

# TIEMPO Y ETERNIDAD

## Sobre los análisis del tiempo en el libro XI de las *Confesiones* de Agustín

Por: **Lucy Carrillo Castillo**  
Universidad de Antioquia

Edmund Husserl, el más grande pensador del problema del tiempo en el siglo XX, abría sus *Lecciones sobre la fenomenología del tiempo* afirmando: “todo aquel que, en el día de hoy, desee ocuparse del problema del tiempo, debe estudiar a fondo el Libro XI de las *Confesiones* de Agustín”.<sup>1</sup> Husserl pensaba que los análisis de la conciencia del tiempo han sido una de las dificultades más graves que ha enfrentado la reflexión filosófica desde sus orígenes, y por eso también creía que Agustín fue el primer pensador en poner de manifiesto el cúmulo de problemas que plantea la pregunta por el tiempo. Efectivamente, en el apartado 17 del Libro XI, Agustín se refiere a esas dificultades: “¿Quién sería capaz de explicar sencilla y claramente qué sea el tiempo? ¿Quién podría aprehenderlo siquiera con el pensamiento? Y, sin embargo, ¿qué evocamos al hablar, que nos resulte más conocido y más familiar que el tiempo? Porque, ciertamente, comprendemos de qué hablamos cuando hablamos de él y también entendemos lo que los otros dicen, cuando los escuchamos hablar del tiempo”

Pareciera que para Agustín, como para Husserl, los análisis deberían orientarse hacia el esfuerzo de aprehender el tiempo como vida de la conciencia. Uno estaría tentado, entonces, a hacer una lectura solamente fenomenológica de los análisis del tiempo que desarrolla Agustín en libro XI de las *Confesiones*, particularmente, de las reflexiones que van desde el apartado 17 hasta el 39 de este libro. Se podría intentar mostrar que Agustín pregunta por el ser y esencia fenoménicos del tiempo fenoménico.<sup>2</sup> Pero, lo cierto es que si se arrancan esos análisis del libro XI de la relación que establece Agustín con la eternidad, se echa a perder el sentido que tiene el tiempo para nuestro autor.

---

1 HUSSERL, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer, 1980. p. 2.

2 Tal sería el caso, por ejemplo de F. W. v. Herrmann —el editor de las obras de Heidegger—, en su *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt: Klostermann, 1992.

En el capítulo IX del libro VII de las *Confesiones*, Agustín había ya comparado la filosofía neoplatónica con la doctrina cristiana. Dice ahí que aprendió de los platónicos que en el principio fue la palabra y que la palabra está en Dios y era Dios. Que halló en ellos la doctrina metafísica del logos, pero no la doctrina de la encarnación y por tanto ninguna teoría sobre la salvación del alma. Si bien, en cierto sentido pudiera decirse que para el obispo de Hipona, como para los neoplatónicos, el tiempo es imagen de la eternidad,<sup>3</sup> esa relación tiempo-eternidad se va a convertir en algo problemático.<sup>4</sup> Esa problematicidad tiene que ver —como muestra Kurt Flasch— con el hecho de que Agustín busca demostrar en los libros XI a XIII de las *Confesiones* que el libro del *Génesis* es el *Timeo* de los cristianos.<sup>5</sup> Pues, a la luz de los primeras líneas del *Génesis*, estos tres últimos libros de las *Confesiones* tienen por tarea alcanzar una comprensión del origen del universo que haga ver cómo la manera según la cual lo eterno obra continuamente sobre lo temporal está ligada al dogma de la salvación.<sup>6</sup> Así que —a pesar de las dificultades que impone comprender lo que sea la eternidad—, en estas reflexiones voy a intentar perseguir en el Libro XI de las *Confesiones* esos destellos de eternidad.

Articulo este ensayo en cuatro temas, y en el siguiente orden: 1. Recojo las reflexiones desarrolladas entre los apartados 1 y 16 bajo la pregunta: ¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo? 2. Los apartados 17 a 28, en los que se pregunta ‘¿qué es el tiempo?’, los recojo bajo la imagen agustiniana de que el corazón revolotea vanamente entre pasado y futuro. 3. Los apartados 29 a 37 bajo la pregunta: ¿qué es propiamente lo que medimos, cuando queremos medir el tiempo? Y la respuesta que da Agustín: la distensión del alma. Finalmente, 4. los apartados 38 a 41 bajo el título: El instante, que Agustín piensa como aquietamiento del corazón que capta el resplandor de la eternidad. Al final presento algunas observaciones críticas.

---

3 Cfr. PLATÓN. *Timeo*, 37d 6. PLOTINO. *Enéadas*, III, 7.

4 Walter Mesch (en: *Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?* En: *Antike und Abendland*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1998, Band XLIV, p.139-162), sostendrá la tesis de que —desde los presupuestos ontológicos del pensamiento agustiniano—, resulta insostenible la afirmación de que para Agustín el tiempo sea imagen de la eternidad, indicios de lo cual se hallan en su rechazo de la apelación de Platón al movimiento de las estrellas para la medición del tiempo. Véase, *infra*. apartado 3.

5 Cfr. FLASCH, Kurt. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der 'Confessiones'. Historisch-philosophische Studie. Text, Übersetzung, Kommentar*. Frankfurt: Klosterman, 1993, p. 84.

6 En los nueve primeros libros de las *Confesiones* ha puesto en evidencia la experiencia de lo visible y lo cambiante. Pero en ellos aún no se ha preguntado por la constitución esencial del tiempo que, en el Libro XI, desarrollará desde el planteamiento de la oposición entre eternidad y temporalidad. No obstante, la emocionada constatación de la distancia imperante entre lo eterno y lo temporal se plantea explícitamente sólo al comienzo del libro XI, para volver a recogerla de modo también explícito sólo al final del libro.

## 1. ¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo?

El Libro XI comienza con la confesión de que Dios es eterno, que todo su saber es un presente sin tiempo y que, en cambio, todo cuanto sabemos los humanos, lo pensamos en medio de los permanentes cambios del tiempo. Pero, ¿qué sentido tendría confesarle esto a Dios, si él lo sabe todo? El propósito de las *Confesiones* no es que Dios aprenda algo nuevo, sino que el autor y sus lectores hallen un camino hacia Dios (1,8).<sup>7</sup> Con esto justifica Agustín por qué da aquí una nueva dirección a las *Confesiones* y no quiere continuar con las reflexiones autobiográficas que ha desarrollado desde el primero hasta el noveno libros, en los que ha narrado sucesos vividos desde los recuerdos de su primera infancia hasta su conversión en el año 386. El tiempo y las propias fuerzas —nos dice— no son suficientes para continuar con la historia de la vida que va desde la muerte de su madre en 387 hasta el momento presente, 397. Desde tiempos atrás ha querido, más bien, dedicarse a penetrar en los misterios de la biblia para explicárselos a otros (2,9).

Agustín quiere descubrir la eterna verdad de la sabiduría de la biblia (4,18), comenzando por las primeras palabras del *Génesis*: “**En el comienzo Dios hizo el cielo y la tierra**” (5,1). Esto lo escribió Moisés, dice, pero él ya no está entre nosotros para aclarar el sentido de sus palabras. No obstante, podemos comprenderlas desde nuestra propia interioridad donde mora el pensamiento y donde escuchamos una voz que nos habla y nos hace sentir cuándo algo es verdadero (5,13). Volverse a la propia interioridad es el más seguro punto de partida para preguntar por la creación del mundo: desde ella se comprende que la cambiante complejidad y la variedad infinita de las cosas claman que han sido creadas por Dios (6,5). Sabemos, pues, que Dios ha hecho el mundo, pero ¿cómo? Porque no ha sido como un artesano que impregna sus ideas en una materia ya dada. Pero, ¿cómo ha hecho al mundo? Dios ha hablado y las cosas se han hecho. A través de la palabra, Dios ha hecho cielo y tierra (7,21). Pero, esa palabra no puede ser palabra sensible (8,9). Si la palabra a través de la cual se creó el mundo hubiera sido pronunciada en el tiempo, eso significaría que hubo otro tiempo antes del tiempo, lo cual es inadmisibles (9,5).

Si las cosas del mundo comienzan y terminan, todo comenzar y todo terminar debe suceder según las leyes de la razón eterna que todo lo sabe (10,4).<sup>8</sup> Agustín propone así la tesis de que la palabra eterna está ligada a las reglas de lo temporal, lo cual él constata en la sabiduría que brilla en su propia interioridad que comprende que las cosas temporales deben regirse por leyes eternas.<sup>9</sup> Desde la distinción entre la eternidad y lo temporal, y

---

7 Coloco entre paréntesis, al comentarlo, el número de cada uno de los 41 apartados en que se divide el Libro XI de las *Confesiones*, seguido del número del renglón en el que comienza la reflexión mencionada.

8 Flasch hace ver que en este punto Agustín da un paso decisivo hacia la superación del contraste eternidad-temporalidad. Cfr. FLASCH, Kurt. *Op.cit.*, p. 322-324.

9 En el apartado 11 ha dicho que el origen, en el que todo fue hecho, le habla interiormente a Agustín como sabiduría divina y lo ilumina en tanto reflexiona sobre él, aunque —nos dice, al volver a sus ocupaciones cotidianas— vuelvan las tinieblas que le alejan de esta luminosa comprensión. Aparece un

desde la idea de que lo eterno obra en el tiempo (11,4), Agustín se vuelve contra aquellos que preguntan qué hacía Dios antes de crear el mundo (12,1). Esa pregunta supone que no habría una voluntad eterna. Pues, se dice que en algún momento surgió en Dios un deseo nuevo (12,10). ¿Cómo pueden pensar que pasaron innumerables siglos antes de que Dios creara el mundo? ¿Cómo hubieran podido transcurrir esos siglos sin que Dios los hubiera hecho, ya que él es el creador y autor de todo? (15,5). Antes de que existieran el cielo y la tierra, no podía haber tiempo. No se puede preguntar qué hacía entonces Dios, porque no hay ese entonces. No había tiempo (15,14). Dios es antes que el mundo, pero no 'antes' en sentido temporal. Dios es anterior al mundo, porque su eterna presencia lo abarca todo, y en ella se desvanece toda diferencia entre el pasado y el futuro (16,10).

Dar una respuesta definitiva a los incrédulos le impone a Agustín explicar primero cómo es posible percibir desde la propia existencia temporal el esplendor de la eternidad. La tarea es tan ardua, que Agustín piensa que tendría que haber una mano extraordinariamente poderosa capaz de coger al corazón humano y fijarlo, para que por un instante se quietara y captara el resplandor de la eternidad, siempre quieta, siempre presente (13,14). Lograr refutar la pregunta qué hacía Dios antes del tiempo tiene que ver con la necesidad de arribar a una comprensión de la relación entre la eternidad y lo temporal, que demuestre, también, la necesidad de dar una nueva orientación a la vida. Agustín cree que es tan difícil hallar un argumento que satisfaga la exigencia de refutar a aquellos que preguntan qué hacía Dios antes de crear el mundo que, dice, se le antojaría decirles que antes de crear el mundo Dios se ocupaba de crear los infiernos para quienes plantean esas preguntas (14,2).

En estos aprietos terminan las reflexiones de los apartados 1 a 16 que constituyen la primera mitad del Libro XI.<sup>10</sup> De aquí en adelante se va a ocupar exclusivamente con la pregunta por el tiempo y sólo al final volverá a mencionar la eternidad. De hecho, no hay ninguna conexión explícita entre la primera parte del libro (los apartados 1 a 16), donde —como vimos— se ocupa de las primeras palabras del *Génesis* y la segunda parte (los apartados 17 a 39), donde desarrolla la pregunta por el tiempo. Sin embargo, Kurt Flasch nos

---

nuevo aspecto de la relación entre la eternidad y lo temporal: sutilmente, aunque sólo de modo implícito, empieza a tejerse la fe en la salvación de lo temporal, que se constituirá en asunto de los análisis del tiempo, a partir del apartado 17.

10 Pareciera que en este punto Agustín ya ha refutado la necia pregunta de qué hacía Dios antes de la creación. En ningún lugar Agustín dice que plantea la pregunta: ¿qué es el tiempo? para responder ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? No dice, explícitamente, que en lo que sigue va a demostrar qué es el tiempo para poder rechazar con certeza apodíctica dicha objeción. De esto dan cuenta las primeras afirmaciones del apartado 17, que resumen los resultados obtenidos. "Luego, no hubo ningún tiempo en el que tú —Dios— no hubieras hecho alguna cosa, puesto que el tiempo mismo lo habías hecho tú. Y no hay tiempos que sean igualmente eternos como tú, pues tú permaneces. Si los hubiera, serían algo permanente, y entonces ya no serían tiempos". En los apartados 17 a 39, se ocupa del análisis del tiempo, y sólo en el apartado 40, al final del libro XI, vuelve a plantear la relación entre la eternidad y lo temporal, sin apelar a lo que haya sido el resultado de las reflexiones desarrolladas entre los apartados 17 y 39.

dice que aquí debemos diferenciar la articulación temática de la articulación argumentativa. La argumentación se articula, por un lado, en la discusión en torno a las primeras palabras del *Génesis* y, por otro lado, alrededor del análisis del tiempo.<sup>11</sup> La articulación temática está expuesta en la cita misma del *Génesis* que da título al libro XI: “En el comienzo Dios hizo el cielo y la tierra”. En ella se indica que lo que está en juego en el Libro XI de las *Confesiones* es la necesidad de comprender cristianamente el origen del mundo. Esa comprensión debe mostrar que la eternidad obra en lo temporal, de tal manera que Agustín pueda defender el dogma de la revelación y con él, el dogma de la salvación. Desde esta perspectiva, entonces, hay que acercarse a sus análisis del tiempo.<sup>12</sup>

## 2. ¿Qué es el tiempo? El corazón revolotea vanamente entre pasado y futuro

Todos sabemos muy bien qué es el tiempo. No hay ninguna otra cosa de la cual hablemos, o sobre la cual pensemos que sea más obvia que el tiempo. Pero, si alguien nos pregunta qué es el tiempo, no sabemos qué responder (17,7). ¿Por qué es tan difícil que alguien pudiera ofrecernos una breve y clara definición? Con toda seguridad sabemos que si nada pasara no habría un pasado y si nada sobreviniera, no habría futuro. También sabemos que el presente se hace pasado continuamente. Pues, si siguiera siendo presente, no sería tiempo sino eternidad (17,15). Las dificultades se hacen evidentes cuando preguntamos ¿cómo es que decimos que hay pasado si ya no es, y que hay futuro, si el futuro todavía no es? Además, si hemos admitido que el presente se hunde permanentemente en el pasado, ¿cómo podemos decir que el presente es? (17,17). Decimos que hay tiempo para esto o para lo otro, que es tiempo para esto o para aquello. Pero, ¿en qué nos fundamos para decir que el tiempo es? Si de alguna manera podemos sostener que el tiempo es, deberíamos decir que es, pero sólo como una permanente transición de todo lo temporal hacia el no ser.

Pensamos el tiempo —dice Agustín—, y solemos hablar de tiempos largos y tiempos breves, y si nos fijamos bien, eso sólo lo decimos en relación con el tiempo pasado y el futuro (18,1). Lo importante aquí es que no dudamos de nuestro presupuesto de que el tiempo es algo extenso. Y decimos que un tiempo largo es, por ejemplo, ‘hace cien años’ o ‘dentro de cien años’; y que nos referimos a un tiempo breve cuando decimos ‘hace dos días’ o ‘dentro de dos días’. Así hablamos y nos comprendemos. Pero, ¿con qué derecho hablamos de brevedad o amplitud de lo que no existe? Habría que decir que un tiempo fue

---

11 Cfr. FLASCH, Kurt. *Op.cit.*. p. 78s y 338s.

12 Siguiendo la interpretación de Flasch, temáticamente, sigue siendo la relación entre la eternidad y lo temporal, pero, argumentativamente, Agustín se va a concentrar en la pregunta por el tiempo y no va a tener en cuenta lo dicho ya en la primera mitad del libro.

largo cuando era presente, pero una vez que pasó, ha dejado ya de ser (18,14). Sin embargo, ¿puede ser largo el presente? (19,3). Si digo que es presente este año, de hecho el año tiene doce meses y ahora es un mes, desde el cual los anteriores ya son pasados y los que vienen son futuros. Pero, ahora, tampoco está presente el mes entero, hoy es sólo un día del mes, intermedio entre los días pasados y los futuros.

Nos hallamos con que el presente, que pensábamos se podía alargar o abreviar, es el espacio del día de hoy. Pero debemos examinarlo, porque tampoco todo el día está ahora del todo presente, pues día y noche son un conjunto de 24 horas, y ahora es una hora determinada, que está dividida en minutos; este minuto actual se divide, a su vez, en segundos, y este segundo presente, incluso en su fugacidad, es todavía susceptible de divisibilidad (20,4). Llegamos, entonces, a la comprensión de que el presente es, pero es un ahora puntual que se desvanece apenas lo vamos a mencionar, porque resulta que este ahora no tiene ninguna extensión (20,14). Luego, de ninguno de los tres tiempos se puede decir que sea largo o breve. Y, sin embargo, percibimos intervalos de tiempo, los comparamos entre sí y decimos que unos son más largos y que otros son más breves y, así, medimos el tiempo (21,1). Pero, esto es paradójico, porque el único tiempo real es el presente que no tiene extensión.

No obstante, ¿quién puede negar que hay tres tiempos, pasado, presente y futuro, tal como nos enseñaron de niños y como ahora nosotros seguimos enseñando a los niños? (22,3). Hay quienes narran el pasado y quienes planean el futuro. Si ellos dicen algo cierto, el pasado y el futuro tienen que ser algo verdadero, y por eso tienen que ser de algún modo (22,8). Si hay cosas pasadas y futuras debemos saber dónde están. Cuando se narran historias verdaderas del pasado no se sacan a la luz las cosas mismas que se narran, sino palabras, que acuñamos a partir de las imágenes que las cosas han dejado atrás en su camino a través de la percepción, como huellas fijas en el espíritu (23,7). Mi infancia —por ejemplo— ya no existe, pero cuando la evoco y la narro, la veo en el instante presente, porque ella está aún en mi memoria. Por otra parte, acostumbramos a reflexionar previamente sobre nuestras acciones futuras; esas acciones no existen por que son futuras, pero en la reflexión que las planea, ellas están presentes. Así, pasado y futuro pueden ser en el presente como recuerdo actual o como meditación previsora (23,13). Así, por ejemplo, cuando contemplo el amanecer, digo que voy a ver la salida del sol, de tal modo que lo futuro sí es visible en lo presente, aunque sólo por sus causas o sus signos (24,10).

Llegados a este punto, puede decirse que las reflexiones desarrolladas hasta aquí han hecho evidente que no es correcto decir que hay pasado, presente y futuro. Con propiedad debería decirse que hay el presente del pasado en la memoria, el presente del presente en la intuición y el presente del futuro en la espera (26,1). En sentido estricto sólo 'es' el presente y los modos del tiempo deben existir sólo en el alma. Bien pensadas las cosas, es un hecho extraordinario que comprendamos lo que queremos decir, a pesar de que muy raramente hablamos con precisión (26,12). No obstante, en lo que concierne a nuestro problema tenemos que, si sólo el presente es, no se ha resuelto la dificultad de hablar de tiempos largos y breves (18,1), tanto más si el presente no tiene extensión, y por tanto no es medible (27,7). De todas estas dificultades hay sólo pocas cosas claras: anclado en el

tiempo, el corazón revolotea vanamente entre la movilidad del futuro hacia el pasado (13,6), de tal modo que, en razón del descubrimiento de las aporías a las que lleva la pregunta por el tiempo —estamos en el apartado 28—, Agustín ruega a Dios por iluminación. Con esta oración termina la primera mitad de la segunda parte del libro XI. Así, los apartados 17-27, brevemente comentados, han indagado si el tiempo que suponemos extenso y que medimos existe en realidad, y se ha hallado que sólo el presente es en sentido propio, pero con el grave inconveniente de que el presente es inextenso. Se plantea, entonces, la pregunta por cómo se puede medir lo inextenso. La segunda parte de la segunda mitad del libro XI, que va del apartado 28 al 39, se ocupa de buscar respuesta a esa pregunta.

### **3. ¿Qué es propiamente lo que medimos, cuando queremos medir el tiempo?**

Hablamos, pues, de los tiempos; decimos que este tiempo fue más breve que aquel otro tiempo; que hace tiempo pensamos algo, o que dentro de tanto tiempo alguien hará algo. Nos entienden y comprendemos. Esto es lo más común y, aparentemente, lo que tiene más evidencia (28,12). Pero no entendemos qué sea eso de que podemos medir el tiempo que transcurre permanentemente. Quizá fuera posible evitar la aporía que se evidencia al querer medir los tiempos, si buscáramos otra definición del tiempo. Agustín dice, ‘una vez escuché a algún sabio decir que el tiempo es el movimiento de las estrellas, del sol y de la luna’ (29,1). Pero, ¿eso no significaría acaso que los movimientos de todos los cuerpos miden todos los tiempos? ¿Con referencia a qué se medirían?

Podríamos aceptar que se midieran los años, los meses, o los días. Sin embargo, ¿una sola vuelta de la rueda del alfarero no es tiempo? ¿Acaso una sola palabra pronunciada no implica tiempo? ¿Cómo podríamos medir movimientos tan pequeños desde la inmensidad de las magnitudes de los movimientos de las estrellas? (30,13). Habría que decir, más bien, que cuando un cuerpo se mueve, yo mido el tiempo calculando cuánto dura su movimiento, desde que empieza a moverse hasta que para de moverse. Pero el cuerpo habrá empezado a moverse antes de que yo lo observe y seguirá moviéndose, sin que yo pueda ver cuándo termina de moverse. Yo sólo puedo calcular cuánto dura su movimiento mientras yo lo observo. Sólo así puedo decir que su movimiento dura larga o brevemente (31,4). Así que, hasta aquí, seguimos sin saber qué sea el tiempo. Pero al menos ya sabemos que los cuerpos se mueven en el tiempo y que sus movimientos no son el tiempo. Si se pudiera diferenciar la duración del tiempo de la medición del movimiento se estaría en buen camino. Si nos imaginamos una sola vuelta de la rueda del alfarero, o si pensamos en la duración de la pronunciación de una sola palabra, nos damos cuenta de que el tiempo no es el movimiento mismo de los cuerpos (31,22) y, más bien, pareciera que estamos ante indicios de que el tiempo tiene que ver con una actividad del alma.

Hablamos en el tiempo y hablar dura en el tiempo. Saber que hablamos en el tiempo, es declarar que sabemos que hablar es un proceso en el tiempo. En medio de todas estas incertidumbres, al menos se han ganado algunas certidumbres (32,1). Sabemos que medimos

el movimiento de los cuerpos, y también sabemos que lo hacemos a través del tiempo. Pero, ¿qué es el tiempo mismo? ¿Con qué medimos el tiempo? (33,3). Agustín trae aquí el ejemplo de la poesía (33,8). Un poema es un buen ejemplo de la medición del tiempo mismo, por su estructura métrica y rítmica. Medimos la duración de un poema cuando comparamos el tiempo que necesita su recitación con la recitación de otro poema. Pero, con eso no se llega a una referencia segura para el tiempo. Porque, el poema se puede recitar más lenta o más rápidamente. Y, aunque pareciera que el ejemplo del poema no sirviera, se gana a través de él una importante comprensión: así como cada poema tiene su propia duración, también cada tiempo tiene una medida propia para su extensión (33,19). Habría que hallar un nombre propio, que diera cuenta de esa actividad peculiar del alma que capta el movimiento del tiempo. Pues, tras todas estas reflexiones, no sería sorprendente —dice Agustín— que el tiempo fuera una distensión del alma (33,21).

Pero, ¿qué significa distensión del alma? Un poema tiene un comienzo y un final, en medio de los cuales se extiende. Podemos comparar esa extensión con una medida espacial, pero no podríamos expresarla en ninguna magnitud de espacio. La distensión del alma sería una extensión que, paradójicamente, tendría que ser inextensa.<sup>13</sup> Sería algo así como un transcurrir juntos principio y final de una duración, pero no en el espacio, sino en el alma. Si así fuera, de todos modos prevalece nuestra terquedad en que no podemos dudar que hay pasado y futuro, aunque es cierto, como ya se ha dicho, que no se pueden medir porque no existen (34,2). Hay el futuro solamente, si ahora nos imaginamos ese futuro, y mientras ese presente dure y no se hunda todavía en el pasado. Porque mientras transcurre el tiempo, el pasado y el futuro se extienden en una duración, desde el cual podría intentarse medir. Mas, ¿cómo medir lo que aún transcurre y no ha terminado? ¿Cómo pretender medir el pasado y el futuro que no existen, desde el presente actual que es inextenso? Se plantean nuevas dudas, pero prevalece la certeza de que medimos el tiempo (34,14).

Así que Agustín ensaya con otro ejemplo desde la poesía. Pensemos en el caso en que recitamos un verso. Claro que surge el inconveniente de que al recitarlo, el verso se esfuma y volatiliza. Sin embargo, algo de él queda en la memoria y desde el recuerdo del verso podemos medirlo (35,18). Si remitimos el ejemplo de la recitación del verso a la medición del tiempo, tenemos que no necesitamos medir las cosas mientras acontecen. Nos basta con apelar a nuestra memoria para ponderar su duración. Vamos comprendiendo cada vez más. Aunque, inevitablemente, surgen nuevas preguntas. ¿En qué nos apoyamos para medir la duración? Todavía más, cuando decimos que el tiempo se extiende, ¿qué es lo que propiamente medimos? ¿Dónde medimos el tiempo? Inesperadamente, Agustín ofrece una respuesta, que parece ser la que tan tortuosamente ha buscado: “En ti, alma mía, mido yo el tiempo” (36,1). Pero, tan pronto da esta respuesta, se entabla en su interior una confrontación. “¡No me interrumpas! ¡No te dejes perturbar con el desorden de tus afecciones! Sí, yo afirmo que

---

13 Son indudables los problemas que esto plantea. Al respecto, remito al lector al análisis crítico que hace Walter Mesch (*loc. cit.*) de esta afirmación de Agustín.

en ti mido los tiempos” (36,2). La contradicción interior tiene una importante función heurística. Medimos el tiempo en el espíritu, pero no cuando está afectado por las cosas externas, porque entonces el espíritu toma por verdad o la autoridad o lo que le dictan las costumbres y las opiniones imperantes. Medimos el tiempo en el espíritu y, ciertamente, a la luz de las cosas que suceden y tal como percibimos que suceden, pero no en la inmediatez de su acaecer. Medimos el tiempo a través de las sutiles huellas que las impresiones van dejando en la memoria, con las cuales el espíritu va armando la trama del pasado, y desde la cual va tejiendo el porvenir.<sup>14</sup> En el alma sola, sin el cuerpo, medimos el tiempo.

Pero, ¿qué es propiamente lo que mide el alma? Agustín apela al silencio para ilustrar la manera en que obra el alma en la medición de los tiempos. ¿Cómo medir el silencio? Imaginamos solamente la voz como si sonara y mentalmente extendemos nuestra atención hacia la medida de su duración sólo imaginada (36,7). Al proponer el ejemplo del silencio, se quiere poner en evidencia la actividad del alma, cuya acción consiste en llenar el silencio con la representación sólo imaginativa de la voz. Ponemos en nuestra memoria imágenes y magnitudes de duración de sonidos, sin que esos sonidos hayan sonado efectivamente. Esto nos lleva a la comprensión de que la continua actividad del alma no sólo tiene que ver con recoger las impresiones efectivas y ordenarlas en la trama de la experiencia que guarda la memoria del pasado. El alma se distiende en la tarea de recoger desde el comienzo hasta el final, la trama de relaciones de tiempo en las que se hace posible percibir, representar, recordar y esperar.

#### **4. La distensión del alma, la intención y el instante que capta el resplandor de la eternidad**

La pregunta por la posibilidad de medir el pasado, que ya no es, y el futuro que aún no es, encuentra finalmente una respuesta: el alma ejecuta tres actos: espera, atiende, recuerda, a través de los cuales se extiende con la memoria a lo pasado, y con la expectativa a lo futuro (37,3). Por eso, un futuro largo es sólo una larga espera actual y un largo pasado es únicamente recordar ahora largamente el pasado. Así, si respecto al futuro el alma espera, y respecto al pasado recuerda, en relación con el presente el alma atiende y perdura en la atención, a través de la cual enlaza el transcurso de la expectativa hacia el recuerdo (37,9).

‘Voy a cantar una canción’ conocida, dice Agustín, porque la experiencia de la música es el mejor ejemplo para ilustrar la distensión del alma (39,1). ¿Por qué con apenas unas pocas notas podemos reconocer una melodía? En primer lugar, porque el espíritu se orienta hacia la música en la expectativa. La expectativa imagina y dimensiona lo que se espera. Acuña estructuras, planea pausas y textos, silencios y movimientos de la melodía. En la apertura hacia lo futuro el alma reconoce, de antemano, toda la melodía. Mientras va sonando

---

14 *Cfr. Confesiones. X, 14.*

la música, las notas sólo imaginadas, pasando por el ahora actual, van cayendo en el pasado, que se va acrecentando como melodía ya escuchada. La distensión del alma que escucha una canción conocida, es un mantenerse en la atención a cada ahora puntual y presente que fluye hacia la ausencia, y desde esa propia tensión el alma gana una mirada retrospectiva y prospectiva sobre su memoria y su expectativa respecto a la melodía.

Ahora bien, lo que sucede con la música, dice Agustín, es lo que sucede con nuestra experiencia del tiempo, y también con todas las demás experiencias, y con todas las cosas que hay bajo el cielo y sobre la tierra. Todas las cosas, porque son en el tiempo, se extienden, se desparraman, se desgarran y desaparecen en el tiempo. Nosotros, porque somos en el tiempo, nos extendemos, desparramamos, nos desgarramos en el tiempo. Pero, la diferencia entre los humanos y los demás mortales, animales, árboles, piedras está en que los humanos somos mortales con alma y podemos retrotraernos hacia la propia interioridad, y captar desde ahí la permanente quietud de la eternidad. De este modo, la distensión del alma no sólo es la solución a las aporías que surgen de la pregunta por la posibilidad de medir el tiempo, sino que fundamentalmente es comprensión del desgarramiento y dispersión del alma en lo temporal. La distensión del alma, que aparece como la vida misma que atiende a lo temporal, apenas puede vislumbrar, pero no puede recoger el sentido verdadero de la vida del espíritu. Por eso, dice nuestro santo que únicamente puede el alma tender hacia lo eterno, no por distensión, sino por intención (39,8).

La atención que perdura en el instante, es intención presente (36,20), desde la cual el alma atiende sólo a ella misma. Es concentración del alma en sí misma que opone resistencia a la dispersión en la multiplicidad de las cosas y de la vida. Es atención a lo que ella verdaderamente debe ser, desde cuya comprensión puede, entonces, mantenerse al margen de los cuidados que dificultan el autoconocimiento. La intención es instante en que coinciden el autodescubrimiento y el descubrimiento de la verdad eterna. La intención del alma en la que ella atiende sólo a sí misma y en la que siente que se detiene el tiempo, es instante en que resplandece en ella la eternidad del sentido de la existencia. Para decirlo en palabras de Kierkegaard, a partir de la angustia que produce la pecaminosidad de la existencia, el alma da un salto hacia su conversión y reconciliación, hacia la fe en la resurrección y la eterna salvación.<sup>15</sup> A ese instante de eternidad se había vuelto ya Agustín al preguntar “¿quién puede detener al corazón del ser humano y fijarlo, para que por un instante se aquietara y captara el resplandor de la eternidad en la que no pasa nada, siempre quieta, siempre presente?” (13,5).<sup>16</sup>

---

15 Cfr. KIERKEGAARD, S. *El concepto de angustia*. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 142.

16 Ciertamente, aquí nos dice: “comprendo que mi vida es una distensión que se disipa, pero la diestra de Dios me recoge en Jesús, mediador entre Dios creador que es uno y nosotros, que somos muchos y de múltiples maneras dispersos”.

En Agustín la comprensión del sentido de la existencia humana está vinculada a la pregunta por el tiempo. Pero, la respuesta que hallamos es que desde la eternidad la vida, que es tiempo, aparece sólo como suma de imperfecciones, a las que se añade su inevitable fugacidad. La extraordinaria actividad del alma en su distensión e intención es, ciertamente, imitación de Dios, pero no es prueba alguna del valor de la vida misma, sino más bien descubrimiento de su propia y total negatividad. Dado que el ser humano en su vida concreta sólo puede anhelar bienes temporales, se encuentra permanentemente bajo la amenaza del mal que se traduce en lo que es capaz de hacer por temor a perder lo que ya posee o temor a no alcanzar lo deseado. La vida terrenal está marcada por la insatisfacción, la incapacidad de disfrute de lo actual y la imposibilidad de serenidad. La carencia de verdad de la vida en la tierra es para nuestro santo una muerte en vida, donde todos los temores son relativos en comparación con el temor fundamental a la muerte, porque la muerte significa la pérdida de todos los bienes temporales. Por eso, la dispersión de la vida es constante preocupación y cuidado.<sup>17</sup>

Luego, la intención del alma como instante decisivo en que se juega el sentido de la existencia, es instante de comprensión del llamado de la palabra eterna, donde la relación primera y fundamental con el lenguaje no es tanto hablar como guardar silencio para escuchar, y sólo así poder comprender el acontecimiento, el advenimiento del salvador.<sup>18</sup> Lo decisivo aquí es que si en algo vale la existencia humana para Agustín, ese valor dependería de la fortaleza del alma para huir del tiempo. Pues, Dios se hizo hombre, no para regocijarse en lo temporal, sino para liberarnos del tiempo y ese estado de reconciliación con lo eterno, obviamente, sólo puede tener su realización después de la muerte. Si todo tiempo es tumulto, confusión e ignorancia, entonces —nos dice—, sólo nos puede salvar la fe en vernos derretidos en el fuego eterno del amor de Dios (39,14). Pero, una tal suposición requiere que, como Agustín, antepongamos al filosofar la fe en una futura salvación de nuestras almas.

### Algunas observaciones finales

No puede perderse de vista que las *Confesiones* son confesión de fe, pero ante todo son exposición del contenido de los dogmas de esa fe, que sostienen su verdad. Agustín ha establecido una diferencia esencial entre la verdad a la que podemos acceder a través del intelecto y la verdad de la palabra revelada, que se comprende por acto de fe. Desde esa perspectiva, su pregunta por el tiempo arroja un sorprendente resultado. Por un lado, el concepto natural del tiempo, del que todos hacemos uso cotidianamente y que —aun a pesar de su falta de precisión lingüística—, nos sirve para comunicarnos unos con otros, y para comprendernos. Pero, por otro lado, la sobrecogedora eternidad que descubre la

---

17 Cfr. *Confesiones*, IV, 4.

18 Cfr. RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración*. Trad. Agustín Neira. México: Siglo XXI, 1995, vol. I, p. 77.

‘intención del alma’, y que Agustín recoge en el último apartado del Libro XI: Desde la eternidad Dios conoce todas las cosas pasadas y todas las cosas futuras, de manera análoga a como yo reconozco toda una melodía con sólo escuchar unas pocas notas musicales. Pero su conocimiento no es comparable con quien canta una canción conocida (41,1). Pues él ha hecho el cielo y la tierra al comienzo, y su acción no se dispersa ni en el pasado ni en el futuro. Si bien en el instante de mi acto de fe puedo aceptar la totalidad y simultaneidad infinitas de las palabras a través de las cuales Dios creó el mundo y, en ese sentido decir que el tiempo se hace imagen de la eternidad, esa eternidad que yo puedo imaginar en virtud de la fe es sólo instante que termina por desvanecerse en el tiempo, incomparable con la eternidad divina. Desde la fe que acepta la verdad revelada, piensa Agustín que sus réplicas a los incrédulos ganan sentido. Antes de la creación Dios no hacía nada, porque antes de la creación no había tiempo y por eso ningún antes. A la pregunta de por qué Dios no continuó eternamente ocioso y sin hacer nada, nuestro santo replica que la voluntad de Dios era y es la misma, aún antes de que existan sus criaturas. A la pregunta de por qué sus criaturas no son igualmente eternas, contrapone el dogma de la encarnación y de la fe en la salvación eterna.

No obstante, contra la idea de una vida futura que no puede ser futuro, se erigen las reflexiones de una razón que busca esclarecerse. En un ensayo que Kant tituló *El fin de todas las cosas*, se ocupa precisamente de la clamorosa contradicción contenida en la idea de una futura vida eterna. Ahí cita Kant la revelación de San Juan donde un ángel anuncia que habrá otra vida y “entonces, ya no habrá más tiempo”.<sup>19</sup> Kant se pregunta cómo puede ser posible una vida bajo el supuesto de que no haya tiempo. Kant dice: “Que alguna vez deba llegar un punto del tiempo en el que cese todo cambio (y con él el tiempo mismo) es una representación que escandaliza a la imaginación (...) Pensarse a sí mismo sin tiempo es imposible”,<sup>20</sup> dado que toda existencia es posible sólo en el tiempo.<sup>21</sup> Para el ser humano, que puede ser consciente de su existencia y de la duración de la misma sólo en el tiempo, una vida que implicara la anulación del tiempo —si es que eso puede ser llamado vida—, no podría significar otra cosa que la extinción y completa aniquilación de la misma vida. La finitud humana se pone de manifiesto en las limitaciones de sus facultades de comprensión, más allá de las cuales no puede haber ninguna comprensión. Por eso, la idea de eternidad, como apoyo último para todas las cosas constituye un verdadero abismo para la razón. Lo eterno debería ser pensado, más bien, como determinación de un ideal de la razón, que tiene su origen en la razón humana, y cuyo sentido debería ser esclarecido a la luz de una crítica de los alcances y límites de nuestra humana razón.<sup>22</sup>

---

19 *Apocalipsis* X, 5-6.

20 KANT, I. *Das Ende aller Dinge*, A 511, en: KANT, I. *Werke in zwölf Bänden*, edit. por Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1983, Vol. IX, p. 183s.

21 *Crítica de la razón pura*, B 275.

22 “La eternidad mide la duración de las cosas, pero no las sostiene. No se puede defender el pensamiento, como tampoco soportar que un ser, que nos representamos como el supremo entre todos los posibles,

Desde esa perspectiva, comprendemos que la doctrina del tiempo que desarrolla Agustín en el libro XI de las *Confesiones*, está atravesada por las preocupaciones de una institución eclesiástica floreciente que necesitaba unificar sus dogmas. De ese modo, Agustín ha enlazado sus análisis del tiempo con el afán de comprensión del comienzo del mundo, que proviniendo de la eternidad no podía ser un comienzo temporal. Agustín opone la eternidad a lo temporal, pero nos dice que la eternidad no está frente a lo temporal, porque ‘estar frente a’ es una relación espacial en algún momento del tiempo. Nos dice que la eternidad está arrancada de lo temporal, pero sin separarse de lo temporal. La pregunta por la eternidad se plantea, y permanece como trasfondo de las interrogaciones sobre lo temporal. Pero, en suma, tampoco es fácil comprender cómo puede surgir el tiempo desde la eternidad. Yo pienso que hace falta una devota fe para acercarse al misterio de la eternidad que es lo que constituye el verdadero problema del Libro XI de las *Confesiones*.

Lo único, claramente comprensible, desde la perspectiva de la eternidad, es que el tiempo y todo lo temporal queda reducido a completa insignificancia. El extraordinario descubrimiento de que el tiempo se forma en nuestra interioridad se ensombrece con el malestar que le causa a Agustín la necesidad de afrontar la temporalidad de la existencia humana. Como decía Hannah Arendt en su tesis doctoral, igual que los estoicos Agustín propone el ideal de la autosuficiencia. Pero, con la considerable diferencia de que Agustín despreciaba la vida y nunca creyó que los humanos pudieran lograr en este mundo esa autosuficiencia.<sup>23</sup> Desde la autonegación y la negación del mundo, aparece en toda su problematicidad el mandato de amar a un prójimo como a uno mismo. Amor al prójimo significa amar en él lo que hay de eternidad.<sup>24</sup> Luego, no se ama al prójimo que, como yo, también habrá de morir, sino que se debe amar al amor mismo, con lo cual se suprime la relevancia del prójimo como prójimo. En Agustín, como luego en Kierkegaard, no hay ninguna mediación entre el tiempo y la eternidad, sólo la disyuntiva o lo uno o lo otro: o Dios o el mundo; o la verdad de la salvación o la perdición de la carne. Así, el mundo se divide entre los que escuchan la palabra revelada y la obedecen, y los que se resisten al terrible mandato de renunciar a la vida. O lo uno o lo otro escinde al individuo, que quiere escuchar y obedecer, pero también resistirse y no escuchar. El mandato de amor cristiano distingue entre los que optan por el alma eterna y los que optan por la temporalidad de la carne; la promesa de reconciliación del cristianismo se funda en la enemistad, en el repudio de los que no son los nuestros, en la negación de los otros. Pero, todavía más. Mandar amar sólo lo eterno que pudiera haber en los mortales y exigir conciliar la fragilidad y limitaciones de la

---

se diga a sí mismo: existo de eternidad a eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde procedo yo? Todo se hunde ante nosotros y la más grande perfección, así como la más pequeña, flota en el aire sin apoyo alguno frente a la razón especulativa (...) el ideal de la razón tiene que hallar su sede y su solución en la naturaleza de la razón”. *Ibid.*. B 641s.

23 Cfr. ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en Agustín*. Trad. Agustín Serrano. Madrid: Ed. Encuentro, 2001, p. 41.

24 *Confesiones*. IV, 12.

humana condición con la suma de perfecciones de la idea de eternidad, supone que en el amor a la eternidad reside una honda misantropía.

Sin embargo, y sin lugar a dudas, la importancia de las reflexiones de Agustín sobre el tiempo tiene que ver —tal como lo comprendía Edmund Husserl—, con los pasajes en que se ha referido a la subjetividad de la experiencia del tiempo. El tiempo debe ser lo que yo recuerdo, mi aprehensión de lo presente y mis expectativas de futuro. El tiempo es lo que podemos comprender como nuestro común pasado y posible futuro, de tal modo que la experiencia del tiempo está íntimamente ligada al lenguaje. En este sentido, efectivamente, Agustín fue autor de una verdadera revolución en la historia de la comprensión del tiempo. Los referentes para abordar la pregunta por el tiempo no son ya más el movimiento de las estrellas, o los almanaques y los relojes. Ya no más, su administración estatal y eclesiástica. Tampoco los fenómenos naturales del día y la noche, la primavera y el otoño. En lugar de todos esos marcos de referencia para la reflexión filosófica, el tiempo es desde Agustín tiempo del alma. Este giro revolucionario en el planteamiento del problema del tiempo puso de manifiesto que el ser humano es el problema de la reflexión filosófica. Con la pregunta: ‘¿quién soy yo?’, Agustín ha planteado un problema, que es el asunto mismo de la filosofía.

Desde su pregunta por el tiempo se pone de manifiesto la decisiva relación entre pensamiento y lenguaje. Las aporías del tiempo giran en torno a la posibilidad de hacer decibles y comunicables los problemas. Y, si bien sus preguntas se repiten en la filosofía moderna, particularmente en Kant, Kierkegaard, Bergson, Husserl o Heidegger, sin embargo, no puede decirse que Agustín hiciera filosofía trascendental, porque su punto de vista es un realismo ingenuo: el tiempo es el mundo de las cosas. En el contraste de eternidad y tiempo no le importa al santo mostrar si la representación del tiempo es a priori o a posteriori, si se puede establecer alguna diferenciación entre tiempo interno y tiempo externo; si se puede hablar de una objetividad intersubjetiva del tiempo, o si hay un sujeto trascendental. Tampoco Agustín habla de temporalidad. Y sus análisis de los modos del tiempo no son descripción fenomenológica de la vivencia del tiempo, porque ellos tienen un fundamento teológico. En fin, que a pesar de abrir las posibilidades de su comprensión, a Agustín no le importaba la temporalidad del conocimiento humano.

La constelación de preguntas sin respuestas y respuestas problemáticas y siempre discutibles que hallamos en el libro XI de las *Confesiones* de Agustín es, precisamente, ejemplo de lo que sostiene el anhelo humano de saber y de seguir buscando lo verdadero. Estoy convencida de que detenerse en la reflexión de los grandes pensadores clásicos, en este caso Agustín, suscita inevitablemente una honda nostalgia de lo que no somos, de lo que deberíamos ser. En el desprecio de Agustín por la vida concreta de los humanos, sus reflexiones claman contra la injusticia, la infamia, la violencia, la barbarie... en la lectura reflexiva de su obra, se distiende nuestra mortal alma y adquirimos conciencia de nosotros mismos, cotejándonos con las permanentes y problemáticas posibilidades de nuestra humanidad. Las reflexiones de Agustín en torno al tiempo y a la eternidad nos ponen de

presente que si nos conformáramos con lo que ahora somos, con el modo en que ahora existimos y perdiéramos la conciencia de lo que deberíamos llegar a ser, de que debiéramos tener una existencia mejor, no seríamos más que bárbaros despreciables.

**Tiempo y eternidad. Sobre los análisis del tiempo en el libro XI de las *Confesiones* de Agustín**

**Resumen.** *No es un sinsentido decir que para el obispo de Hipona, como para los neoplatónicos, el tiempo es imagen de la eternidad. Pero esa relación tiempo-eternidad tiene para Agustín un significado particular. Agustín busca demostrar en los libros XI a XIII de las Confesiones que el libro del Génesis es el Timeo de los cristianos. A la luz de las primeras líneas del Génesis, estos tres últimos libros de las Confesiones tienen por tarea alcanzar una comprensión del origen del universo que haga ver cómo lo eterno obra continuamente sobre lo temporal, de tal modo que Agustín pueda fundar su dogma de la salvación en la relación tiempo-eternidad. Aquí la autora sigue el curso de las reflexiones del libro XI de las Confesiones, para señalar al final, tanto la condena agustiniana de lo temporal como la problematicidad del concepto de eternidad.*

**Palabras clave:** Agustín, tiempo, eternidad, *Confesiones*.

**Time and Eternity. Regarding the Analysis of Time on book XI of Augustine's *Confessions***

**Summary.** *It is not nonsense to say that for the bishop of Hipona, just as for the neo-platonics, time is the image of eternity. However, that relation, time-eternity, has a particular significance for Augustine. Augustine seeks to prove in books from XI to XIII of the Confessions, that the book of Genesis is the Christians' Timaeus. In view of the first lines of the book of Genesis, these last three books of the Confessions have the task to reach understanding of the origin of the universe, that shows how eternal continuously acts upon temporary, in such a way that Augustine could found his dogma of salvation within a time-eternity relation. Here, the author follows the course of the reflections in book XI of Confessions, to finally point out, both Augustinian condemnation of the temporary and also the problematicity of the concept of eternity.*

**Key words:** Augustine, time, eternity, *Confessions*.