

El Tiempo en las *Confesiones* de San Agustín Time in St. Augustine's *Confessions*

Carlos Isler Soto

Facultad de Derecho, Universidades Andrés Bello
carlos_isler@yahoo.com

Resumen

En el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín se encuentra uno de los tratamientos filosóficos clásicos del tiempo. El obispo de Hipona hace una caracterización claramente contraintuitiva del mismo, sosteniendo la inexistencia real y solamente mental de pasado y futuro, y real sólo del presente. El tiempo es medida del movimiento. Es, asimismo, obra de Dios y surge con la creación, no la antecede, por lo que Dios es anterior al tiempo, aunque no en sentido cronológico.

Palabras clave: tiempo, eternidad, movimiento, Dios, espíritu, San Agustín.

Abstract

One of the classical philosophical accounts of time is found in St. Augustine's XI book of *Confessions*. The Bishop of Hippo makes a clearly counterintuitive description of time, stating that past and future do not have a real existence, but only a mental one, while only the present really exists. Time is the measure of movement. It is also God's work, and it emerges with Creation, it does not precede it. Therefore, God is previous to time, although not in the chronological sense.

Keywords: time, eternity, movement, God, spirit, St. Augustine.

I. Introducción

Las *Confesiones* de San Agustín es, sin duda, una de las obras literarias más conocidas. En ella, el santo obispo de Hipona expone su trayectoria espiritual, desde la incredulidad a la fe. Sin embargo, es notable que en los últimos libros hace interesantes digresiones filosóficas. Concretamente, en el libro XI, San Agustín trata del difícil problema de la naturaleza del tiempo. La dificultad de conceptualizar el tiempo la expresa el obispo de Hipona con palabras que se harán célebres: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me

lo pregunta lo sé, pero si trato de explicárselo a quien me lo pregunta no lo sé” (*Confesiones*, XI, c.14, 17)¹.

Nuestro sentido común supone que existe el tiempo en la realidad y que tiene tres partes, pasado presente y futuro. Pero al analizar críticamente tal suposición se llegará a resultados claramente contraintuitivos, como sucederá con San Agustín y su concepción del tiempo. El objetivo del presente artículo es exponer sucintamente la visión agustiniana del tiempo, tal como se encuentra en esa notable obra, las *Confesiones*.

II. Naturaleza del tiempo

1. Inexistencia del pasado y del futuro.

El primero de tales resultados contraintuitivos es la inexistencia real del pasado y del futuro. Según la concepción común del tiempo, éste se divide en presente, pasado y futuro, tal como los tiempos de los verbos gramaticales. Sin embargo, San Agustín sostendrá enérgicamente que pretérito y futuro no tienen existencia en la realidad de las cosas. La razón es sencilla: “el pretérito ha dejado de existir y el futuro no existe aún” (XI, c.14, 17). Y no existe lo que ya no existe ni lo que aún no existe. Luego, presente y futuro no existen.

Sin embargo, San Agustín tiene claro que el problema es más complejo, y que hay un hecho indubitable, cual es que medimos los tiempos, incluyendo al pasado y al futuro. Hablamos, así, de un largo pasado y de un largo futuro. ¿Cómo es que puede medirse lo inexistente?, “¿cómo puede ser largo o breve algo que no existe? Porque de hecho el pretérito ya no existe y el futuro no existe todavía. Según esto, no debemos decir de un tiempo que es largo. Hablando del pretérito, debemos decir: fue largo, y hablando del futuro, debemos decir que será largo” (XI, c. 15, 18).

Pero San Agustín procederá inmediatamente a excluir esta posibilidad, y su refutación tiene la estructura de un dilema. En efecto: no puede decirse del pasado que fue largo porque, o bien lo fue cuando había pasado (un cuerno del dilema) o bien cuando era presente (el otro). No puede ser lo primero, porque “podía ser largo cuando era susceptible de ser largo, pero una vez pasado, ya no existía” (XI, c. 15, 18), ni lo segundo, porque un tiempo presente no puede ser largo, por ser éste inextenso.

¹ Se ocupa la edición de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, traducción de José Cosgaya, O.S.A. Hemos tenido a la vista también la edición bilingüe de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, traducción de Ángel Vega O.S.A.

2. Carácter inextenso del presente

El segundo principio fundamental de la caracterización del tiempo en San Agustín es que el presente, el único tiempo que existe realmente, no tiene extensión alguna. El obispo de Hipona lo explica con un ejemplo: ¿podemos realmente hablar, v.gr., de cien años presentes? La respuesta es que no, ya que “si está transcurriendo el primero de estos cien años, este año es algo presente, pero los otros noventa y nueve son futuros. Por tanto no existen todavía. Pero si el que transcurre es el segundo, ya tenemos uno pasado, otro presente y los restantes son futuros” (XI, c. 15, 19). De la misma manera, este mismo tiempo que transcurre puede dividirse siempre en unidades más pequeñas, v.gr, meses, días, horas y segundos, y de las unidades resultantes de esa división sólo de una podrá decirse que está presente, y las restantes serán pasadas o futuras. Luego, por la infinita divisibilidad de cualquier unidad de tiempo de la que se diga que es presente, se sigue que el presente es inextenso: “sólo se puede concebir un período de tiempo no susceptible de división en partes diminutísimas: éste es el presente. Pero vuela con tal rapidez del futuro al pasado, que apenas si tiene duración. Si tuviera alguna duración, se dividiría en pasado y futuro. Pero el presente no tiene extensión alguna” (XI, c. 15, 20).

3. Presencia del pasado y futuro

San Agustín dejó firmemente establecido que pasado y futuro no existen en la realidad. Sin embargo, es un hecho que hablamos de lo pasado y de lo futuro como si los conociéramos. De no existir de ningún modo pasado y futuro, no sería posible el conocimiento histórico y la profecía ni la previsión de los efectos de nuestras acciones, conocimiento este último necesario para elegir dichas acciones. Además, es un hecho también que medimos los tiempos, y así hablamos de un tiempo largo y otro corto. Sin embargo, ello parece ser incompatible con que sólo exista el presente, ya que éste es inextenso, y lo inextenso no puede medirse.

Por lo tanto, es necesario relativizar la aserción de que pasado y futuro no existen. “Si el futuro no existe aún, ¿dónde lo han visto los que predijeron el futuro? No es posible ver lo que no existe. Y los que narran el pasado no contarían cosas verídicas si no lo vieran con la imaginación. Si el pasado no existiera, sería totalmente imposible verlo. Luego existe el futuro y el pasado” (XI, c. 17, 22).

Esto no es contradictorio con la aserción anterior de que futuro y pasado no existen, porque anteriormente se refería San Agustín a la existencia

de ambos en la realidad. Respecto de que ni presente ni pasado existen realmente, San Agustín no se retractará. Sin embargo, es necesario reconocerles algún modo de existencia a fin de salvar los fenómenos, particularmente que conocemos lo pasado y prevemos lo futuro, lo cual es imposible si futuro y pasado no fuesen de algún modo o “en algún lugar” (“¿*dónde* lo han visto [al futuro] los que predijeron el futuro?”).

Por tanto, presente y pasado deben estar presentes “en algún lugar”. Sin embargo, ahí donde se encuentren, se encontrarán, aunque parezca paradójico, como *presentes*. No pueden estar de otro modo, esto es, como pasado ni futuro, porque sigue siendo cierto que sólo existe lo presente:

dondequiera que estén [pasado y futuro] no son allí ni futuro ni pasado, sino presente. Si allí es futuro todavía, es que aún no existe, y si es pasado, es que ha dejado de existir... En la narración de los hechos verídicos del pasado, lo que se extrae de la memoria no son los hechos reales que acontecieron, sino las palabras engendradas por sus imágenes, las cuales, al pasar por nuestros sentidos, han dejado en nuestro espíritu una especie de huellas... En cuanto a si es análogo el caso de las cosas futuras objeto de predicción, de modo que se perciban las imágenes ya existentes de las cosas que aún no existen, confieso, Dios mío, que no lo sé. Lo que si sé es que nosotros premeditamos de ordinario nuestras acciones futuras, y que esta premeditación está presente, aunque la acción que premeditamos no existe aún porque es futura (XI, c. 18, 23)².

Y refiriéndose a la predicción de las cosas futuras, expresa que “cuando se afirma que se ven las cosas futuras, no nos referimos a aquellas que todavía

2. José Cosgaya traduce “animus” por “espíritu”. Ángel Vega por “alma”. La diferencia entre ambos términos no es menor: “alma” se ocupa para denotar un ítem espiritual que es forma de un cuerpo, principio constitutivo de un ente corpóreo, subsistiendo realmente el ente compuesto por ambos, alma y cuerpo -así la “psuché” aristotélica-. “Espíritu” denota un ítem espiritual que existe separado de un cuerpo y que puede entrar en relaciones ocasionales con éste. Hay razones tanto para traducir “animus” por “alma” como por “espíritu”. Si se considera que, según Teske (cfr, Teske, 2001), San Agustín se movió desde una consideración del hombre como espíritu que usa un cuerpo en sus escritos juveniles, a una consideración del hombre como compuesto de alma y cuerpo, en sus escritos maduros, “alma”, sería mejor traducción. Sin embargo, obra en favor de la traducción de “animus” como “espíritu” el que el obispo de Hipona tiene un término para referirse al alma de los animales en general -“anima”-, y otro distinto para referirse al alma racional -“animus”-, distinción que no quedaría capturada por la traducción de ambos términos al castellano como “alma”. Sobre la distinción entre “animus” y “anima”, cfr. Vaught 2004, cap 5, 79-84.

no existen, es decir, a las cosas futuras. Lo que se ve son sus causas o quizá los signos, que son ya algo existente, y, por tanto, no son algo futuro, sino algo presente a quien los ve, que hace predecir el futuro imaginándolo en su espíritu” (XI, c. 18, 24). Por tanto, sigue firme el principio de que sólo se ve lo que existe, y sólo existe realmente lo presente³.

4. El tiempo como medida

Como se veía, San Agustín constata el hecho de que medimos los tiempos. Luego el tiempo es medida. Se veía que, en lo relativo a la existencia real del tiempo, pasado y futuro no existen; sólo existe el presente, y éste no tiene extensión o duración alguna. Pretérito y futuro no existen en la realidad, aunque sí “en algún [otro] lugar”. Todo ello deja sin explicar el hecho de que medimos el tiempo, ya que no se puede medir ni lo inexistente ni lo inextenso. Para resolver el problema, San Agustín deberá analizar la relación del tiempo con el movimiento.

Ante todo, debe decirse que el movimiento, a diferencia del tiempo, sí existe realmente. Por tanto, San Agustín debe rechazar aquella opinión que identifica al tiempo con el movimiento de los cuerpos. “Yo comprendo, y eres tú quien me lo dices, que ningún cuerpo se mueve fuera del tiempo. Pero no entiendo que el movimiento mismo del cuerpo sea el tiempo... Porque cuando un cuerpo se mueve, mido con el tiempo la duración del movimiento desde que empieza a moverse hasta que se para” (XI, c. 24, 31). Ello queda claro en el hecho de que “si el cuerpo, de modo alternativo, unas veces se mueve y otras está parado, la duración de su movimiento y de su reposo la medimos por el tiempo, y decimos ‘Ha estado el mismo tiempo parado que en movimiento’, o bien: ‘estuvo dos o tres veces más tiempo parado que en

3. San Agustín va a conceder que, aun con las explicaciones dadas, de todos modos es difícil comprender bien la naturaleza de la profecía: “Tú, que eres el rey de tu propia creación, ¿qué método empleas para enseñar a las almas el futuro? Porque existe el hecho de que se lo has enseñado a tus profetas. ¿Cómo enseñas el futuro tú, para quien nada es futuro? Mejor dicho, ¿de qué sistema te vales para enseñar las cosas presentes a base de las cosas futuras? Porque hay una cosa clara: no se puede enseñar lo que no existe. Tu modo de proceder está muy lejos de mis alcances: ha superado mis fuerzas, no podré llegar a él. Pero sí podré, contando contigo, cuando tú me lo otorgues, dulce luz de mis ojos ocultos” (XI, c. 19, 25). San Agustín expone esto inmediatamente después de haber explicado cómo es posible el conocimiento de las cosas futuras, esto es, que en realidad no se conocen tales cosas sino sus signos y causas. Que sostenga a continuación que la profecía sigue siendo un misterio pareciera que debe entenderse como que es misterio porque en ella no se conocen los signos y causas presentes de cosas futuras, sino las cosas futuras mismas (“¿de qué sistema te vales para enseñar las cosas presentes a base de las cosas futuras?”).

movimiento” (XI, c. 24, 31). Por ello, aunque el tiempo no es el movimiento, sí es, en cambio, la medida de la duración del mismo y del reposo.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que medir el tiempo significa “medir los tiempos mientras pasan” (XI, c. 26, 33), porque “no mido el futuro que todavía no existe, ni mido el presente, porque no tiene extensión alguna, ni mido el pasado, que ya no existe” (XI, c. 26, 33). Luego el tiempo es medida del movimiento.

Sin embargo, el obispo de Hipona agrega que el tiempo no es sólo medida del movimiento, sino de sí mismo: medimos el tiempo con otros tiempos. Así medimos la duración de una sílaba más larga con la duración de una sílaba más breve.

La constatación de lo anterior —que el tiempo es medida— llevará a San Agustín a una importante conclusión en lo relativo a la naturaleza del mismo: “el tiempo es una especie de distensión” (XI, c. 23, 30).

5. El tiempo y la materia

Se veía que era necesario movimiento para que exista tiempo. Ahora bien, ello implica que sólo existirá tiempo donde haya entes materiales, ya que sólo en ellos se da el movimiento. San Agustín sostiene que es necesario, en orden a que haya movimiento, que existan entes compuestos de materia y forma. En una materia informe no puede darse el movimiento. Comentando el pasaje del Génesis 1,2 (“la tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo”⁴), interpreta la referencia a la “tierra confusa y vacía”⁵ como que Dios hubiese creado una materia informe, es decir, carente de forma, de la cual hubiese formado luego la tierra tal como la conocemos⁶.

⁴ “Génesis”, 1,2, según la versión de Nacar-Colunga.

⁵ San Agustín reproduce así el pasaje citado del Génesis: “terra erat invisibilis et incomposita”, lo que no coincide totalmente con las mejores traducciones actuales. Cfr, por ejemplo, además de la ya citada versión de Nacar-Colunga, la edición de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que traduce al castellano “la tierra era caos y vacío” y reproduce la traducción latina de la Neovulgata: “terra autem erat inanis et vacua”.

⁶ “Tú, Señor, hiciste el mundo de una materia informe, un casi nada sacado por ti de la nada, para hacer de ella las cosas grandes que nos llenan de admiración a los hijos de los hombres... De esta tierra invisible y desorganizada, de esta masa informe, de este casi nada ibas a hacer todas estas cosas de que consta y no consta este mundo mutable, donde se manifiesta aquella misma mutabilidad que nos permite sentir y contar los tiempos”: XII, c. 8, 8. San Agustín pareciera así aceptar la posibilidad de la existencia de una materia sin forma: “Con estas palabras [Génesis 1,2] se pone de relieve la idea de informidad, con el fin de dar una acogida gradual a cuantos son incapaces de concebir una privación absoluta de forma que, no obstante, se halla lejos de la nada absoluta” (énfasis añadido). Sin embargo, casi al terminar el libro, aclara que Dios le

Refiriéndose a esta materia informe, expresa que “esta informidad, esta tierra invisible y desorganizada, no la contabilizó la Escritura entre los días de la creación, porque donde no hay forma ni orden nada viene y nada pasa. Y donde nada de esto ocurre, no existen en absoluto ni días, ni sucesiones de espacios temporales” (XII, c. 9, 9). Y agrega más adelante: “Porque los tiempos se forman con los cambios de las cosas, *con las variaciones y sucesiones de las formas sobre la materia*, que es la tierra invisible a que aludimos” (XII, c.8, 8)⁷.

6. Tiempo y espíritu

Todos los razonamientos anteriores permitirán entender finalmente la naturaleza del tiempo. San Agustín ha ido preparando la exposición de su propia doctrina del tiempo aceptando ciertos hechos evidentes —que medimos los tiempos, que de algún modo conocemos pasado y futuro—, y explorando distintas soluciones para explicar dichos hechos, rechazando la mayoría de ellas. Se ha llegado a algunos resultados provisionales: que el tiempo es medida del movimiento, que sólo existe realmente el presente inextenso, y que pasado y futuro están *presentes* en algún lugar que no es la naturaleza de las cosas. Finalmente, que el tiempo es cierta distensión.

En este momento podrá sintetizar todos estos resultados provisionales. Poco antes había expresado que medimos el tiempo con el tiempo, y puesto el ejemplo de la medición de una sílaba larga con otra más breve. Ahora opondrá una objeción:

Pero cuando suena una después de otra, si la primera [sílaba] es breve y la segunda es larga, ¿cómo retener la breve?, ¿cómo aplicarla a la larga para ver que la contiene justamente dos veces? ¿Cómo hacer esto, si la sílaba larga no empieza a sonar hasta que deja de sonar la breve? Y concentrándonos en la sílaba larga, ¿cómo medirla cuando está presente, si sólo puedo medirla cuando está acabada? El caso es que cuando ha acabado, ya pertenece al pasado. ¿Qué es, pues, lo que mido? ¿Dónde está la breve con que mido? ¿Dónde la larga que mido?

dio forma de manera instantánea tal materia informe: “De la nada fueron hechas por ti [sus obras], pero no de ti, ni de una materia no tuya ni que ya existiera con anterioridad, sino de una materia concreada, es decir, creada simultáneamente por ti, porque tú diste forma a su informidad sin ningún intervalo de tiempo. Pues siendo una cosa la materia del cielo y de la tierra, y otra la forma del cielo y de la tierra la materia la creaste de la nada absoluta, y la forma del mundo la hiciste de la materia informe. Pero las dos operaciones fueron simultáneas, de modo que la forma siguiese a la materia sin intervalo temporal alguno” (XIII, c. 33, 48).

⁷ Énfasis añadido. Cuando dice “tiempos”, seguramente quiere decir “movimientos”.

Ambas sonaron, se desvanecieron, pasaron, han dejado de existir... Luego lo que mido no son las sílabas en sí, que han dejado de existir. Lo que mido es algo que tengo en mi memoria y que permanece fijo en ella (XI, c. 27, 35).

Por tanto, “es en tí, espíritu mío, donde yo mido el tiempo... La impresión que las cosas al pasar producen en tí y que perdura una vez que han pasado es todo cuanto yo mido presente, no las cosas que han pasado y que produjeron esa impresión. Cuando yo mido el tiempo, es esta impresión la que mido” (XI, c. 27, 36).

Lo anterior implica que el espíritu debe poseer ciertas facultades para retener el pasado y para imaginar el futuro. El obispo de Hipona nuevamente recurre a un ejemplo para ilustrar la situación:

Si alguien quiere emitir una voz algo prolongada determinando antes en su pensamiento la extensión que va a darle, este tal ha reproducido, por supuesto, en silencio este espacio de tiempo, y confiándolo a la memoria, ha comenzado a emitir aquella voz que se produce hasta llegar al límite prefijado. Mejor dicho, se produce y se producirá este sonido, puesto que la parte producida, producida está, y lo que resta también se producirá. Así se lleva a efecto. La intención presente traslada el futuro al pasado, el pasado crece con la disminución del futuro, hasta que, con la consumación del futuro, todo se convierta en pasado.

37. Pero ¿cómo disminuye o se consume el futuro, si todavía es algo inexistente, o cómo crece el pasado, si ya no existe, sino por la existencia en el espíritu, que es autor de esta operación, de tres factores: la expectación, la atención y la memoria? De esta manera, lo que constituye objeto de espera pasa al campo de la memoria, convertido en objeto de atención (XI, c. 27-28, 36-37).

Memoria, atención y expectación son los tres “factores” en los que están presentes al espíritu pasado, presente y futuro. Así pueden resolverse las múltiples paradojas generadas por la inexistencia real del pasado y futuro, y el carácter inextenso del presente:

¿Quién niega que el futuro no existe aún? No obstante, en el espíritu existe la expectación del futuro. ¿Y quién niega que el pasado ha dejado de existir? Sin embargo, en el espíritu existe la memoria del pasado. ¿Quién niega que el tiempo presente carece de extensión, por ser un punto que pasa? Sin embargo, subsiste la atención, por la cual corre hacia su desaparición aquello que fue presente (XI, c. 28, 37).

Lo anterior da cuenta, además, del hecho de que medimos los tiempos, lo que parecía imposible, dado que presente y futuro no existen, por lo que no podrían ser ni largos ni breves. La solución agustiniana se sigue de lo ya dicho: “el tiempo futuro, al ser inexistente, no es largo. Un futuro largo equivale a una larga espera del futuro. Tampoco el pasado es largo por ser inexistente, sino que un pasado largo es una larga memoria del pasado” (XI, c. 28, 37).

7. Tiempo y lenguaje

San Agustín no trata acerca de las causas de la concepción popular del tiempo que rechaza —esto es, aquella que considera realmente existentes pasado y futuro—. Se podría pensar que la causa principal es una proyección a la realidad de la estructura de nuestra habla cotidiana, en la que ocupamos verbos en pasado, presente y futuro. Se refiere sí a la inexactitud de nuestro lenguaje sobre el tiempo:

Digamos también que los tiempos son tres: pretérito, presente y futuro, según la expresión abusiva. Sigamos expresándonos así, que yo no me preocupo, ni me opongo, ni lo reprendo, con tal que se entienda lo que se dice, y no se tomen el futuro ni el pasado como algo existente. En realidad, son muy pocas veces las que nos expresamos con propiedad, y muchas las que hablamos con inexactitud (XI, c. 20, 26).

Sin embargo, debe reconocerse que no afirma que dicha inexactitud sea el origen de la concepción común del tiempo, aunque parece lo más probable.

III. Dios y el tiempo

1. El tiempo, creación de Dios

Al inicio del libro XI trata San Agustín sobre la relación entre Dios y el tiempo, y comienza su exposición refiriéndose a la pregunta sobre qué hacía Dios antes de la creación. Para el obispo de Hipona, tal pregunta ya es un sinsentido, porque el tiempo mismo es criatura de Dios: “Y puesto que eres tú el que habías hecho el tiempo mismo, era imposible que transcurriera el tiempo antes de que tú hubieras creado el tiempo. Pero si antes del cielo y de la tierra no existía el tiempo, ¿a qué preguntar por lo que hacías entonces? No existía un entonces donde no existía el tiempo” (XI, c. 13, 15)⁸. Así, el

⁸ Según Ángel Vega, San Agustín sigue al *Timeo* de Platón, “diálogo que revela conocer a fondo el gran Doctor, probablemente por la traducción de Cicerón”: nota 18 al libro XI de su edición de las *Confesiones*, pág. 504. Cfr, asimismo, *Ciudad de Dios*, XI, 6: “Lo que se hace en el tiempo, se hace después de algún tiempo y antes que alguno, después del pasado

tiempo es criatura de Dios, no antecede a la creación material⁹.

Así resuelve San Agustín también el problema de la eternidad del mundo. Una objeción a la doctrina creacionista cristiana, que plantea que el mundo no es eterno sino que tiene comienzo en el tiempo, sostiene que es necesario que, si Dios es el creador del mundo, éste debe ser también eterno, porque si ambos no fuesen coeternos, Dios habría decidido en algún momento anterior a la creación crear el mundo. Pero una mutación en la voluntad divina implica una mutación en su sustancia, porque ambas se identifican. Sin embargo, es imposible que la sustancia divina sufra cambio alguno. De ahí la necesidad de que la criatura sea tan eterna como su creador.

San Agustín capta inmediatamente el supuesto implícito en esta argumentación: que el tiempo precede a la creación. Y, como se vio, ello no es así, desde que el tiempo es criatura de Dios¹⁰. Por eso no hay mutación realmente de la voluntad de Dios, porque cualquier mutación requiere que haya tiempo. Como expresa Knuuttila, en Dios el “querer que haya un cambio no implica un cambio del querer” (Knuuttila 106).

De ahí que la anterioridad de Dios respecto del tiempo no debe entenderse como anterioridad cronológica:

tampoco es en el tiempo donde tú eres anterior a todos los tiempos. De no ser así, tú no precederías a todos los tiempos. Pero precedes a todos los tiempos pasados, desde la eminencia de tu eternidad siempre

y antes del porvenir. Mas no podía ser pasado ninguno, porque no existía criatura alguna, cuyos mutables movimientos lo hicieran. El mundo fue hecho con el tiempo, si en su creación fue hecho el movimiento mutable”. Se ocupa la edición bilingüe de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964, traducción de José Morán O.S.A

⁹. Conviene hacer notar lo que Knuuttila expresa respecto de esta doctrina agustiniana de que el tiempo no antecede a la creación: “Augustine’s solution was very influential in medieval times. A well-known later application is Leibniz’s criticism of Newton’s absolutist view of time. Leibniz said that the conception of time which goes on independently of whether anything else exists makes God create without sufficient reason at a certain moment. Leibniz’s view was that the existence of time requires that of change” (Knuuttila 107).

¹⁰. San Agustín no demuestra en este lugar por qué el tiempo es criatura de Dios. Se limita a afirmarlo, sin dar pruebas al respecto. Ello se debe, seguramente, a que trata del tema al inicio del libro XI, cuando aún no ha analizado la naturaleza del tiempo. Sin embargo, a partir de los resultados a los que llega San Agustín en este último análisis, se puede entender perfectamente porqué el tiempo es criatura de Dios: porque es medida del movimiento presente en nuestro espíritu, y sólo lo hay, por tanto, ahí donde hay entes materiales –necesarios para que haya movimiento- y espíritu humano. Y ambos son criaturas de Dios. Así lo entiende Turetzky: “There can be no time before creation. Time is co-created with the world because it is a feature of created human souls” (Turetzky 61).

presente. Superas todos los futuros, precisamente porque son futuros, y una vez que lleguen, se convertirán en pasados. Tú, en cambio, eres el mismo y tus años no acabarán (XI, c. 13, 16).

Asimismo, respecto del conocimiento divino del tiempo, expresa en la *Ciudad de Dios* que “a su incorpórea mirada están a la vez presentes todas las cosas que conoce, porque *conoce los tiempos sin sus nociones temporales*, al igual que mueve las cosas temporales sin sus movimientos” (*La Ciudad de Dios*, XI, c. 2, énfasis añadido).

Es importante destacar que San Agustín recalca que no existe ninguna criatura coeterna con Dios. Y al decir ninguna, excluye también a aquellas que sean “superiores al tiempo”: “no existe tiempo que sea coeterno contigo, ni tampoco criatura alguna, aunque ésta sea superior al tiempo” (*Confesiones*, XI, c. 30, 40). Asimismo, comentando el Salmo 113, expresa que “aquel cielo del cielo, que creaste en el principio, es una criatura en cierto modo intelectual, pero nunca coeterna contigo, Trinidad, aunque sea partícipe de tu eternidad” (XII, c. 9, 9). Y

me dijiste también al oído interior que no es coeterna contigo ni siquiera aquella criatura cuyo deleite único eres tú. Aquella criatura que, bebiéndote a raudales en perseverantísima castidad, no revela su mutabilidad en ningún tiempo ni en ningún lugar, teniéndote siempre presente y asiéndose a ti con todo su afecto, sin tener futuro que esperar ni recuerdos pasados a qué hacer referencia. Aquella criatura que no varía con ninguna alternativa ni con distensión temporal alguna (XII, c. 11, 12)¹¹.

Por tanto, ni siquiera un ángel es eterno, aunque sea superior al tiempo. San Agustín dice, además, que su existencia tiene principio, aunque no temporal, y tal principio es anterior al de las criaturas temporales:

aunque no hallamos tiempos antes de tal criatura [el ángel], porque es anterior a la creación del tiempo, ya que es la primera creada de entre todas las cosas, antes que ella existe la eternidad del Creador mismo,

¹¹. San Agustín habla aquí que tal criatura “no revela su mutabilidad en ningún tiempo”. El ángel, no obstante estar más allá del tiempo, es mutable. Lo anterior queda muy claro en el siguiente pasaje, cuando refiriéndose a las dos clases de criaturas en las que no hay tiempo, dice que “la primera, que está estructurada de tal modo que, contemplándote sin deficiencias y sin intervalo alguno de alteración y cambio, aunque sea mudable, participa de tu eternidad e informidad” (XII, c. 12, 15). La segunda es la materia informe.

por el cual fue hecha y tuvo un principio, porque aún no existía en el tiempo, pero sí en su propia condición (XII, c. 15, 20).

De lo anterior se sigue lo siguiente, aunque San Agustín no lo desarrolle expresamente: lo que permite que vivamos en el tiempo es que somos espíritus encarnados. El espíritu puro es superior al tiempo. Por otro lado, no existe tiempo, sino sólo movimiento, en la naturaleza de las cosas materiales, según lo ya visto. Por tanto, sólo hay tiempo donde hay un espíritu encarnado, o un ente que participa tanto de lo espiritual como de lo material.

2. Tiempo y eternidad

Dios no tiene tiempo, Él es eterno. Respecto de qué sea esta eternidad, San Agustín la compara siempre con el presente: “un tiempo largo es largo precisamente por el paso de muchos movimientos sucesivos, que es imposible que evolucionen simultáneamente, mientras que en la eternidad nada es pasajero, sino que todo está presente. Al revés del tiempo, que nunca está presente en su totalidad” (XI, c. 11, 13).

Sin embargo, que haga la comparación con el presente no significa que la eternidad sea como nuestro presente. Aunque en ocasiones parece dar a entender esto último¹², ello queda particularmente claro cuando niega que incluso un ente superior al tiempo sea coeterno con Dios. Los ángeles no tienen tiempo, pero tampoco son eternos como Dios es eterno.

VI. Conclusión

Hemos analizado la brillante caracterización del tiempo que hace el obispo de Hipona en su obra más conocida. Por último, agreguemos solamente que es un tópico decir que San Agustín tiene una concepción psicológica del tiempo¹³. Ahora bien: si por “psicológica” se entiende referido al alma o espíritu, ello sería correcto, siempre y cuando no se quiera decir con ello que sólo el alma es necesaria para que exista el tiempo, y éste no tuviese algún fundamento real en las cosas materiales que existen fuera del alma.

Aunque San Agustín pone énfasis en la necesidad del alma para que haya tiempo, deja claro que donde no hay movimiento no hay tiempo tampoco,

¹² Así, tratando sobre nuestro tiempo, expresa que “y en cuanto al presente, si siempre fuera presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad” (XI, c. 14, 17).

¹³ Cfr. Knuuttila: “Augustine is mainly interested in a psychological account of time, but he also takes some basic ideas formulated in ancient natural philosophy for granted” (109).

y movimiento hay donde hay entes compuestos de materia y forma¹⁴. Con lo anterior, llega a resultados claramente similares a los de Aristóteles en la *Física*. La genialidad del obispo de Hipona es que llega a tales resultados sin haber conocido en absoluto la obra del Estagirita.

Bibliografía

- Sagrada Biblia*. Trad. de Nacar-Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- Pentateuco*. Edición bilingüe castellano-latín de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Agustín de Hipona. *Ciudad de Dios*. Edición bilingüe, traducción de José Morán O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- . *Confesiones*. Trad. de José Cosgaya, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- . *Confesiones* (edición bilingüe). Trad. de Ángel Vega. O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Knuuttila, Simo. "Time and Creation in Augustine". *The Cambridge Companion to Augustine*. Ed. Norman Kretzmann y Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Teske, Roland. "Augustine's theory of soul". *The Cambridge Companion to Augustine*. Ed. Norman Kretzmann y Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Turetzky, Philip. *Time*. London and New York: Routledge, 1998.
- Vaught, Carl. *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*. Waco: Baylor University Press, 2004.

¹⁴. Knuuttila también reconoce esto: "Insofar as Augustine deals with time as a topic of natural philosophy, his views show similarities to those of Aristotle and his Stoic followers. Like Aristotle and the Stoics, Augustine assumed that time is an infinitely divisible continuum (Conf. 11.15.20); that there would be no time if there were no motion and no souls (De Gen. ad. Litt., 5.5.12; De Civ. Dei 11,6, 12.16); and that time and motion are distinct even though time is not independent of motion (Conf. 11.24.31, 12.11.14)" (Knuuttila 111).

