 60.

42. (bis). Cf. M. CABADA, "Del indeterminado griego al verdadero infinito hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud": *Pensamiento* 28 (1972) 321-345.

que a la vez vive *extentus (secundum intentionem) in ea quae ante sunt*, es decir, hacia la eternidad<sup>43</sup>.

La *intentio* de que hablamos aquí es sólo *impresa, necesaria, natural*. Es constitutiva del ser del hombre. Y es condición de posibilidad de la *intentio expresa, libre y personal*, de que hablaremos más adelante. Son dos niveles distintos: todo hombre es necesariamente ser para Dios (*intentio impresa*), por esto puede y debe ir libremente a Dios (*intentio expresa*).

3. Esta deducción trascendental de la *intentio* (impresa) no se halla explícitamente en el texto agustiniano<sup>44</sup>, pero sí, a mi juicio, de modo implícito, y además encaja perfectamente con el esquema general del pensamiento de san Agustín.

En efecto, san Agustín distingue siempre en el hombre (en el ser espiritual en general) dos niveles. Un nivel natural y necesario, y otro nivel personal y libre. En la metafísica, será la formación primera o impresa y la formación segunda o expresa. En la teoría del conocimiento, serán la *memoria* y la *intelligentia*. En la antropología será el amor del Bien como felicidad (*pax*) y el amor del Bien como virtud (*lex*)<sup>45</sup> bis.

Por otro lado, en el pensamiento agustiniano, Dios, el Ser sólo es punto de llegada para el hombre porque antes es su punto de partida. Podemos llegar a conocer a Dios, con un conocimiento expreso, porque ya le conocemos, con un conocimiento impreso (*memoria Dei*); si no le conociéramos en absoluto, nunca llegaríamos a conocerle. Podemos llegar a amar a Dios, con un amor expreso, porque ya le amamos, con un amor impreso, porque ya tendemos naturalmente a El<sup>45</sup>. Y, en nuestro tema, podemos llegar a ser eternos,

43. El término *intentio* (en el sentido de "tender hacia") lo toma san Agustín de la carta a los Filipenses (3, 12-14), en la antigua traducción latina: "Unum autem, quae retro sum oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu". (*Confessiones* XI, 30. Es un texto citado muchas veces por él: *Confessiones* XIII, 14; *Enarrationes in Ps.* 38, 6; *De Trinitate* IX, 1, etc). Como se puede observar, san Agustín dice indiferentemente *intentio* o *extensio* (*extentus*). Quizá el término *intentio* tenga el sentido preponderante de concentrarse, de buscar el Ser en el centro del espíritu, *interior intimo meo*. Y en cambio el término *extensio* quizá tenga ante todo el sentido de trascender el espíritu, de descentrarlo de sí mismo, para centrarlo fuera de sí, en el Ser *superior summo meo*.

44. En otras ocasiones sí aplica san Agustín este método trascendental, como cuando deduce la *memoria Dei* o prueba la existencia de Dios por el deseo universal de la felicidad.

44. (bis). Cf. J. PEGUEROLES, "Naturaleza y persona, en san Agustín": *Augustinus* 20 (1975) 17-28.

45. Cf. J. PEGUEROLES, "El fundamento del conocimiento de la verdad, en san Agustín: la *memoria Dei*": *Pensamiento* 29 (1973) 5-35; ID., "La libertad para el bien": *Espíritu* 23 (1974) 101-106.

por una opción personal, porque ya lo somos en la *intentio* (impresión), en la tendencia natural.

4. En conclusión, la *intentio* (impresión) es, junto con la *distentio* y la *attentio*, constitutiva del tiempo tal como lo vive el hombre. El tiempo humano es a la vez *distentio*, *attentio* e *intentio*. El hombre no vive sólo para el futuro, sino que vive conjuntamente de cara al futuro o de cara a la eternidad. "Dans le présent psychologique, il est aisé de discerner deux mouvements intérieurs, séparables pour la conscience, bien qu'ils interfèrent l'un avec l'autre, *l'expectatio futurorum* qui nous porte vers l'avenir et *l'extensio ad superiora* qui, en définitive, nous oriente vers l'éternel"<sup>46</sup>.

