

DOS VISIONES DEL TIEMPO Y LA ETERNIDAD.

VERÓNICA BENAVIDES GONZÁLEZ*

Introducción.

La pregunta relativa al tiempo es, sin duda, una de esas interrogantes que han acompañado al hombre a través de toda su existencia en la Tierra. Desde la aparición de los primeros intentos por explicar lo que es la naturaleza y su devenir, el hombre se ha asombrado ante el transcurrir del tiempo y el misterio que encierra su inexorabilidad. Y no podría ser de otro modo, ya que en toda sociedad, así como también en cada persona, el tiempo es una vivencia **cotidiana** en el más amplio sentido de la palabra, esto es, algo que se da en el día a día, en el **quoti dies**. Toda la vida humana está marcada y regulada por esta percepción primaria del paso de un instante a otro distinto, en constante sucesión, de manera tal que sólo el hombre puede concebirse como **siendo en el mundo porque se sabe siendo en el tiempo**.

En este sentido, la conciencia de la temporalidad eleva al hombre por sobre el caos de las sensaciones y el consiguiente trato con las cosas para darle, precisamente, la clave que le permite superar ese caos impuesto por la inmediatez de la percepción sensible. Dicha clave no es otra cosa sino el poder de **ordenar racionalmente** la sucesión temporal según el antes, el durante y el después, es decir, según un **pasado**, un **presente** y un **futuro**. Obviamente, este es un poder exclusivamente humano, ya que el animal no alcanza a percibir conscientemente su existencia **en** el tiempo, y por ende, tampoco puede regular ni medir el transcurso temporal que implica el despliegue de sus propios actos vitales. Simplemente vive, como si su existencia transcurriera en un solo instante, único e indiferenciado, hasta que le sobreviene la muerte, precisamente porque no puede establecer la diferencia consciente entre lo que es, lo que fue y lo que será.

Ahora bien, no obstante la radical importancia que esta conciencia de la temporalidad ha tenido para la historia de la cultura y para la constitución de la Historia misma como saber humano, el hombre contemporáneo parece haber renunciado a la pregunta sobre la naturaleza del tiempo, pese a que, como nunca antes, el tiempo mismo se ha vuelto un valorpreciado y codiciado, elevado a la categoría de bien absoluto

*. Licenciada en Filosofía y Educación, U.C.V., Magister y Doctor © en Filosofía, U.C.V.

En una sociedad como la descrita ni siquiera cabe la pregunta psicológica acerca del tiempo, ya que éste aparece como algo dado, que está allí, que subyace a la vorágine de actividades y preocupaciones que embargan al **homo informaticus**, día tras día. Con otras palabras, el tiempo se da por supuesto, de modo tal que sólo queda disponer de él como si se tratara de una cosa más, sin que paradójicamente **quede tiempo** para preguntarse **qué es**. **Se tiene o no** tiempo para cualquier actividad, pero no se sabe **qué sea éste**.

En este contexto, resulta aún más difícil realizar una inquisición más aguda y profunda acerca de la naturaleza del tiempo, de tipo metafísico, puesto que la pregunta misma por el **ser**, objeto de la metafísica, carece de sentido en una cultura del **tener**.

Por esta razón, hemos querido recoger dos visiones contrastantes acerca de la naturaleza del tiempo y su referencia obligada, la eternidad, a fin de iluminar la reflexión histórico - filosófica contemporánea con la luz de los clásicos.

En ellas se examinará, por una parte, la cosmovisión propia del pensamiento griego, con su particular conciencia de la temporalidad, y por otra parte, el notable aporte de San Agustín de Hipona a la intelección de lo que es el tiempo y la eternidad frente a las creaturas y su Creador.

I. Tiempo y eternidad en el pensamiento griego.

Desde el nacimiento de la cultura griega, las nociones de tiempo y eternidad han estado entrelazadas en una referencia mutua que explica coherentemente el ser del universo : éste es eterno en su duración, de modo que el tiempo es un continuo fluir, sin comienzo ni fin, que trasciende cualquier determinación que se le quiera imponer desde la movilidad y contingencia que caracteriza a la vida humana.

Con otras palabras, el griego no puede calificar el transcurrir del tiempo sino como algo tan ingénito e imperecedero como el mundo mismo. Es más, **aquello de lo cual está hecho** el mundo, es decir, la materia, es también eterna e imperecedera, pues no ha sido **creada**, por consiguiente, no ha tenido un comienzo temporal que justifique a la vez el comienzo del tiempo.

Así pues, la idea de que tanto el mundo como el tiempo que le es inherente son **eternos**, ha estado siempre presente en el pensamiento griego, ya sea bajo la forma de un mito cosmogónico, o bien de una reflexión racional, de tipo filosófico, que permite explicar el ser del universo.

Homero, por ejemplo, hace proceder al mundo en cuanto **kósmos**, de un caos acuoso primordial **existente desde siempre** al que llama **Okéanos**, el cual, junto a **Tethis**, genera también a todos los dioses, incluido **Cronos**, el Tiempo. Aún cuando, paradójicamente, si **Okéanos** existía desde siempre, ya existía también el tiempo que dimensiona su eternidad.

Esta misma identidad entre origen del mundo y tiempo eterno puede notarse en Hesíodo. En su **Teogonía**, el Caos originario es un espacio abierto, una extensión pura, informe a modo de abismo insondable, que ha existido **siempre**, lo cual denota que el tiempo que lo ha acompañado en su existir es también eterno.²

Con el advenimiento de la filosofía, esta concepción de un mundo y un tiempo eternos solamente se despoja de sus ropajes mitológicos, ya que los primeros filósofos siguen pensando en una **physis** o **Naturaleza** eterna, existente desde siempre, que permanece tras el devenir y los cambios. En este sentido, nada nace ni nada perece propiamente hablando, pues siempre la **physis** subyace tras los cambios.

Luego, lo que hay son sólo transformaciones de esta sustancia universal y eterna que es la **physis**, por obra de sucesivos ciclos de generaciones y corrupciones, también eternos, que dan origen a infinitos seres e infinitos mundos,³ de tal suerte que a toda decadencia cósmica sigue inmediatamente una nueva génesis. Como se ve, nos encontramos aquí con la esencia misma de la concepción griega del tiempo y la eternidad: ambos se identifican en la idea del **Eterno Retorno**, es decir, de la ciclicidad de un tiempo sin comienzo ni fin, idea característica, además del sentido fatalista de la vida que acuñó la cultura helénica.

1. Homero; *Ilíada*, Canto XIV, 197 y 300, trad. de Luis Segalá y Estalella, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1976. Una versión semejante del origen del universo se encuentra en la cosmogonía babilónica, donde Tiamat es el caos acuoso originario, indistinto y eterno, del cual surge el cosmos y nacen los dioses. Este mito se repite en la cosmogonía egipcia de Heliópolis, en el cual Nun es la masa líquida primordial eterna que contiene en sí los gérmenes de todos los seres, incluidos las divinidades. Cfr. R. Mondolfo; *El Pensamiento Antiguo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1942, pág. 17.

2. Hesíodo; *Teogonía*, 720 et sq., trad. de Adelaida y María Angeles Martín Sánchez, Ed. Alianza, Madrid, 1986.

3. E. Zeller R. Mondolfo; *La Filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, II, Pp. 188-190. *op. cit.* por Guillermo Fraile; *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Ed. B.A.C., Madrid, 1965, pág. 139.

Según R. Mondolfo, “esta concepción del ciclo universal de formación y desintegración del cosmos es, por consiguiente, concepción de eterno e infinito retorno para todos los filósofos que la afirman: el **Gran Año** cuyo concepto deriva a ellos a través de las corrientes de la especulación religiosa y especialmente del Orfismo, de la astrología caldea donde había hallado su primera formación constituye el mayor círculo del tiempo, que rueda infinitamente sobre sí mismo”⁴

De esta manera, la conciencia de la temporalidad es también conciencia de la eternidad e infinitud del tiempo mismo, razón por la cual el llegar a ser (generación) y el dejar de ser (corrupción) son sólo episodios que se suceden unos a otros **desde siempre y para siempre**⁵. En este sentido, la mente griega nunca fue capaz de concebir la idea de un **comienzo** del tiempo y del mundo como lo hará el Cristianismo pues la existencia de ambos se da por supuesta, está allí incluso antes de que existan los dioses, de modo que nada ni nadie les ha dado el ser.

Por otra parte, Platón en lo que pareciera ser un regreso a los antiguos mitos cosmogónicos sostiene la noción de una **materia caótica** existente **desde siempre** que es ordenada por un Dios Formador o Demiurgo, dando así origen al mundo corpóreo y al tiempo que le es inherente. Así lo manifiesta al final de su vida en su diálogo **Timeo**:

“Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden...”⁶

Si bien es cierto que el **tiempo mundano**, el de los seres corpóreos y sensibles, comienza a ser cuando este dios introduce el orden en el caos de la materia, Platón lo diferencia del **tiempo verdadero**, la **eternidad**, que es propia sólo de las **Ideas** y los **Números**. De este modo, el tiempo cronológico que mide el devenir y los cambios es una

4. R. Mondolfo ; **El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica**, Ed. Imán, Buenos Aires, 1952, pág. 74.

5. Si nos fijamos en el hecho mismo de la **generación** tal cual la piensa la mente helena, veremos que sin excepción, todo aquello que es generado deviene **de algo que ya es**, es decir, de un principio generante, ya que ningún ser puede autogenerarse. A su vez, todo aquello que se **corrompe** se hace también **algo, se transforma en algo**, dado que tampoco podría haber una disolución total en el no-ser o aniquilación. En consecuencia, la vida y la muerte, así como el tiempo en que transcurren, no son más que ciclos que retornan eternamente a sí mismos.

6. Platón ; **Timeo**, 30 a, trad. De Francisco Lisi, Ed. Gredos, Madrid, 1992.

Mera copia de esa eternidad inmutable del Mundo Ideal. No olvidemos que el estricto dualismo platónico le niega toda perfección, consistencia y verdad a los seres materiales, defectuosos por naturaleza, y por ello, todo lo que les es propio incluido el tiempo es falso y engañoso (*pseudós*).

Con la madurez de la filosofía y de sus explicaciones racionales acerca del universo, las nociones de tiempo y eternidad adquieren una mayor precisión conceptual, sobre todo a manos del mayor genio de la Antigüedad, Aristóteles. En efecto, el pensador de Estagira fue el primero en notar la estrecha vinculación existente entre el **movimiento** y el **tiempo**. Partiendo de una atenta observación del mundo natural, en que el cambio, las transformaciones de los elementos y los sucesivos ciclos de nacimientos y muertes parecieran no tener comienzo ni fin, pues todo se repite cíclicamente una y otra vez, Aristóteles concluye que el tiempo necesario para que se den esos fenómenos debe existir **desde siempre**, es decir, debe **ser eterno**⁸

Como puede verse, Aristóteles sigue siendo fiel a la tradición helénica de un mundo eterno, en que todo lo que acontece, así como también el tiempo en que transcurre ese acontecer, no ha sido creado, por lo tanto, es infinito.

Desde este punto de vista, los conceptos de tiempo y eternidad tienden nuevamente a fusionarse, pues la principal característica del decurso temporal es la **eternidad**, el no haber comenzado ni tener un fin determinado en su existencia. No obstante, ésta no es la única manera en que Aristóteles entiende la calidad de ser **eterno**, pues, al buscar una causa que explique el movimiento y el devenir del universo, nota que esa causa debe trascender todo cambio y todo tiempo en que éste se da.⁹ A esta causa primera le llama **Acto Puro**, dado que es la sustancia primera, inmaterial, sin mezcla alguna de potencialidad y siempre en acto que explica desde sí el movimiento de todos los seres.¹⁰

De esta manera, todo movimiento efectuado en el tiempo, es tal, gracias a la acción causal de este **Acto Puro**, pero éste mismo trasciende todo tiempo y todo movimiento. Como sustancia divina que es, posee una duración continua y eterna que lo sitúa teniendo en consideración la astronomía aristotélica más allá del universo, fuera del tiempo, del lugar y del vacío.

7. Platón; *Timeo*, 29 a b.

8. Aristóteles; *Física*, VIII, 1, 250 b 252 b, trad. de Guillermo R. De Echandía, Ed. Gredos, Madrid, 1995. Para comprender mejor la relación que establece Aristóteles entre tiempo y cambio, véase *Física*; IV, 10 14.

9. Aristóteles; *Metafísica*, XII, 8, 1073 a 15 1073 a 30, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1990.

10. Aristóteles; *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 1071 b 20.

En consecuencia, para Aristóteles, no sólo el transcurso del tiempo en la Naturaleza es eterno, sino que también lo es, de un modo especial, el **Acto Puro** que lo explica. Esta segunda manera de entender la eternidad apunta, más que nada, a asegurar el carácter divino de esa **Causa Primera** frente al mundo móvil al cual aplica su causalidad.

Así, la cosmovisión griega se ve confirmada una vez más: el **Acto Puro**, en cuanto Dios inmutable, permanece perpetuamente paralelo al eterno devenir cósmico. Ambos gozan de una eternidad paralela; el Uno siendo **causa** desde siempre; el otro siendo **efecto temporal**, pero también eterno.

Para el maestro de Estagira no cabe, pues, pensar que el tiempo en que transcurren los actos humanos y los de la Naturaleza, haya tenido un comienzo o un origen creado, pues no está en la mente griega la noción misma de un mundo creado. De allí, el verdadero escándalo que resultó la predicación de San Pablo entre los **gentiles**, ya que una de las nociones centrales del Cristianismo es precisamente la de la **creación de la nada** de todo lo que es, incluido el tiempo.¹¹

Tras la muerte de Aristóteles, el panorama no es muy distinto, pues hasta el último jirón de especulación filosófica propiamente griega, esto es, la filosofía helenística anterior a Filón el Judío, continúa sosteniendo, de una u otra manera, la eternidad del mundo, y, por consiguiente, del tiempo, mediante razonamientos que recuerdan a menudo las cosmologías antiguas.

En este contexto, los estoicos retoman la idea del **Eterno Retorno** de los primeros filósofos y de las visiones orientales del universo. Según éstos, el acontecer se desarrolla de acuerdo a grandes ciclos cósmicos que retornan incesantemente. Así, “al término de un período cósmico, una universal conflagración pondrá fin a todo lo acaecido y lo resolverá en una gigantesca masa de vapor ígneo, volviéndolo todo al primitivo fuego, del que de nuevo todo comenzará otra vez a brotar”.¹²

De acuerdo al testimonio de Diógenes Laercio, la escuela estoica supone que este mundo en eterno movimiento, del cual surgen los seres y al cual retornan en ciclos periódicos de generación y corrupción, es Dios mismo:

11. Por esta razón pensamos, junto con Etienne Gilson, que si Platón y Aristóteles hubiesen conocido algo del Génesis bíblico, probablemente sería hoy diferente toda la historia de la cultura. Cfr. Etienne Gilson ; **El Espíritu de la Filosofía Medieval**, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1952, pág. 80.

12. Johannes Hirschberger ; **Historia de la Filosofía**, Tomo I, Ed. Herder, Barcelona, 1994, pág. 223.

“De tres maneras entienden la palabra **mundo**: una es el mismo Dios, que a todas las sustancias crió sus propiedades; que es incorruptible e ingénito; artífice de esta hermosa fábrica, y que por ciertos períodos de tiempo resuelve todas las sustancias, y las vuelve a engendrar de sí mismo”!³

Ahora bien, dentro de este grosero panteísmo, resulta evidente la identidad entre Dios y el mundo, y más aún, como ambos son eternos en su duración, el **tiempo divino** se confunde con el **tiempo de la naturaleza**, sin que haya posibilidad alguna de distinguir sus duraciones.

Con otras palabras, esto significa que la conciencia humana de la temporalidad queda determinada a pensar el mundo y la existencia como fenómenos cíclicos y repetitivos, en los cuales la vida de un hombre es un mero episodio en el horizonte de la eternidad. No cabe, pues, sino pensar en un universo previamente ordenado ya sea por voluntad de los dioses o por ciegos procesos cósmicos en el que el hombre nada puede hacer para cambiar o alterar el curso de los acontecimientos.

He aquí, en síntesis, el corazón de la cosmovisión griega: dado que el tiempo es eterno y el mundo también lo es, los dados ya están echados, es decir, todo lo que sucedió, sucede y sucederá ya estaba pre-determinado, sin que las cosas puedan ser de otro modo. Es más, la noción de un **destino o fatum** que todo lo domina, alcanza a todo lo que existe, incluido el hombre y su libertad, de modo que a éste sólo le queda vivir su **propio tiempo**, que no es más que un momento en el funcionamiento de la gran máquina del **Eterno Retorno**. En este sentido, la literatura griega nos ha dejado un potente testimonio de este modo de ver el mundo y la vida humana en numerosas tragedias, relatos épicos y poemas en que sus protagonistas, conscientes de este determinismo y fatalismo impuestos a la existencia temporal del hombre, a veces se rebelan, pero terminan entregándose a su moira o **destino**!⁴

13. Diógenes Laercio; **Vidas de los Filósofos más Ilustres**, VII, 95, Ed. Porrúa, México, 1991.

14. Tal como lo señala Julián Marías, “la moira significa, en primer lugar, la **parte**; es una voz próxima a **méros** (parte): esta parte es la porción asignada a cada cual, lo que le toca en suerte, y por tanto, la suerte misma; finalmente, el destino, hado o fatalidad, aquello que necesariamente ha de acontecer, lo que tiene que ser. Esta realidad ineluctable es ajena a toda voluntad, incluso a las de los dioses, que se encuentran también sometidos a ella; es, pues, la estructura inexorable de lo real, con la cual hay que contar sin remedio...” Julián Marías; **Biografía de la Filosofía**, Ed. Alianza, Madrid, 1986, Pp. 18-19.

Con la aparición del Cristianismo y su difusión por todo el mundo antiguo, esta *weltanschauung* forjada por la cultura griega comienza a debilitarse irremediabilmente para dar paso a una nueva forma de concebir el universo, y aún más, a una nueva forma de dar razón de éste, la cual ya no depende de una materia eterna a la espera de organización, sino que se relaciona con un Dios único, Creador de todo lo que es.

Así, en los primeros Padres Apologistas podemos apreciar claramente cómo ha actuado la acción del Cristianismo sobre la filosofía: en ellos como dice Gilson la nueva fe impuso inmediatamente cambios masivos de perspectiva, cuya previa aceptación motivó después su interpretación filosófica. Por ello, no se pasó del universo griego al universo cristiano por vía de evolución continua, sino que aquél se derrumbó súbitamente para dejar paso al nuevo universo cristiano.¹⁵

Esta naciente visión cristiana del mundo queda caracterizada, de modo fundamental, por la formulación y defensa de la idea de un mundo creado por Dios *de la nada* (ex nihilo), en consciente enfrentamiento con la idea griega de la *eternidad* del mundo imperante hasta entonces. Esto no significa, sin embargo, que la herencia cultural griega sea desechada y olvidada con el triunfo del Cristianismo. Todo lo contrario. Con el transcurrir de los primeros siglos posteriores a Jesucristo, se va produciendo una síntesis simbiótica entre razón y fe de gran riqueza y originalidad que encuentra en San Agustín de Hipona una de sus más altas cumbres filosóficas y teológicas.

En efecto, el Santo Obispo conjuga, en un solo pensamiento, tanto la herencia cultural griega es decir, la especulación filosófica como el Cristianismo, de manera tal que, al reflexionar sobre la verdad de la creación, lo hace siempre bajo dos aspectos convergentes: uno racional y ontológico, y otro religioso y ético.¹⁶ Veamos, pues, qué consecuencias tiene la novedad que implica la idea de un mundo creado para nuestra investigación sobre el tiempo y la eternidad.

II. El tiempo y la eternidad en San Agustín de Hipona

No cabe duda de que las nuevas categorías que el Cristianismo aportó a la reflexión sobre el mundo y su origen, cambiaron totalmente los supuestos básicos de la

15. Etienne Gilson ; La Filosofía en la Edad Media , Pp. 33 34.

16. Cfr. Leo Scheffczyk ; Historia de los Dogmas, T. II, c. 2 a, Ed. B.A.C. , Madrid, 1974, pág. 57.

filosofía griega. Ya sabemos que, para la mente griega, el mundo no constituye un **problema**; está allí como el gran supuesto de la realidad, eterno, existente desde siempre, y por lo tanto, **increado**. Sin embargo, con el advenimiento de la Revelación, la verdad de la existencia de un Dios Único y Creador de todo lo que es, deroga los antiguos conceptos de tiempo y eternidad y su relación con el universo.

En este sentido, desde que San Agustín consuma su **itinerarium** desde el alma hacia Dios, su doctrina se centra en el reconocimiento de la Omnipotencia divina que todo lo ha creado **ex nihilo** y en su radical distinción de las creaturas, en cuanto efectos de dicha Omnipotencia. Esto significa que el mundo no es eterno en su duración, sino que depende en su ser del Creador, el cual, libre y amorosamente ha querido que aquél exista.

Entonces ¿cómo entender esta nueva conceptualización del tiempo y la eternidad? Volvamos a la distinción planteada por San Agustín.

Para el Obispo de Hipona, únicamente Dios puede ser llamado **eterno**, pues Él es la eternidad, ése es su modo propio de ser. Por eso, antes de que exista la creatura y el tiempo que le es consustancial, **ya existe Dios**, pero no con una relación de precedencia temporal respecto de aquélla como la flor precede al fruto, sino que con una precedencia de permanente e inmutable eternidad¹⁷, la cual no admite variación ni sucesión alguna.

En efecto, para Dios no hay tiempo ni anterior ni posterior, pues Él precede todos los pretéritos y supera todos los futuros desde el presente de su eternidad. En Él, todos los tiempos no son más que un **hoy** inmutable que no cede paso al mañana ni sucede al día de ayer. Así lo expresa claramente en sus **Confesiones** :

“Tú en cambio, eres el mismo, y tus años no mueren. Tus años ni van ni vienen, al contrario de estos nuestros, que van y vienen, para que todos sean. Tus años existen todos juntos, porque existen ... **Tus años son un día**, y tu día no es un cada día, sino un **hoy**, porque tu **hoy** no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu **hoy** es la eternidad ... ”¹⁸.

17. San Agustín de Hipona ; **La Ciudad de Dios** , XII, 15, 3, Obras de San Agustín, Tomos 16-17, Ed. B.A.C., Madrid, 1964.

18. San Agustín de Hipona ; **Confesiones**, XI, 13, 16, Obras de San Agustín, Ed. B.A.C., Madrid,

Por lo tanto, si Dios, en cuanto Ser Supremo y Creador, tiene a la eternidad como modo propio de duración, es evidente que el tiempo es el modo de durar de toda creatura, siendo el tiempo mismo también algo **creado**. Así, con el reconocimiento del poder creador de un Dios Único y de sus efectos temporales, el joven Agustín encuentra la solución al enigma que siempre intrigó a la mente griega, y que ésta no pudo resolver dada su afirmación de la eternidad del mundo : el sentido último de la temporalidad propia de todos los seres.

Como buen cristiano, San Agustín devela el misterio a la luz de Dios, pues sólo desde allí se puede apreciar que toda creatura tiene un **principio**.¹⁹ Esto nos indica que si efectivamente las creaturas han comenzado a ser, de inmediato debe haber comenzado a ser junto con ellas su modo propio de duración : **el tiempo**. Es más, su existencia es perfectamente paralela a la existencia de la creatura que dura, a tal punto que el existir del tiempo depende del existir de la creatura, pues no puede haber tiempo sin una creatura que cambie, que sufra alguna mutación o realice algún movimiento.²⁰

Por consiguiente, cuando Dios crea el mundo, crea también el tiempo que le es inherente, siendo **uno solo** entonces el principio del mundo y de los tiempos.²¹ De allí que, si atendemos además a las Sagradas Escrituras cuando dicen **in principio creavit Deum caelum et terram (Génesis ; I, 1)**, y en el supuesto de que nada existía antes, es claro que el mundo, como dice San Agustín en **La Ciudad de Dios**, XI, 6, no fue hecho **en el tiempo**, sino **con el tiempo**.

No cabe duda, entonces, de que el tiempo y el mundo comparten el mismo principio, ambos son creaturas que comienzan a ser simultáneamente, como fruto de un único y mismo acto creador de Dios. Ambas realidades quedan indisolublemente unidas desde el momento en que irrumpen en la existencia ; ahí comienza por así decirlo la sucesión temporal de la creatura y, también, el tiempo como algo creado.

Ahora bien, dentro del pensamiento agustiniano, la realidad de Dios corresponde a una inmutable eternidad, de suyo Omnipotente, al punto de crear el mundo y el tiempo **de la nada y en un solo acto**. La realidad de la creatura, en cambio, es otra. Como ésta existe **con** el tiempo, su ser es mutable y finito, por ende, con un principio y un fin previstos por Dios desde toda la eternidad, y con una duración que transcurre inevitablemente dentro de los márgenes impuestos por la temporalidad, con todo lo que

19. San Agustín de Hipona ; **De Genesi ad Litteram imperfectus liber**, III, 8 : "... omnem creaturam habere initium ..." Obras de San Agustín, Tomo I 5, Ed. B.A.C. , Madrid, 1957.

20. San Agustín de Hipona ; **La Ciudad de Dios**, XI, 6 y XII, 15, 2.

21. San Agustín de Hipona ; **La Ciudad de Dios**, XI, 6.

ello implica. En este sentido, su ser y su tiempo dependen absolutamente de Dios, de manera tal que, antes de que sea creada, la creatura no existe en absoluto, para ella no existe el tiempo, no hay antes ni después, ya que aún no es.²² Luego, sólo en el momento en que es creada comienza a ser, en forma **real y actual**, junto al tiempo que le es propio.

En suma, la **eternidad** es propia de Dios y el **tiempo** es propio de todo lo creado. Pero no podemos detenernos sólo en esta constatación, sino que debemos preguntarnos **en qué consisten** estas nuevas categorías de tiempo y eternidad.

Obviamente, frente a qué sea la eternidad, San Agustín guarda un prudente silencio al igual que la tradición anterior de los Padres de la Iglesia, pues sabe que ese atributo de Dios y también los demás son incomprensibles para la inteligencia humana, limitada por su natural finitud y contingencia. El hombre no alcanza a aprehender, de modo total, lo que es la eternidad divina, razón por la cual sólo puede aproximarse por comparación con las cosas creadas, temporales y finitas.

En cambio, la pregunta sobre la naturaleza del tiempo le parece mucho más asequible - pero no menos enigmática-, pues éste es consustancial a nuestro propio ser, es nuestro modo de durar, de persistir en la existencia, por lo que constituye una experiencia vital imposible de desconocer, aún cuando difícil de definir. Veamos pues, cómo nos la presenta el Obispo de Hipona.

El tiempo en San Agustín de Hipona

El estudio que San Agustín realiza en torno a la naturaleza del tiempo, se encuentra principalmente en el Libro XI de sus **Confesiones**. Allí intenta descubrir qué es esa realidad misteriosa e inquietante que acompaña inseparablemente a las creaturas a través de toda su existencia y que, además, parece sustraerse a la inteligencia.

En su primera aproximación a la esencia del tiempo, nuestro autor reconoce la dificultad de definirlo y explicarlo racionalmente :

“¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé ; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé...”²³

22. Cfr. Etienne Gilson ; **Introduction à l'étude de Saint Augustin**, Ed. J. Vrin, París, 1949, pág. 249.

23. San Agustín de Hipona ; **Confesiones**, XI, 14, 17.

En efecto, a pesar de ser el tiempo una realidad experiencial cotidiana, resulta muy difícil explicar qué es, pues toda su sustancia se nos va en el instante mismo en que la intentamos aprehender. Por eso, de lo único que tenemos certeza es que, si nada pasase, no habría **tiempo pasado** y si nada sucediese, no habría **tiempo futuro**; a la vez que si nada existiese, tampoco habría **tiempo presente**.

Pero ¿cómo podemos decir que el pasado y el futuro sean efectivamente tiempos, si el pasado **ya no es** y el futuro **aún no llega a ser?** En cuanto al presente, si éste permaneciese siempre como tal y no pasase a ser pasado, ya no sería tiempo, sino **eternidad**.²⁴ Si esto es así, ¿cómo podemos medir la longitud de un pasado que **ya no es**, la de un futuro que todavía **no es**, o la de un presente **instantáneo**?

Estas mismas interrogantes ya habían inquietado a los sabios griegos antes que a San Agustín, con la sola diferencia de que sus respuestas no lograron dar con la verdadera esencia del tiempo. Así, por ejemplo, Temistio de Constantinopla (s. IV D.C.) y Porfirio (s. III D.C.) definieron el tiempo como el movimiento de rotación del cielo, tesis que es tajantemente rechazada por San Agustín, dado que no es **razonable** ni **aceptable** a la luz de la fe:

“Nadie, pues, me diga que el tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes ; porque cuando se detuvo el sol por deseos de un individuo para dar fin a una batalla victoriosa, estaba quieto el sol y caminaba el tiempo, porque aquella lucha se ejecutó y terminó en el espacio de tiempo que le era necesario”.²⁵

Como queda de manifiesto, el tiempo **no es** el movimiento de los cuerpos celestes, pues éstos son, en cierta medida, parámetros que nos indican el transcurso del tiempo, pero no pueden identificarse con lo que éste es en sí.

Por otra parte, San Agustín objeta también la tesis de aquellos que, mal interpretando a Aristóteles, sostienen que el tiempo es el movimiento de los cuerpos:

“¿Mandas que apruebe si alguno dice que el tiempo es el movimiento del cuerpo? No lo mandas. Porque yo oigo, y tú lo dices, que ningún cuerpo se puede mover si no es en el tiempo ; pero que el mismo movimiento del cuerpo sea el tiempo no lo oigo, ni tú lo dices”.²⁶

24. *Idem*.

25. San Agustín de Hipona ; **Confesiones**, XI, 23, 30.

26. San Agustín de Hipona ; **Confesiones**, XI, 24, 31.

La experiencia cotidiana nos muestra que el movimiento de un cuerpo es su desplazamiento entre dos puntos situados en el espacio, donde su desplazamiento espacial coincide con el tiempo que ocupa en efectuarlo. Así por ejemplo, un bus que se desplaza desde Viña del Mar a Santiago recorre 110 Kilómetros en un lapso aproximado de dos horas, vinculándose estrechamente la distancia recorrida con el tiempo que tarda en hacerlo.

Ahora bien, ¿qué sucede si ese cuerpo **-nuestro bus-** permanece inmóvil en un mismo punto del espacio? Allí no hay movimiento alguno, y sin embargo podemos apreciar con claridad el tiempo de su inmovilidad. Con otras palabras, no porque el bus esté detenido no transcurre el tiempo para nosotros. En consecuencia, son cosas muy distintas **el movimiento** que efectúa un cuerpo, **el tiempo** que emplea en realizarlo y **el acto de medir** el tiempo que corresponde a dicho movimiento. Por ello, el tiempo no es, en modo alguno, el movimiento de los cuerpos.²⁷

En este punto de la argumentación, San Agustín ya ha aclarado los errores de los **antiguos** en la consideración del tiempo, pero, al mismo tiempo, ha descubierto que podemos medir el paso del tiempo, es decir, podemos tener conciencia de la temporalidad. Pero ¿qué es lo que hace posible esa medición?

Sea lo que fuere, no cabe duda de que **aquello** que hace posible la medición debe ser algo permanente y estable que, de algún modo, conserve en sí los momentos pasados y anticipe los momentos futuros. Y ese **algo**, para San Agustín, no es otra cosa que **el alma**. Ella es, en cuanto realidad espiritual, el nexos que enlaza el pasado, presente y futuro y nos hace conscientes de ello.

De allí que nuestro autor se incline definitivamente a concebir el tiempo como una suerte de **distentio animi** o **distensión del alma**:

“De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una distensión; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma”²⁸

El sentido primario del sustantivo latino **distentio** corresponde a **extensión**, **dilatación** y secundariamente **plenitud**, por lo que, aplicado este significado figuradamente al alma, ésta aparece como un órgano espiritual en expansión hacia los

27. *Idem.*

28. San Agustín de Hipona; **Confesiones**, XI, 26, 33.

diferentes tiempos.

Esta **distensión del alma**²⁹ es, como bien lo expresa F. Letizia, una especie de ensanchamiento de la conciencia, un modo de abarcar el pasado y el futuro como expectativa.³⁰ En efecto, al relacionar el tiempo con el alma, y más específicamente con la **memoria**, se hace posible tanto la medición del tiempo como su cabal percepción. Por consiguiente, sólo el alma es capaz de hacer posible la coincidencia de las tres dimensiones del tiempo, abarcando, con una misma operación duradera y persistente de la atención, tanto las cosas pasadas como las por venir.³¹

En síntesis, el nudo del problema del tiempo queda resuelto, para San Agustín, en virtud de esta particular aptitud del alma para **distenderse** desde el presente (donde ella subsiste) hacia la doble dirección del futuro que espera y del pasado que rememora.³² No obstante, este fantástico poder del alma humana, el Obispo de Hipona no deja de recordarnos que ésta es una **creatura**, y como tal, finita y limitada. Por esta razón, aún cuando nuestra alma sea capaz de reunir los acontecimientos pasados y futuros en una misma atención presente, nunca podremos tener un conocimiento simultáneo e instantáneo de todo lo que sucede, dado que no podemos sustraernos a nuestra propia temporalidad. No olvidemos que el tiempo mediatiza nuestro conocimiento de las cosas obligándonos a considerarlas una a una, en una sucesión espacio temporal que ninguna inteligencia creada puede soslayar.

Sólo Dios, Creador eterno e inmutable de las inteligencias, posee aquel conocimiento indiviso y uno, plenamente actual de las cosas, considerándolas como si ocurriesen en un eterno presente.³³ No en vano el modo de ser propio de Dios es la **eternidad**, y el de las creaturas, la **temporalidad**.

29. Cabe señalar que Plotino, mucho antes que San Agustín, había definido el tiempo como un “avance progresivo de la vida del alma según cambios uniformes y semejantes entre sí...” Plotino; **Enéadas**, III, 7, 12, Ed. Aguilar Buenos Aires, 1965.

30. Francisco Letizia; **Problemática Filosófica Agustiniana**, Ed. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1984, pág. 84.

31. San Agustín de Hipona; **Confesiones**, XI, 28, 37 y 38.

32. San Agustín de Hipona; **Confesiones**, XI, 28, 38.

33. San Agustín de Hipona; **Confesiones**, XI, 31, 41.

A modo de conclusión.

Uno de los rasgos esenciales y más destacados de la naturaleza humana es, sin duda, su afán por comprender el mundo y otorgarle un significado. Así, desde que el hombre tiene uso de razón, comienza a preguntarse por todo aquello que le asombra, le intriga o lo deja perplejo, buscando asegurarse respuestas definitivas que otorguen seguridad y sentido a su mundo.

De allí que la pregunta por la esencia del tiempo y de su natural correlato, la eternidad, constituya uno de los ejes sobre los que una cultura construye su visión del mundo y el modo de habitar humano en él.

Como hemos visto, la cultura griega se mostró incapaz de concebir una auténtica conciencia de la temporalidad, pues todas sus nociones metafísicas apuntan a establecer un **tiempo eterno** que, sin tener comienzo ni fin, retorna sobre sí de modo cíclico y fatalista. No hay, pues, para el griego oportunidad alguna de escapar a este determinismo, ni menos aun de pensar que el mundo no sea eterno.

El Cristianismo irrumpe en esta vieja y ciega **weltanschauung** remeciéndola en sus propios cimientos, pues la gran novedad que trae consigo la verdad de un mundo **creado de la nada** por Dios no es compatible con aquellos ciclos eternos de tiempo de la filosofía griega. En consecuencia, los conceptos de tiempo y eternidad se transforman a la luz de la Revelación y adquieren nuevos significados, los cuales quedan vinculados para siempre con el ser propio de Dios y el de sus efectos, las creaturas.

En este contexto, San Agustín de Hipona se constituye en el primer Padre de la Iglesia que sintetiza armónicamente la tradición cultural de la Antigüedad, reflejada en el **uso crítico de la razón**, con este nuevo Espíritu que viene a salvar al mundo. Esta profunda unión cooperativa entre razón y fe se ve reflejada, precisamente, en el modo cómo entiende los conceptos de tiempo y eternidad.

El mérito del Obispo de Hipona radica, entre otras cosas, en haber distinguido y delimitado, como nunca antes se había visto, aquello que corresponde al modo de ser de Dios y aquello que corresponde al modo de ser creatural. En esa sola distinción quedan establecidos sus respectivos modos de **durar**, por lo que no cabe la idea de un mundo y

un tiempo eternos, como lo sostenía la cosmología griega, puesto que no existe creatura alguna coeterna con el Creador.³⁴

Si, como ha quedado establecido, tiempo y mundo tienen un comienzo (**habere initium**), tanto las creaturas que cambian como el tiempo que se sucede gracias al transcurso de esos cambios, no pueden ser eternos ni coeternos con la eternidad inmutable.³⁵ Sostener que lo sean sería, a juicio de San Agustín, condenable tanto a la luz de la fe como a la de la sana razón: “... **ne aliquam Creatori coaeternam esse dicamus, quod fides ratioque sana condemnat ...**”. Es más, el sólo hecho de referirnos a una **creatura coeterna** implica una contradicción metafísica insalvable que nuestro autor no está dispuesto a aceptar.³⁶

De esta manera, las coordenadas de la realidad para el pensamiento agustiniano quedan dadas por la eternidad de Dios, Único, Creador y Omnipotente, y el universo de las creaturas, temporales por esencia y con una duración limitada por su propia naturaleza. Ahora bien, la distancia infranqueable que pareciera haber entre Dios y las creaturas, si bien es real en el orden del ser, no es tan dramática a la luz de las enseñanzas del Agustín teólogo. Recordemos que su lema era siempre “creer para entender”, de manera que la fe legítimamente puede auxiliar a la razón cuando ésta flaquea en su entendimiento de las cosas, tal como ocurre en este tema.

Así, desde esta perspectiva, tras la concepción agustiniana del tiempo, se asoma siempre el signo de la Salvación prometida por Cristo, en el sentido de que el transcurso temporal dará paso, tarde o temprano, al encuentro de los justos con la Jerusalén Celestial, como reiteradamente lo sostiene en su obra **La Ciudad de Dios**.

Nada es vano, fugaz o efímero, en definitiva, pues, para el alma humana, todo lo que ocurre **en** el tiempo, o, más precisamente, lo que ocurre con **su** tiempo tiene un destino eterno, de vida eterna junto a la Eternidad inmutable de Dios. Allí se confundirán las **eternidades** en una felicidad perpetua, en una efusión de Amor y plenitud que desvanece las distancias entre Dios y el hombre y cierra el círculo trazado por el alma desde que es creada hasta que retorna a su Creador.

34. San Agustín de Hipona; **La Ciudad de Dios**, XII, 16.

35. **Idem**; XII, 15, 2.

36. **Idem**; XII, 15, 1.