El hombre es a la vez temporal (*distentio*) y eterno (*intentio*). Como vamos a ver a continuación, es temporal para poder llegar a ser eterno.

### III. EL TIEMPO PARA LA ETERNIDAD

El fin del tiempo es la eternidad, el tiempo es *para* la eternidad. El hombre temporal sólo calmará su inquietud y alcanzará la paz, si tiende con una *intentio* expresa y personal al Ser eterno al que ya tiende con la *intentio* impresión y natural<sup>47</sup>.

Hemos de vivir, escribe san Agustín, en tensión hacia el fin: *in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem*<sup>48</sup>. Las dos grandes obras agustinianas, *Las confesiones* y *La Ciudad de Dios*, terminan con una evocación anhelante del Sábado eterno, de la Paz de la Ciudad eterna<sup>49</sup>.

Ahora bien, esta *conversión* a la eternidad puede darse en dos niveles. Primero, en un nivel *ético*, y entonces el hombre llega a ser (de algún modo). Y segundo, en un nivel de *fe cristiana*, y entonces el hombre llega a *al Ser*, es decir, llega a participar de la misma eternidad de Dios.

1. El hombre, *distendido* en el tiempo arrastrado por la multiplicidad fluente de las cosas, alcanza alguna estabilidad y permanencia, se centra y unifica en cierta medida, si se orienta, si se *convierte* al Ser por encima de los seres, al Bien por encima de los

46. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*<sup>3</sup> (Paris 1959) 237.

47. *Confesiones* XI, 39.

48. *De Trinitate* IX, 1.

49. "Non distentus, sed extensus. Unum enim extendit, non distendit. Multa distendunt, unum extendit. Et quamdiu extendit? Quamdiu hic sumus. Cum venerimus, colligit, non extendit": *Serm.* 255, 6.

bienes. Es un esfuerzo ascético de renuncia, de meditación y contemplación, de progreso en el amor (*amor Dei*).

Por esta conversión moral el hombre supera (de algún modo) la distensión de su vida temporal y (de algún modo) llega a ser. Por dos veces acude a la pluma de san Agustín la imagen de una corriente (de lava) que se solidifica y se detiene. *Si diffuebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse*<sup>50</sup>. En el siguiente texto, con una imagen audaz, la corriente que es la vida del hombre temporal se vierte en el molde del Ser y, al solidificarse, toma la misma forma del Ser. *Ego in tempore dissilui et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in Te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in Te, in forma mea, veritate tua*<sup>51</sup>.

En este nivel ético de conversión a la eternidad, el hombre no trasciende el tiempo, no deja de ser temporal. Se esfuerza por conseguir, en el tiempo, una cierta victoria sobre el fluir incesante del tiempo, centrando su pensamiento y su corazón en la Verdad y el Bien eternos, más allá del tiempo, *in ea quae ante sunt*<sup>52</sup>.

2. En el segundo nivel de conversión a la eternidad, el nivel de *fe cristiana*, se trata de trascender el tiempo. Se trata, no de llegar a ser, sino de llegar *al Ser*, de llegar a ser eternos, de participar de la misma eternidad de Dios. Nos hallamos, pues, fuera del ámbito de la filosofía, en un plano estrictamente teológico y de fe cristiana. *Est illud simplex quaero, Est verum quaero, EST germanum quaero, EST quod est in illa Ierusalem sponsa Domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens sed manens...*<sup>53</sup>.

Con visión profunda ha intuido san Agustín que lo que el hombre anhela, en el fondo, no es el futuro, sino la eternidad. Que su deseo más profundo no es vivir siempre, en un tiempo sin fin, sino vivir fuera del tiempo, *trascender* el tiempo, ser sin tiempo. *Discute rerum mutationes, invenies fuit et erit; cogita Deum invenies est, ubi fuit et erit esse non possit. Ut ergo et tu sis, transcende tempus*<sup>54</sup>.

50. *De libero arbitrio* III, 21.

51. *Confessiones* XI, 39-40.

52. Si la opción es negativa, si el hombre rehusa convertirse a la eternidad y opta por el tiempo, entonces "è il trionfo della molteplicità sull'unità, del caos sull'ordine, della disgregazione sulla stabilità... E la decomposizione della interiorità". Cf. L. ALICI, "La funzione della *distensio* nella dottrina agostiniana del tempo": *Augustinianum* 15 (1975) 331.

53. *Enarrationes in Ps.* 38, 7.

54. *In Iohannis evangelium* tr. 30, 10.

Pero ¿es esto posible? ¿Es capaz el hombre de trascender la condición humana? ¿No son inconmensurables el tiempo y la eternidad? *Magnum ecce EST, magnum est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum EST, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud? quis eius particeps fiat? quis anhelet, quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat?*<sup>55</sup>.

*Noli desperare humana fragilitas...* Hay un puente entre el tiempo y la eternidad. Y este puente es Cristo, el Verbo eterno que se hace temporal como nosotros, para liberarnos del tiempo. *O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!*<sup>56</sup>.

El mismo libro XI de *Las confesiones*, que había empezado con la mención del Verbo creador (es el Principio en el cual fueron hechas todas las cosas), termina con una referencia al Verbo hecho Hombre, a Cristo mediador (*in Domino mediatore*)<sup>57</sup>, que viene a salvar su propia creación y a darle acabamiento<sup>58</sup>.

#### IV. NOTA FINAL SOBRE LA ETERNIDAD

1. Una vez expuesta la teoría del tiempo, de san Agustín, será oportuno volver a considerar la eternidad, para intentar una mayor precisión de su concepto.

La teoría agustiniana del tiempo puede inducir a considerar la eternidad como un presente infinitamente distendido<sup>59</sup>. Y entonces surge la tentación de dividir el campo de lo real según un esquema triádico: el no tiempo de los cuerpos (su presente es un instante sin ninguna distensión), el tiempo de los espíritus (su presente es un instante con una distensión finita) y la eternidad de Dios (su presente es un instante con una distensión infinita). Esquema éste

55. *Enarrationes in Ps.* 101, II, 10.

56. *Enarrationes in Ps.* 101, II, 14.

57. *Confessiones* XI, 39.

58. Notemos finalmente que la solución de la filosofía cristiana (concretamente la de san Agustín) al problema de las relaciones entre el tiempo y la eternidad media, como tantas otras veces, entre dos extremos: es a la vez afirmación del tiempo y de la eternidad. Otras soluciones no cristianas o niegan la eternidad o niegan el tiempo. Cf. el precioso librito de J. GUITTON, *Justification du temps*<sup>3</sup>. Paris 1966. La solución cristiana afirma ante todo la eternidad. Sólo la eternidad da sentido al tiempo. Pero esta afirmación fundamental de la eternidad no anula el tiempo, no lo vuelve supérfluo. Sin tiempo no hay eternidad para el hombre. Sólo en el tiempo puede llegar el hombre a ser eterno. Lo cual quiere decir, en otras palabras, que sin naturaleza no hay gracia.

59. Yo mismo en un trabajo anterior escribía: "La eternidad es un instante pleno y se puede concebir como la síntesis suma de todos los tiempos": cf. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona, 1972.

que, por otra parte, parece muy agustiniano. En efecto, en innumerables textos san Agustín sitúa al espíritu *in medietate quadam*, por encima de los cuerpos, por debajo de Dios; distingue el *foris* de los cuerpos, el *intus* que es el espíritu y el *intimum* del espíritu donde mora Dios, etc. Y en tal caso san Agustín habría sucumbido a la misma tentación a la que más tarde habría de sucumbir el racionalismo de Leibniz: hacer de Dios, no el Ser por encima de los entes, sino el Ente más perfecto de los entes.

No es así. El esquema agustiniano de lo real no comprende tres elementos sino cuatro. Y un texto final del libro XI de *Las confesiones* lo expone con toda la claridad deseada. *Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem*<sup>60</sup>.

De manera que, según este texto, es posible imaginar un presente plenamente distendido, que abarque toda la historia (todo el futuro y todo el pasado). Pero, dice a continuación san Agustín, este tiempo perfecto de un (hipotético) espíritu *nimium mirabilis* todavía no sería la eternidad de Dios. La eternidad no es un tiempo total, sino un más allá del tiempo. *Sed absit ut tu, conditor univertitatis, conditor animarum et corporum, absit ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis expectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distentione*<sup>61</sup> *actionis tuae. Qui intelligit confiteatur tibi, et qui non intelligit confiteatur tibi*<sup>62</sup>.

El esquema agustiniano de lo real comporta, pues, cuatro gran-

60. *Confessiones* XI, 41.

61. Me parece preferible la variante *distentione* (en vez de *dedistinctione*, que eligen M. Skutella y A. C. Vega). Nótese que un poco antes, hablando san Agustín de los seres temporales dice que "*variatur affectus sensusque distenditur*". Cuando ahora habla del Ser eterno conserva el paralelismo: "*sine varietate notitiae suae... sine distentione actionis tuae*".

62. *Confessiones* XI, 41.

des divisiones: los cuerpos (no tiempo), los espíritus (tiempo), los espíritus perfectos (tiempo perfecto), Dios (eternidad)<sup>63</sup>. Y, en este esquema, Dios, el Ser, la eternidad queda totalmente fuera de la serie y es conocido por el hombre sólo negativamente.

No se olvide, sin embargo, que el aludido nivel del espíritu perfecto es meramente hipotético y no existe realmente. Sólo existen, para san Agustín, tres niveles de realidad: los cuerpos, los espíritus, Dios. Pero entre lo no divino y Dios hay una diferencia cualitativa infinita, la distancia infinita que va de los entes al Ser, del tiempo a la eternidad.

2. Evidentemente la afirmación de la trascendencia infinita de Dios es una constante del pensamiento agustiniano<sup>64</sup>. Sin salirnos de *Las confesiones*, citaré un pasaje en el cual, con categorías, no de tiempo, sino de luz, encontramos la misma concepción de Dios como Perfección absoluta, más allá de todo grado y de toda medida. *Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea... et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine*<sup>65</sup>.

Así pues, san Agustín halla a Dios como una Luz superior al espíritu, como una Luz más perfecta que la que ven los ojos, pero no en grado o en medida, por más grande que los imaginemos (*nec quasi ex eodem genere grandior erat*), sino por su trascendencia esencial. *Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus, nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea*<sup>66</sup>.

Y ahora tenemos formulada una vez más la tesis fundamental de toda filosofía cristiana: la analogía. Por una parte, Dios es para

---

63. Evidentemente es un esquema plotiniano. No hay *distentio* ni en los cuerpos ni en Dios, pero por razones opuestas: los cuerpos están por debajo de la *distentio*, Dios está por encima, más allá de la *distentio*. Sin embargo, como es sabido, san Agustín modifica profundamente el esquema plotiniano: el Verbo es igual, no inferior al Padre; Dios no está más allá del Ser, sino que es el Ser supremo (*summa essentia, summe est*), etc. La noción de creación y la noción de emanación dan origen a dos metafísicas totalmente diversas.

64. Cf. J. PEGUEROLES, "Dios conocido y desconocido, en san Agustín": *Estudio Agustiniiano* 10 (1975) 195-210.

65. *Confessiones* VII, 16.

66. *Confessiones* VII, 16.

el hombre totalmente "otro": *aliud, aliud valde ab istis omnibus*. Pero a la vez Dios es para el hombre *non aliud*, dado que el hombre está hecho para Dios: *fecisti nos ad Te*. Porque Dios es *aliud*, porque es *superior summo meo*, el hombre siente temor y temblor en su presencia: *contremui horrore*. Porque Dios es *non aliud*, porque es *interior intimo meo*, el hombre se siente atraído hacia él: *contremui amore*<sup>67</sup>.

Ni monismo ni dualismo, ni continuidad ni discontinuidad. Este es el misterio de la analogía consecuencia del misterio de la participación creada.

JUAN PEGUEROLES, S. J.  
*Facultad Teológica*  
BARCELONA

---

67. *Confessiones* VII, 16; *Confessiones* XI, 11: "Et inhorresco et inardesco: inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum".