

ANDRÉS BUDEGUER

Universidad Nacional de Tucumán

Tucumán – Argentina

Correo electrónico: andresbudeguer96@gmail.com

La concepción agustiniana del tiempo en *Confesiones XI*

Resumen: En *Confesiones XI* hallamos uno de los tratamientos más discutidos y desarrollados acerca de la naturaleza del tiempo en toda la literatura filosófica occidental. La relación de los tres últimos libros de *Confesiones* con el resto de la obra ha generado debates que aun hoy continúan vivos. El propósito del presente artículo es discutir y comentar de manera exhaustiva algunos de los pasajes del Libro XI de *Confesiones* en relación con la naturaleza del tiempo. Nuestras pretensiones se centran en seguir el desarrollo argumentativo agustiniano desde el pasaje XI. XIV. 17 en adelante, poniendo especial atención en la concepción agustiniana del tiempo como *distentio animi*. A tal fin, pues, tendremos en consideración las sucesivas refutaciones a las que va arribando el Doctor de la Gracia, hasta formular en términos positivos su concepción del tiempo. El artículo se cierra con algunas consideraciones de carácter terminológico en relación con los problemáticos términos *distentio*, *intentio* y *extensio* en *Conf.* XI. XXIX. 39, siguiendo alguna de las directrices propuestas por S. Magnavacca.

Palabras clave: San Agustín, tiempo, distensión, movimiento, espíritu.

The Augustinian Conception of Time in Confessions XI

Abstract: In *Confessions XI*, we find one of the most debated and developed treatments regarding the nature of time in all of western philosophical literature. The relationship between the last three books of *Confessions* and the rest of the work has sparked debates that still continue today. The purpose of this article is to thoroughly discuss and comment on some passages from Book XI of *Confessions* in relation to the nature of time. Our intentions are focused on tracing Augustine's argumentative development from passage XI. XIV. 17 onwards, with

particular attention to Augustine's conception of time as "distentio animi". To this end, we will take into consideration the successive refutations that the Doctor of Grace arrives at, ultimately formulating his conception of time in positive terms. The article concludes with some terminological considerations regarding the problematic terms "distentio," "intentio," and "extensio" in Conf. XI. XXIX. 39, following some of the guidelines proposed by S. Magnavacca.

Keywords: St. Augustine, time, distention, movement, spirit.

Contexto de *Confesiones XI*

En *Confesiones XI* nos encontramos con uno de los tratamientos clásicos del tiempo en Occidente. En los primeros nueve libros de esta misma obra, Agustín narra su itinerario vital e intelectual: su encuentro con el *Hortensius* de Cicerón, su paso por el maniqueísmo, su relación con Ambrosio, el distanciamiento de la Iglesia maniquea, etc. Empero, tal y como ha sido notado por diversos especialistas, a partir del Libro X se produce un quiebre en esta estructura (Magnavacca, "Estudio preliminar", 15 y ss.; O'Donnell, *Augustine Confessions III*, 250). El autor no refiere ya en estos últimos libros a su vida pasada, con lo que no podemos afirmar que en ellos continúe con la *narración* de su itinerario:¹ "La voz que habla y aquello de lo que se habla se vuelven ahora inequívocamente *presentes*" (O'Donnell, *Augustine Confessions III*, 250). Este giro en la estructura de la obra obliga también a abordar el texto de una manera diferente al momento de interpretarlo.

¹ Subrayamos la expresión con ánimos de evitar cualquier interpretación que sugiera una comprensión de la arquitectura y el sentido de estos libros en términos de la autobiografía o el diario íntimo de la época moderna. Acerca de esta polémica sobre los primeros nueve libros de *Confesiones*, cf. Magnavacca, "Estudio preliminar", 33.

El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto, sucintamente, los diversos argumentos que hallamos en el notable Libro XI de *Confesiones* en relación a la naturaleza del tiempo. Sobre la estructura o forma de este libro se ha discutido extensamente,² aunque consideramos que el esquema proporcionado por O'Donnell (*Augustine Confessions III*, 253) en su clásico comentario resulta muy útil para una primera aproximación. El mentado autor considera que la reflexión agustiniana acerca del tiempo se concentra en los pasajes XI. XIV. 17 a XI. XXVIII. 38. Atendiendo a esta primera caracterización, serán estos los pasajes objeto de nuestro estudio.

Excede por completo los límites y pretensiones de este trabajo la determinación de las fuentes e influencias que convergieron para dar lugar a las reflexiones agustinianas. Haremos mención de ellas tan solo cuando lo consideremos indispensable para una correcta comprensión de la descripción y argumentación de nuestro autor en relación a la naturaleza del tiempo. Brevemente, hemos de afirmar que, a nuestro parecer, no resulta del todo justo pretender reducir los desarrollos agustinianos a reflexiones que pueden ya encontrarse, por ejemplo, en la *Física* aristotélica o en los pensadores estoicos. Si bien hallamos un sustrato de ideas compartidos y comunes (Knuutila, “Time and Creation...”, 111), algunas soluciones resultan verdaderamente originales y no pueden ser reducidas a expresiones anteriores del pensamiento (Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 29). Concordamos, entonces,

² Para considerar otras posibilidades interpretativas en relación a la forma o división interna del Libro XI pueden verse los comentarios de Magnavacca (“Estudio preliminar”, 350), Piemonte (Agustín *Confesiones* ed. Colihue), Quinn (“Tiempo”, 1264) y Bettetini (“Measuring...”, 34) al respecto.

con Ramasco (“Aporías...”, 324) cuando afirma que “La concepción agustiniana del tiempo como 'distentio animi' no equivale a la suma de sus fuentes, ni tampoco a una ecléctica conjunción de las mismas”.

De acuerdo a lo afirmado *in supra*, y, atendiendo a las divisiones internas del Libro XI propuestas por O’Donnell, consideramos que es en los ya mencionados pasajes de *Confesiones* donde la visión del Doctor de la Gracia acerca de la problemática del tiempo aparece desarrollada con mayor claridad. De esta manera, en *Conf.* XI. XIV. 17³ Agustín da inicio a su tratamiento del tiempo de manera célebre: “¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”⁴. A partir de este interrogante, Agustín plantea una serie de paradojas, *lato sensu*, que proceden a mostrar, en primer término, la imposibilidad de definir el término. Diríamos, en una interpretación contemporánea, que Agustín niega el *definicionismo* y aboga por un *intuicionismo metafísico* en este punto.⁵

Ahora bien, antes de considerar las paradojas mencionadas, una breve referencia al estado de perplejidad percibido en nuestro autor resulta relevante. Esta perplejidad manifiesta, tal y como ha sido notado por

³ Citamos la obra de acuerdo a la edición de Magnavacca. La obra aparece citada en bibliografía como Agustín de Hipona. Resulta de mucho interés el Estudio Preliminar de la autora. Para el texto latino hemos utilizado la edición de Verheijen con algunas notas críticas de Skutella.

⁴ Agustín de Hipona, *Conf.* XI.14.17, 331: “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio”.

⁵ Esta misma opinión es la expresada por O’Daly (“Time as *distentio*”, 265 y ss.). Para el autor, cuando Agustín caracteriza al tiempo como *distentio animi* no pretende de ninguna manera otorgar una *definición* del mismo.

Ramasco (“Aporías...” 318), no se resuelve recurriendo a las afirmaciones de los filósofos, procedimiento clásico hallado, verbigracia, en Plotino o Cicerón. El punto de partida agustiniano corresponde a un saber del que se está seguro. Es por esto que, inmediatamente a continuación de esta declaración manifiesta de ignorancia e incertidumbre, nos encontramos con una afirmación taxativa acerca de la naturaleza del tiempo: “Con todo, confiadamente afirmo saber que, si nada pasara, no habría tiempo pasado; si nada adviniera, no habría tiempo futuro; si nada hubiera, no habría tiempo presente”.⁶

Este es el punto de partida de nuestro autor, la certeza con la cual comienza su indagación. Agreguemos, además, que esta es la *única* certeza que posee: “Observemos que el argumento del flujo del tiempo, no posee la función de desestimar el ser del tiempo, sino de establecer una certeza sobre su ser: si no hubiera flujo del tiempo, entonces no habría tiempo” (Ramasco “Aporías...”, 319). Si el tiempo es comprendido como una categoría correspondiente al mundo de las sustancias y reducible a un conjunto de características físicas, entonces, efectivamente, como nuestro autor señala más adelante, “[...] no podemos decir verdaderamente que el tiempo existe sino en cuanto tiende a no existir”.⁷ Pero su análisis va más allá de estas categorías. Esta primera determinación del fluir del tiempo como certeza inicial es la misma que da pie a las reflexiones

⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI.14.17, 331: “fidentir tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adueniret, non eset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus”.

⁷ *Conf.* XI. XIV, 17: “[...] ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse”

posteriores de nuestro autor. Consideremos, con lo dicho, estas meditaciones.

Condición ontológica del pasado y del futuro

Al analizar esta primer incógnita, el autor da paso a una serie de razonamientos que dan cuenta de un análisis puramente cosmológico, exterior al alma, de la cuestión del tiempo.⁸ El sentido común nos obliga a hablar de tiempo pasado, presente y futuro; ahora bien, pasado y futuro parecen desvanecerse en el aire: “Pero entonces, esos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo existen, si el pasado ya no es y el futuro todavía no es?”⁹ No puede tener existencia aquello que ya no existe y lo que no existe aún, y, dado que el pasado ya no existe y el futuro no existe aún, es lícito concluir que pasado y futuro no existen. Pasado y futuro, hemos concluido hasta este punto, no tienen existencia alguna si son considerados como “cosas” del mundo exterior, dotadas de una dimensión ontológica determinada.

Una primera investigación rudimentaria y absolutamente fugaz parecería indicar que pasado y futuro no existen en verdad. Ahora bien, en el párrafo siguiente, Agustín termina por rehabilitar la condición ontológica de estos tiempos. Si consideramos la cuestión desde la óptica del sentido común, sería realmente muy difícil afirmar que el pasado no existe simplemente porque *ya pasó*, sin caer en una evidente incompatibilidad, magistralmente señalada por nuestro

⁸ Magnavacca (“Estudio preliminar”, 350).

⁹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XIV. 17, 331: “Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?”.

autor. Del mismo modo, muy pocos se atreverían a afirmar que el futuro no existe porque él *aún no es*. Es el hecho de que pasado y futuro son de hecho cognoscibles lo que permite al gran pensador africano salvaguardar estas contradicciones aparentes.

Para clarificar el asunto y poner a prueba su conclusión parcial, Agustín vuelca su mirada a la cuestión de la *duración en el tiempo* (*Conf.* XI. XV, 18): referimos al pasado y al futuro y realizamos mediciones en estos tiempos, hablando de este modo de un largo pasado o de un largo futuro. Pero esta evidencia del sentido común es incompatible con lo afirmado anteriormente, a saber, que pasado y futuro no existen. Y es que de hecho el pasado ya no existe y el futuro no existe aún: “No digamos, entonces, del pasado 'es largo' sino 'fue largo' y, del futuro, 'será largo'”.¹⁰ Sin embargo, ante esto, nos encontramos con un dilema: no podemos afirmar tampoco que el pasado 'fue largo', pues: a) o bien 'fue largo' cuando ya era pretérito, b) o bien 'fue largo' cuando todavía era presente. Ambos casos nos llevan a un callejón sin salida.

“Entonces, cuando existía para prolongarse, podía ser largo; una vez pasado, dejó de ser largo, porque dejó de existir: tampoco podía ser largo lo que de ninguna manera era”.¹¹ No podemos aceptar el primer cuerno de nuestra situación dilemática, pues, en ese caso, estaríamos explícitamente cayendo en una incompatibilidad al afirmar la existencia ontológica del tiempo pretérito. Parecería,

¹⁰ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XV. 18, 332: “Non itaque dicamus: 'Longum est', sed dicamus de praeterito: 'Longum fuit', et de futuro: 'Longum erit'”.

¹¹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XV. 18: 332: “Tunc enim poterat esse longum, quando erat, quod esset longum: praeteritum uero iam non erat; unde nec longum esse poterat, quod omnino non erat”.

entonces, que podemos aceptar b) sin problemas, pues ninguna restricción ha impuesto todavía el análisis del doctor africano para afirmar esta solución. Sin embargo, como comprobaremos a continuación, esta tampoco parece ser una opción viable. El análisis de nuestro autor deja por ahora de lado la cuestión del pasado y el futuro para concentrarse en la porción del tiempo en la cual se pondrá la mayor tensión: a saber, el *presente*.

Condición ontológica del tiempo presente

“Veamos, entonces, alma humana, si el presente puede ser largo, ya que te ha sido dado sentir la lentitud y medirla”.¹² De esta manera, en XI. XV, 19 – 20, el tiempo presente será sometido al riguroso análisis del pensador cristiano. Para esto, Agustín lanza un interrogante: ¿pueden cien años ser realmente *presentes*? La respuesta es, como podemos intuir, negativa:

Si enim primus eorum annus agitur, ipse praesens est, nonaginta uero et nouem futuri sunt, et ideo nondum sunt: si autem secundus annus agitur, iam unus est praeteritus, alter praesens, ceteri futuri. Atque ita mediorum quemlibet centenarii huius numeri annum praesentem posuerimus: ante illum praeteriti erunt, post illum futuri. Quocirca centum anni praesentes esse non poterunt (*Conf.* XI. XV, 19).

Pues, si es el primero de ellos el que está en curso, ése es el que está presente, pues noventa y nueve son futuros y,

¹² Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XV. 19, 332: “Videamus ergo, anima humana utrum praesens tempus possit esse longum: datum tibi est sentire moras atque metiri”. Magnavacca anota aquí la aparición de un verbo que otorga indicios acerca de la solución definitiva que va a proponernos nuestro autor: “sentir” (*sentire moras atque metiri*, “sentir la lentitud y medirla”).

por tanto, no son; si el que está en curso es el segundo, uno ya es pretérito; otro, presente; los demás, futuros. Y así sucede con cualquier año intermedio de esos cien que tomemos como presente: antes de él, habrá años pasados; después de él, futuros. Por todo lo cual, *cien años no podrán estar presentes* (*Conf. XI. XV. 19*).

Este mismo razonamiento puede ser aplicado a unidades de medida menores: si consideramos el curso de un solo año y lo dividimos en meses, hemos de afirmar que tan solo uno de esos meses está verdaderamente presente, mientras que los demás son pasados o futuros. Sin importar la unidad que utilicemos (meses, semanas, días, horas, etc.), salta a la vista que tan solo una porción puede estar presente. Es por esto que Agustín no duda en afirmar que “[...] ni siquiera el año en curso está íntegramente presente”,¹³ y lo mismo será sucesivamente afirmado para los meses y para los días. Este argumento puede ser hallado en diversos pensadores antiguos como, por ejemplo, en Sexto Empírico (Ramasco “Aporías...”, 322).

Partiendo de estos supuestos, Agustín concluye que el presente es *inextenso*: “Si se concibe algo de tiempo que no se pueda dividir en partes, por diminutas que ésas fueren, eso es lo único que se podría llamar ‘presente’. Sin embargo, tan rápidamente vuela del futuro al pasado que no tiene duración alguna”.¹⁴ A causa de la infinita divisibilidad del tiempo presente, comprobada por Agustín en XI. XV, 19 – 20 tal y como hemos consignado *in supra*, afirmamos que

¹³ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XV. 19*, 332: “[...] nec annus, qui agitur, totus est praesens”.

¹⁴ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XV. 20*, 333: “Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam uel minutissimas momentorum partes diuidi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transuolat, ut nulla morula extendatur”.

el carece por completo de extensión. Resulta necesario destacar sobremanera la *fugacidad* con la cual Agustín caracteriza al mentado presente inextenso.

Si retomamos el dilema que había surgido al final de § 2, comprendemos ahora con mayor claridad la paradoja a la que nos enfrentamos: no podemos afirmar que un tiempo pretérito 'fue largo' cuando todavía era presente, pues estaríamos contradiciendo explícitamente la segunda conclusión parcial que hemos alcanzado en este punto; a saber, el carácter inextenso del presente. Magnavacca hace notar, muy acertadamente, que Agustín se ve obligado a recurrir, al momento de analizar el tiempo presente, a la analogía espacial, y es por esto que introduce la categoría de *extensión temporal*, o refiere a la duración como longitud en XI. XV, 18.¹⁵

El problema fundamental con el cual se enfrenta Agustín en XI. XV, 19 – 20 es, en definitiva, la cuestión de la *medición* del tiempo, ya sea este pasado, presente o futuro. Hasta ahora hemos afirmado la imposibilidad aparente de efectuar la mentada medición, pues no podemos medir pasado o futuro (§ 2), ni tampoco el presente, como hemos comprobado. Este momento de la argumentación es expresado por Ramasco (“Aporías...”, 323) del siguiente modo:

Pues no podría ni ser ni denominarse presente a nada que no fuera indivisible, pues mientras éste pudiera descomponerse en partes, incluso pequeñísimas, no podríamos sino decir que estas partes pequeñísimas serían pasadas o futuras. Pero, por otra parte, solo si se detuviese podría dividirse en partes pretéritas y partes futuras; pero

¹⁵ Magnavacca, “Estudio preliminar”, 350 – 351.

el presente vuela tan raudamente del futuro al pasado, que no podemos pensar que se detenga ni un instante.

Con lo dicho hasta ahora, parecería que el tiempo se nos ha desvanecido. Sin embargo, Agustín recurre, nuevamente, a una *certeza*. Al comienzo de su reflexión, en XI. XIV. 17, nuestro pensador tenía por cierto el flujo del tiempo; ese fue el horizonte a partir de cual construyó paulatinamente sus meditaciones. Ahora bien, a fin de salvar la aparente paradoja generada por la infinita divisibilidad del presente, el doctor africano deberá recurrir a una segunda *certeza*: “Agustín considera explícitamente la paradoja de las partes del tiempo y le da su más elocuente y llamativa exposición” (Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 29).

Persistencia del pasado y del futuro

Hasta ahora hemos podido establecer dos resultados provisionales: pasado y futuro no tienen existencia como cosas del mundo exterior (§ 2), y el presente carece por completo de extensión temporal (§ 3). Agustín procede ahora a lanzar la primer gran objeción contra estos resultados: *medimos los tiempos* y hablamos del pasado y del futuro como si los conociéramos; “¿O acaso alguien osará decir que se puede medir lo que no existe?”¹⁶ Existe, entonces, un hecho de la experiencia que es incompatible con lo dicho hasta ahora por el doctor africano: no podemos afirmar por completo y sin matices que pasado y futuro no

¹⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVI. 21, 333: “[...] nisi forte audebit quis dicere metiri posse quid non est?”.

existen, pues, si ello así fuera, nadie hablaría de ellos, por cuanto no se puede hablar de aquello que no existe.

Et tamen, domine, sentimus interualla temporum ete comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breuiora. metimur etiam, quanto sit longius aut breuius illud tempus quam illud et respondemus duplum ese hoc uel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur (*Conf.* XI. XVI. 21).

Y, no obstante, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves. Medimos también cuánto más largo o más breve es este tiempo que aquel otro, y responde que éste es el doble o el triple de aquél que es simple, o que ambos son iguales. Medimos los tiempos cuando ellos pasan, y *los medimos al sentirlos* (*Conf.* XI, XVI, 21).

Pero este hecho de la experiencia, la posibilidad del ser humano de practicar mediciones temporales en lo cotidiano, no es una mera experiencia personal, reducible al capricho de unos cuantos individuos. Si dirigimos nuestra atención a XI. XVI, 21 podemos entrever la propuesta de resolución de nuestro autor: “Y, no obstante, Señor, *sentimos* los intervalos de los tiempos”.¹⁷ Si comparamos este pasaje con XI. XV, 19 podemos ver como la medición de los tiempos es una facultad del alma¹⁸. Es por esto que Agustín puede afirmar la medición de los tiempos como segunda certeza. De cierto modo, esta es una realidad que se nos impone, y es esta imposición la que permite salvar las

¹⁷ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVI. 21, 333: “Et tamen, domine, sentimus interualla temporum”. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ El término “facultad” no ha de interpretarse en un sentido substancialista u ontológico.

incompatibilidades que hasta ahora hemos podido observar. El alma *siente* los intervalos de los tiempos, y es esta evidencia la que obliga a nuestro autor a limitar las conclusiones alcanzadas hasta este momento en su indagación.

Se vuelve necesario, entonces, reformular de alguna manera el resultado provisional al que hemos llegado en § 2. Al iniciar el capítulo XI. XVII, 22 nos encontramos con la primera gran división del texto aquí analizado: Agustín admite que no podemos dar cuenta del tiempo si hacemos de él un análisis puramente intelectual, que es, de hecho, lo que hasta ahora hemos podido observar. Es por esto que nuestro autor va a ir alterando, paulatinamente, el enfoque con el que prosigue la investigación.¹⁹ Si pasado y futuro no existiesen de ningún modo, no podrían hablar de ellos los que relatan profecías o prevén el futuro:

Nam ubi ea uiderunt qui futura cecinerunt, si nondum sunt? Neque enim potest uideri id quod non est, et qui narrant praeterita, non utique uera narrant, si animo illa non cernerent: quae si nulla essent, cerni omnino non possent. Sunt ergo et futura et praeterita (*Conf.* XI. XVII, 22).

Pues, ¿dónde han visto las cosas futuras quienes las han vaticinado, si todavía no son? Porque no se puede ver lo que no existe. Y los que narran el pasado, no narrarían cosas verdaderas, si no las discernieran en su espíritu, ya que, si nada fuera, no podrían absolutamente ser discernidas. Existen, pues, cosas futuras y cosas pasadas (*Conf.* XI. XVII, 22).

¹⁹ Magnavacca, “Estudio preliminar”, 351. De esta manera, siguiendo a Magnavacca, Agustín hace referencia ahora a las narraciones del pasado y el futuro que acontecen en el *yo anímico*, no ya en la realidad material o física.

De alguna manera, entonces, pasado y futuro persisten: “La historia y la profecía, además, presuponen que pasado y futuro tienen algún ser” (Teske, *Paradoxes...*, 25). Contrariamente a lo que podría parecer, esto no es del todo incompatible con los resultados alcanzados en § 2. Anteriormente, Agustín refería a la existencia del pasado y futuro en la realidad, es decir, como afirmamos, como “cosas” del mundo exterior. Ahora bien este pasado y futuro al que ahora referimos no se encuentran en la realidad, sino que pertenecen al terreno de la memoria y expectación del hombre –tema al que nos referiremos en detalle más adelante.²⁰ Siguiendo a Isler Soto: “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” (“El tiempo en las Confesiones de San Agustín”, 190). Es lícito hablar, entonces, de una existencia fenoménica de pasado y futuro.

Conf. XI. XVIII, 23-24 y la cuestión anímica

Ya ha sido lanzada, entonces, la próxima gran pregunta del Doctor de la Gracia: “¿dónde han visto las cosas futuras quienes las han vaticinado, si todavía no son?”. A partir de este párrafo, todo el movimiento argumentativo del autor va a desarrollarse en el interior del alma: “Permíteme, Señor, avanzar en mi búsqueda; esperanza mía, que no se perturbe

²⁰ La conclusión alcanzada en XI. XVII, 22 no es que existe el pasado y el futuro (lo que implicaría, de alguna manera, contradecir lo afirmado en § 2). Se concluye, más bien, que existen *cosas futuras* y *cosas pasadas*.

mi atención (*intentio*)”.²¹ Siguiendo a Magnavacca (“Estudio preliminar”, 351), podemos afirmar que inicia en este punto la *pars construens* del texto, donde Agustín va tejiendo gradualmente soluciones a las aparentes contradicciones que han ido apareciendo hasta este punto.

Pasado y futuro deben encontrarse, de acuerdo a lo dicho hasta ahora, en algún lugar. Sin embargo, donde fuera que ellos se encuentran, Agustín reconoce que tienen que hallarse como *presentes*: no pueden presentarse como pasado ni como futuro, dado que aún sigue siendo cierto lo afirmado en § 2, es decir, que pasado y futuro no tienen condición ontológica alguna. De esta manera, nuestro autor anota lo siguiente:

Si enim sunt futura et praeterita, uolo scire, ubi sint. Quod si nondum ualeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia (*Conf. XI. XVIII, 23*).

Si existen, en efecto, las cosas futuras y las pasadas, quiero saber dónde están. Si todavía no puedo saber esto, sé al menos que dondequiera que estén, no están allí como futuras ni como pasadas sino como presentes. Pues, si están en ese lugar como futuras, todavía no existen allí; si están en ese lugar como pretéritas, ya no existen allí. Así pues, dondequiera que esté, cualquier cosa que exista no existe sino como presente (*Conf. XI. XVIII, 23*).

Las cosas pasadas, en sí mismas, ya han dejado de existir; cuando evoco una narración pasada no refiero a *las*

²¹ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XVIII, 23*: “Sine me, domine, amplius quaerere, spes mea; non conturbetur intentio mea”.

cosas mismas, sino a imágenes que han permanecido en mi espíritu de esos hechos pasados: “[...] cuando se narran con verdad las realidades pasadas, se sacan de la memoria, pero no ellas mismas, sino las palabras concebidas a partir de sus imágenes, las cuales esas cosas, al pasar por los sentidos, *fijaron en el espíritu como vestigios*”.²² Tan solo en el presente del espíritu se vuelve posible la narración de sucesos pasados. Cuando narro mi infancia, afirma el autor, “[...] la contemplo en tempo presente, porque está todavía en mi memoria”.²³

Ahora bien, hemos podido identificar la narración del pasado con la evocación de ciertas huellas que los acontecimientos producen en mi memoria; es a partir de estos vestigios que uno logra evocar aquello que ya ha finalizado desde el punto de vista cronológico. Pero todavía queda un segundo gran interrogante: ¿Y el futuro? ¿cómo es posible referirnos a aquello que aún no ha ocurrido en absoluto? Como a la mayor parte de los lectores contemporáneos, a Agustín esta cuestión le resulta bastante más oscura: “Confieso, Dios mío, que no sé si es también semejante la causa de las predicciones del futuro, es decir, si se presienten imágenes ya existentes de cosas que todavía no son”.²⁴

²² Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 23, 334: “Quamquam praeterita cum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uellet uestigia per sensus praetereundo fixerunt”. Las cursivas son nuestras.

²³ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 23, 334: “[...] in praesenti tempora intueor, quia est adhuc in memoria mea”.

²⁴ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 23, 334: “Vtrum similis sit causa etiam praedicendorum futurorum, ut rerum, quae nondum sunt, iam existentes praesentiantur imagines, confiteor, deus meus, nescio”.

La predicción del futuro es absolutamente necesaria para desarrollar nuestras acciones cotidianas: para explicarla, Agustín propone que no vemos cosas futuras en sí mismas, acontecimientos que no ocurrieron todavía. Percibimos, por el contrario, causas o signos de que ellas existen. Cuando anuncio, por ejemplo, que va a salir el sol, “Lo que contemplo está presente, *lo que anuncio es futuro*”.²⁵ Lo que se sigue manteniendo firme, a pesar de lo dicho, es el principio que afirma que tan solo el presente existe como tal. Al percibir el pasado o el futuro no percibimos aquellos tiempos como tales, sino más bien vestigios en el primer caso e indicios en el segundo. Agustín ha podido solucionar, al menos provisionalmente, la inexistencia ontológica del pasado y el futuro y la capacidad que tiene el ser humano de referir a ellos. Siguiendo a Hausheer “Las tres dimensiones que distinguimos ordinariamente, entonces, se reducen a una, el presente, en el que el pasado sobrevive como memoria y el futuro preexiste de alguna manera como una forma de anticipación” (“St. Augustine’s conception of time”, 504).

Antes de continuar, realicemos algunas precisiones adicionales acerca de lo afirmado en la sección presente. Sería natural pensar que, por lo afirmado por nuestro autor, pasado y futuro no tienen conexión alguna en el espíritu. Es decir, los vestigios o huellas que se forman en el alma de acontecimientos pasados, nada tienen que ver con los indicios de cosas futuras. Pero sería mucho más ajustado a la realidad afirmar lo contrario: entre el pasado y el futuro anímicos existe una estrecha interrelación. Decimos estrecha porque es precisamente por el hecho de haber

²⁵ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 24, 335: “Quid intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum”. Las cursivas son nuestras.

percibido un acontecimiento “p” en el espíritu que tenemos luego la capacidad de recordar aquellas imágenes y predecir los indicios de este mismo acontecimiento.

Así, por ejemplo, ocurre con la salida del sol: “No obstante, *si no imaginara* en mi espíritu también la misma salida, como lo hago cuando hablo de ella, no podría predecirla”.²⁶ La vinculación del pasado y el futuro es patente, por cuanto Agustín ha visto anteriormente salidas de sol (“como cuando hablo de ella”), y es gracias a ese pasado que se hace presente, que aparecen en el espíritu causas o signos de cosas futuras. El análisis agustiniano ha tomado en cuenta primero el pasado y luego el futuro no porque ellos de hecho se encuentren enteramente divididos, sino en pos de alcanzar una mayor claridad en el análisis. Siguiendo a Magnavacca, podemos afirmar que las imágenes pasadas y futuras se unen “en un presente anímico que garantiza la unidad de la experiencia” (“Estudio preliminar”, 351). Habiendo determinado *cómo es que podemos referir al pasado y al futuro*, prosigamos con las meditaciones de Agustín.

El movimiento y la medición del tiempo

Por las conclusiones alcanzadas en § 5, Agustín afirma que no es correcto hablar de tres tiempos (pasado, presente y futuro). Sería propio decir “Hay tres tiempos, presente de lo pasado, presente de lo presente, y presente de lo futuro”.²⁷ En el alma, el presente de lo pasado es la *memoria*; el

²⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 24, 335: “[...] tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere”. Las cursivas son nuestras.

²⁷ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XX. 26, 335: “[...] tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris”.

presente de lo presente la *atención*; y, el presente de lo futuro, la *expectación*. Esta conclusión se sigue de lo afirmado en XI. XVIII, 23 – 24. Si bien hemos concluido que todos los tiempos son, en verdad, tiempos presentes, pues esta es la manera en la cual los percibimos en el alma, el doctor africano afirma no oponerse al modo corriente de hablar, a saber, que existe el pasado, el presente y el futuro, pues “De pocas cosas hablamos con propiedad”.²⁸

Nuestro autor pasa ahora a ocuparse de la cuestión de la *medición del tiempo*: ya en § 2 hemos constatado que realizamos mediciones del futuro y el pasado. Pasado y futuro no tienen existencia en la realidad, y el presente carece por entero de extensión, entonces, ¿cómo es posible que midamos pasado, presente y futuro, si ellos no existen en verdad? Agustín ha negado repetidamente la existencia ontológica, exterior al alma, del pasado y el futuro, pero también ha admitido la evidencia de que, a pesar de esto, medimos los tiempos mientras ellos pasan (Magnavacca, 2021: 352). Una vez más, hemos de replantear nuestras categorías de análisis a fin de encontrar respuesta para estos aparentes callejones sin salida: “[...] ¿qué medimos sino el tiempo en algún espacio?”²⁹ No podemos medir el futuro, pues este no existe aún; tampoco el presente, pues carece de extensión; el pasado ya no es, y aquello que no existe, no lo medimos.

Para responder a esta interrogante, Agustín ha de ocuparse de la relación entre el tiempo y el movimiento: “Escuché decir a un hombre docto que los movimientos del sol, la luna y las estrellas constituían los tiempos mismos,

²⁸ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XX. 26, 336: “Pauca sunt enim, quae proprie loquimur”.

²⁹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXI. 27, 336: “Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio?”

pero no estuve de acuerdo con ello”.³⁰ El tiempo, de acuerdo a esta antigua doctrina, se identifica con el movimiento de los cuerpos celestes. Pero Agustín no tarda en rechazar esto, por medio de una refutación muy perspicaz:

Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An uero, si cessarent caeli lumina et moueretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias uelocius moueretur, alios magis diuturnos esse, alios minus? Aut cum haec diceremus, non et nos in tempore loqueremur aut essent in uerbis nostris aliae longae syllabae, aliae breues, nisi quia illae longiore tempore sonuissent, istae breuiore? (*Conf. XI. XXIII. 29*).

Pues, ¿por qué los tiempos no han de ser más bien el movimiento de todos los cuerpos? Si se detuviesen las luminarias del cielo y siguiera girando la rueda del alfarero, ¿acaso no habría tiempo con el que medir esas vueltas y decir o que son de la misma duración o que, si unas giran más lentamente y otras más rápido, unas se prolongan más y otras menos? Y, mientras decimos estas cosas, ¿no hablamos también nosotros en el tiempo? ¿No habría en nuestras palabras sílabas más largas y más breves por el hecho de que aquéllas sonaron durante más tiempo y éstas durante menos tiempo? (*Conf. XI, XXIII, 29*)

Aunque los mismos cuerpos celestes llegaran a detenerse, algo que puede parecernos tan baladí como la rueda de un alfarero podría indicar la medición de los

³⁰ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XXIII. 29*, 337: “Audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui”. Magnavacca (“Estudio preliminar”, 353) anota importantes antecedentes de esta tesis en diversos autores: Platón (*Timeo*, 38b y ss.), Plotino (*En. III, 7, 7* y ss.), Filón de Alejandría (*Aet. Mundi* 52), entre otros. Se trata ahora de analizar el tránsito del tiempo, no su mismo ser, y comprobar su relación con el movimiento celeste.

tiempos. Incluso, continúa el autor, el mismo hecho de verbalizar este problema implica sonidos, sílabas, algunas breves (ocupan *menos tiempos*) y otras, largas (ocupan *más tiempos*). El tiempo, entonces, resulta independiente de los movimientos celestes. Tampoco podemos igualar el tiempo, continúa nuestro autor, al movimiento de rotación del sol:³¹ “[...] un sol que concebiblemente viajara veinticuatro veces más deprisa haría que una hora fuese equivalente a un día” (Quinn, “Tiempo”, 1265). Si, por ejemplo, el sol dejara de moverse mientras ocurre una batalla entre dos bandos,³² el tiempo todavía continuaría, con lo que podríamos afirmar que el combate ha ocurrido en un intervalo de tiempo determinado.

En la tercera parte de esta refutación,³³ Agustín procede a demostrar que el tiempo tampoco puede equipararse al movimiento de algún cuerpo: “[...] no hay cuerpo que se mueva fuera del tiempo, y cuando un cuerpo se mueve, medimos la duración de su movimiento con el tiempo” (Suter, “El concepto del tiempo...”, 103). Es, nuevamente, el movimiento del cuerpo el que es medido por el tiempo, y no al revés: “Pues, cuando se mueve un cuerpo, mido por el tiempo cuánto dura su movimiento, desde que empieza a moverse hasta que termina”.³⁴ Por medio de comparaciones y, luego de haber observado varios cuerpos en movimiento, podemos afirmar que tal o cual cuerpo se ha movido el doble o el triple que este o aquel.

³¹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXIII, 30.

³² Cf. Josué 10, 12 y ss.

³³ *Conf.* XI. XXIV, 31.

³⁴ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXIV. 31, 338: “Cum enim mouetur corpus, tempore metior, quandiu moueatur, ex quo moueri incipit, donec desinat”.

Lo que hemos logrado determinar por medio de esta paulatina refutación es que el tiempo: a) no puede ser identificado con el movimiento de los astros, pues ellos podrían detenerse y el tiempo seguiría existiendo; b) no puede igualarse a la rotación solar, pues en realidad el tiempo es el que mide el movimiento del sol, y no al revés; c) y, finalmente, tampoco podemos afirmar que el tiempo equivale al movimiento de los cuerpos concretos. Con esto, logramos excluir que cualquier clase de movimiento físico sea la clave para determinar la naturaleza del tiempo (Quinn, “Tiempo”, 1265). La argumentación llevada a cabo por nuestro autor en XI. XXIII. 29 – XI. XXIV, 31, entonces, ha mostrado que el tiempo es medida del movimiento y del reposo, y no al revés. Con todo, tal y como el Doctor de la Gracia reconoce en XI. XXV, 32, aún no ha podido formular en términos positivos qué es el tiempo: “Pero te confieso, Señor, que yo ignoro todavía qué es el tiempo”.³⁵ En este punto, comienza lo que Magnavacca ha denominado muy correctamente la *pars construens* de la argumentación.

El tiempo como *distentio animi*

Pero haber determinado aquello que el tiempo no es, por la vía negativa, no es lo mismo que conocer su naturaleza. Es por esto que nuestro autor vuelve a preguntarse de qué manera medimos el tiempo: “¿Acaso mi alma no te confiesa con confesión verídica que mido los tiempos? Sí, Señor, Dios mío, los mido y no sé qué es lo que mido. Mido el movimiento de un cuerpo por el tiempo. ¿No mido acaso el

³⁵ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXV. 32, 339: “Et confiteor tibi, domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus”

tiempo mismo?”³⁶ Medimos el tiempo realizando divisiones y particiones: decimos, por ejemplo, que una sílaba larga ocupa el doble de una sílaba breve. Pero esto no nos da la seguridad requerida al momento de medir el tiempo en sí mismo: “[...] toda vez que puede suceder que un verso más breve, si se lo recita más lentamente, suene durante un espacio de tiempo más extenso que el que abarca otro más largo, si se lo pronuncia con mayor rapidez”.³⁷

Resulta necesario insistir en lo siguiente: por medio del análisis consignado en el párrafo precedente Agustín comprueba nuevamente que el tiempo no puede ser si no medida. Una vez más se señala la irreductibilidad de los tiempos a términos sustanciales. Es por esto que el pensador africano no puede evitar preguntarse: “¿Qué mido, entonces?”³⁸ Cuando en § 6 explicitamos *in extenso* las diferentes comparaciones y categorías de análisis establecidas por Agustín no estábamos si no llevando a cabo la refutación de los tiempos considerados como entes: en el pasaje XI. XXVI. 33 se termina por comprobar que, al no ser estas mediciones parámetros posibles, el tiempo no puede ser si no una distensión del espíritu.

Así, Agustín arriba a una importante conclusión: “Por lo cual me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión”.³⁹ Medir el tiempo implica medirlo mientras pasa, pues: “¿Qué mido, entonces? ¿Acaso los tiempos que

³⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXVI. 33, 339: “Nonne tibi confitetur anima mea confessione uerdica metiri me tempora? Itane, deus meus, metior et quid metiar nescio. Metior motum corporis tempore. Item ipsum tempus nonne metior?”.

³⁷ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXVI. 33, 340: “quandoquidem fieri potest, it ampliore spatio temporis personet uersus breuior, [...]”.

³⁸ *Conf.* XI. XXVI. 33, 340: “Quid ergo metior?”.

³⁹ *Conf.* XI, XXVI, 33, 340: “Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem”.

pasan, no los pasados? Así lo he dicho”⁴⁰ No podríamos medir el pasado, porque este ya no es; no podríamos tampoco medir el presente, pues él carece por entero de extensión; tampoco podríamos, finalmente, medir el futuro, porque todavía no es. Con todo, la realidad de la medición del tiempo se nos impone, y resulta necesario hallar una solución a esta contradicción aparente: “No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, ni los presentes, ni los que están transitando. Y, sin embargo, medimos los tiempos”.⁴¹

La constatación y reafirmación de que el tiempo es medida se realiza, a nuestro entender, por medio del argumento que hallamos en XI. XXVII. 34. Allí, Agustín afirma:

Ecce puta uox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat et ecce desinit, iamque silentium est, et uox illa praeterita est et non est iam uox. Futura erat, antequam sonaret, et non poterat metiri, quia nondum erat, et nunc non potest, quia iam non est. tunc ergo poterat, cum sonabat, quia tunc erat, quae metiri posset. Sed et tunc non stabat; ibat enim et praeteribat [...] quo pacto igitur metiri poterit? (*Conf.* XI. XXVII. 34).

He aquí, por ejemplo, que una voz física empieza a sonar, siena, sigue sonando y, finalmente, cesa. Ya hay silencio, esa voz ha pasado, ya no hay voz. Era futura antes de que sonara, y no se podía medir, porque aún no existía; ahora no se puede, porque ya no existe. Podría haber sido medida cuando sonaba, porque entonces existía y se podía medir. Sin embargo, tampoco entonces permanecía, pues venía y

⁴⁰ *Conf.* XI. XXVI. 33, 340: “Quid ergo metior? An praetereuntia tempora, non praeterita? Sic enim dixeram”.

⁴¹ *Conf.* XI. XXVII. 34, 341: Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur et metimur tamen tempora.

transitaba [...] ¿Cómo podrá entonces ser medida? (*Conf.* XI. XXVII. 34).

Con esto, parecería imposible la medición temporal: no podemos medir una voz que ha pasado, pues ya es pretérita; pero tampoco podemos medirla mientras pasa, pues es justamente una vez que ha finalizado que podemos realizar la comparación entre el extremo inicial y el extremo final. Aquello que Agustín debe explicar es “cómo se ha de medir el tiempo, si no podemos medir el futuro, el pasado, el presente, o el tiempo que pasa, el cual todavía no ha cesado de existir” (Suter, “El concepto del tiempo...”, 104). La constatación de que el tiempo es medida (conclusión que se ve reforzada en XI. XXVII. 35) lleva a Agustín a afirmar su respuesta al problema, a saber: “En ti, espíritu mío, mido los tiempos”.⁴² Analicemos esta proposición.

Luego de haber alcanzado algunos resultados provisionales (la inextensión del presente, la presencia fenoménica del pasado y el futuro, nuestra capacidad de medir los tiempos), Agustín arriba finalmente a una formulación positiva acerca de la naturaleza del tiempo. Si mido dos sílabas, la primera breve y la segunda larga, ambas deben de haber acabado para que yo pueda realizar una comparación entre ellas. Ambas se han desvanecido y han dejado de existir y, sin embargo, puedo medirlas: “Por tanto, no son ellas mismas, que ya no existen, lo que mudo, *sino algo en memoria*, algo que permanece fijo en ella”.⁴³ Siguiendo a Quinn (“Tiempo”, 1265), son tres las

⁴² *Conf.* XI. XXVII. 36, 341: “In te, anime meus, tempora metior”.

⁴³ *Conf.* XI. XXVII. 35, 341: “Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet”. Las cursivas son nuestras.

inducciones que permiten verificar al tiempo como distensión del alma:

- α) Al realizar un análisis métrico de *Deus creator omnium* (primer versículo del himno ambrosiano), Agustín entiende que podemos mantener en nuestra memoria en existencia sílabas que ya han pasado. Los tiempos que medimos no son sino impresiones de cosas que ya han ocurrido en el mundo de los hechos. No medimos, de hecho, las sílabas mismas, sino *algo en mi memoria* (XI. XXVII. 35). Este es el primer argumento, ya mencionado brevemente, da inicio a la conclusión agustiniana.
- β) Pero un argumento similar podemos aplicar a la medición de los silencios (XI. XXVII. 36): podemos afirmar que tal o cual silencio duró lo mismo que determinada voz, e incluso podemos recitar poemas “y toda clase de discursos”, aunque sin la necesidad de hablar: “[...] ¿no concentramos el pensamiento en medir la voz, como si sonara, para poder referir algo sobre los intervalos de silencio en la extensión temporal?”⁴⁴ Como el tiempo es una distensión de nuestro espíritu, entonces podemos adjudicar una longitud temporal de sonido a las pausas y los silencios.
- γ) Si combinamos los dos razonamientos anteriores, comprendemos que, en ocasiones, el silencio viene antes de la acción de hablar: practicamos en nuestra mente una pieza antes de recitarla. La duración de un sonido que va a ser exteriorizado puede ser

⁴⁴ *Conf.* XI. XXVII. 36, 342: “[...] nonne cogitationem tendimus ad mensuram uocis, quasi sonaret, ut aliquid de interuallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus?”.

medida por una *distensión interior* en silencio: “Porque, silenciosa la boca y callada la voz, recitamos a veces poemas, versos y toda clase de discursos, de cualesquiera dimensiones, y nos damos cuenta de los espacios de los tiempos y de la cantidad de aquél respecto de éste, exactamente como si tales cosas las dijéramos en voz alta”.⁴⁵

La caracterización del tiempo como una distensión del alma y su posterior aclaración con las inducciones comentadas *in supra*, permite a Agustín resolver el problema de la coexistencia de tiempo diferentes en el plano físico: por medio de actos anímicos, determinadas facultades del espíritu, estos tres tiempos pueden extenderse y ser vistos como continuos. El espíritu posee, entonces, ciertas facultades que le permiten retener el pasado e imaginar el futuro, preverlo de alguna manera. Es por medio de las mentadas facultades que podemos trasladar el futuro al pasado (XI. XXVII. 36) y, de esta manera, posicionar una sílaba larga sobre una breve que ya ha sido pronunciada. Lo que nosotros hemos llamado hasta este momento *facultades* es caracterizado con precisión por Agustín. En XI. XXVIII. 37 leemos:

Quis igitur negat futura nondum esse? ed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carece spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat

⁴⁵ *Conf.* XI. XXVII. 36, 342: “Nam et uoce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et uersus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter, ac si ea sonando diceremus”.

attentio, per quam pergat abesse quid aderit (*Conf.* XI. XXVIII. 37).

[...] ¿Quién niega que las cosas futuras todavía no existen? Sin embargo, existe ya en el espíritu la *expectación* de lo futuro. Y ¿quién niega que las cosas pasadas ya no existen? Sin embargo, todavía existe en el espíritu la *memoria* de lo pasado. Y ¿quién niega que el tiempo presente carece de extensión, dado que pasa en un punto? Sin embargo, perdura la *atención*, por lo cual corre hacia su desaparición lo que ante ella aparece (*Conf.* XI. XXVIII, 37).

Memoria, para el pasado; atención, para el presente; expectación, para el futuro; estas son las tres potestades por medio de las cuales el tiempo se hace presente en el espíritu. Así pueden resolverse las diversas paradojas suscitadas a lo largo de los pasajes analizados y, además, dar cuenta de nuestra capacidad para medir los tiempos (XI. XXVIII. 37). Seguimos a Ramasco (“Aporías...”, 188) en su caracterización del pasaje XI. XXVII. 36:

A partir de la afirmación de *Confesiones*, XI, 27, 36: *In te, anime meus, tempora metior* [En ti, espíritu mío, mido los tiempos], el libro XI de *Confesiones* de Agustín de Hipona efectúa el tránsito de una exposición problemática sobre el tiempo a una formulación teórica positiva. Este umbral se corresponde con el paso de la *interrogatio* a la *oratio perpetua* o *dicere*, procedimiento habitual en el ejercicio de la palabra retórica, cuya conjunción en el discurso indicaba la distinción y la continuidad estructural entre el momento dialéctico que pautaba la discusión correcta y el momento retórico que regulaba la corrección del discurso continuo.

En XI. XXVIII. 38, ya hacia el final del Libro XI, Agustín propone una situación imaginaria, a fin de ejemplificar lo afirmado hasta ahora: “Me dispongo a

recitar un cántico que conozco. Antes de comenzar, mi expectación se extiende hacia él en su totalidad”.⁴⁶ Existe ya en el *espíritu*, en pleno silencio, antes siquiera de haber dicho una sola palabra, expectación de aquello que será dicho. Una vez que he comenzado a recitarlo todo aquello que se encontraba entonces como expectación transita ahora hacia la *memoria*. Acerca del *presente*, el Doctor de la Gracia afirma que “[...] está ahí presente mi atención, por la cual lo que era futuro se traslada para que se haga pasado”.⁴⁷ Esta *línea de tiempo* (Quinn, “Tiempo”, 1266) comienza como expectación, luego, se manifiesta conjuntamente como futuro y pasado en la fugacidad de aquello que nosotros llamamos *presente*, para pasar luego a integrar por entero la *memoria*.

Hacia el final del pasaje comentado, Agustín señala que lo mismo ocurre “en toda la vida del hombre, cuyas partes son todas las acciones de ese hombre”. Pero, más aún, “Eso mismo sucede en toda la historia de los hijos de los hombres”. El esquema ejemplificado *in supra* no tan solo abarca el hecho puntual de recitar un cántico, sino también la agregación de toda y cada una de las acciones de un hombre particular, y hasta el conjunto de acciones de la humanidad –lo que comúnmente denominamos “historia”.

⁴⁶ *Conf. XI. XXVIII. 38, 343*: “Dicturus sum canticum, quod noui: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur”.

⁴⁷ *Conf. XI. XXVIII. 38, 343*: “[...] praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum”.

Distentio, intentio y extensio en *Conf.* XI.XXIX.39

Aquí ha finalizado la exposición de nuestro autor acerca de la cuestión del tiempo, tal y como consignamos al comienzo de § 1. Sin embargo, el párrafo siguiente, XI. XXIX. 39, ha sido objeto de múltiples consideraciones por parte de los estudiosos, por cuanto se ha considerado que en él se encuentra la clave para interpretar la estructura toda de *Confesiones*.⁴⁸ En esta sección pretendemos tan solo poner de manifiesto de qué modo en este pasaje confluyen tres términos fundamentales que han ido apareciendo a lo largo del texto considerado; a saber: *distentio*, *intentio* y *extensio*. Seguimos, para nuestra tarea, los esquemas explicativos propuestos por Magnavacca (“El pasaje...”; *Léxico*; “Estudio preliminar”). Transcribimos completo el pasaje mencionado *in supra*:

Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in qui et adprehensus sum, et a ueteribus diebus coligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt nonn distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam nec uenientem nec praetereuntem. Nunc uero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes

⁴⁸ Así lo piensa, por ejemplo, Magnavacca (“Estudio preliminar”, 18 – 30).

meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluum porgatus et liquidus igne amoris tui (*Conf. XI. XXIX. 39*). Pero, como Tu misericordia es mejor que las vidas, he aquí que mi vida es dispersión. Mas tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas, para que por Él alcance aquello en lo que he sido alcanzado. Así, olvidando lo pasado, y no distraído en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión, sino según intención, yo vaya tras la palma de la vocación suprema. Allí oiré la voz de alabanza y contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan. Pero ahora mis años transcurren en gemidos y Tú, mi consuelo, Señor, Padre Mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades, hasta que, purificado y disuelto en el fuego de tu amor, yo confluya en Ti (*Conf. XI. XXIX. 39*).

Todo el párrafo se desarrolla dentro de categorías comparativas: el tiempo del ser humano (“nosotros que somos muchos”) es puesto al lado de la eternidad divina (“contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan”). Antes de proseguir con nuestro análisis temático del fragmento, huelga resaltar que el pasaje se encuentra plagado de referencias a diversos pasajes bíblicos, como es costumbre en el pensador africano. Así, por ejemplo, el comienzo del párrafo (“Sed 'quoniam melior est misericordia tua super vitas'”) recuerda a *Ps. 62, 4*; en la oración siguiente (“et me

'suscepit dextera tua"') resuena Ps. 17, 36; entre otras referencias.⁴⁹

Tal y como sugerimos brevemente, nos encontramos a lo largo del párrafo citado *in supra* con tres términos centrales: *distentio*, *extensio* e *intentio*. Consideremos ahora de manera más o menos breve la dimensión semántica de los tres vocablos. De modo aproximado, ellos refieren en este contexto a cierto *movimiento* del espíritu:

- α) La palabra *distentio* ya ha aparecido, por ejemplo, en XI. XXVI. 33 (“Por lo cual me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una *distensión*”), tal y como lo consignamos en § 7. Ahora bien, la connotación del mismo término en otro contexto parece ser diferente: en el caso mencionado, refiere a una distensión o extensión en un sentido neutro, con una clara referencia espacial (*Léxico*, 223); en el pasaje citado *in supra*, en cambio, el término adquiere ahora un matiz negativo: “[...] he aquí que mi vida es *dispersión (distentio)*”. El término señala ahora la dirección del alma cuando la atención profunda (*intentio*) es atraída por deseos múltiples y contingentes (“nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas”).
- β) La *intentio* alude, de alguna manera, a lo contrario a lo referenciado por la *distentio*. Magnavacca traduce el término, en el contexto de XI. XXIX. 39 por *intención*: “[...] no distraído en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo hacia lo que existe

⁴⁹ Todas las referencias a los libros bíblicos pueden ser halladas en la edición bilingüe de Ángel C. Vega, 499. Para un estudio y comentario pormenorizado puede consultarse la obra de O'Donnell (*Augustine Confessions III*, 295).

antes de todas las cosas, y no según dispersión, sino según *intención*”, sugiriendo así que la *intentio* implica una especie de reunión anímica. La *intentio* “le posibilita al alma encontrar el principio de su propia identidad” (“El pasaje...”, 277). El alma vuelve a sí misma luego de haberse alejado en la *distentio*. Queda, aun, un tercer movimiento.

- γ) En la *distentio* el alma se había dispersado y extendido en aquello que era externo a ella; en la *intentio*, contrariamente, había logrado volver hacia lo más íntimo de sí. En la *extensio* se produce un movimiento claro de trascendencia: “La *extensio* alude, pues, a una *expectatio* en general, pero, sobre todo, a la tensión espiritual mediante la cual el alma se proyecta a una unidad suprema y, a la vez, es unificada por ella” (“El pasaje...”, 278). Sin este tercer movimiento, todo el proyecto y la conclusión agustiniana definida en estos pasajes no sería si no un repliegue del hombre sobre sí mismo, sin posibilidad alguna de trascendencia. Tratándose de un autor cristiano, este pasaje se realiza recurriendo al auxilio divino (“Estudio preliminar”, 27).

Por medio de estas precisiones pretendemos sugerir que todos los movimientos agustinianos desembocan en la capacidad que tiene el ser humano de trascenderse a sí mismo. Por nuestra temporalidad, nuestra capacidad de captar lo eterno, es que Agustín puede afirmar el movimiento de la *extensio*. Un análisis más pormenorizado de estas cuestiones, empero, requeriría una gran digresión de nuestro objetivo en el presente estudio.

Balance final

Habiendo llegado al final de esta labor, pensamos que hemos logrado cumplir con nuestro cometido principal: explicitar los diferentes movimientos argumentativos que hallamos en el Libro XI de *Confesiones* en relación a la naturaleza del tiempo. Por la dificultad del tema tratado hemos optado por un análisis pormenorizado que permite seguir la sucesión lógica por la cual Agustín va arribando paulatinamente a conclusiones parciales que permiten, finalmente, afirmar al tiempo como *distentio animi*. Hemos buscado claridad al momento de presentar la exposición, evitando discusiones excesivas acerca de las fuentes o esquemas comparativos con autores cercanos al Doctor de la Gracia. Creemos que, habiendo cumplido esta tarea, proporcionamos herramientas útiles que pueden ser aprovechadas en investigaciones posteriores.

Hacia el final del texto, en § 8, decidimos incluir algunas consideraciones breves acerca de tres términos que hemos considerado superlativos. Ellos han ido apareciendo a lo largo de todo el fragmento analizado, con lo que un análisis contextual de sus apariciones y su valor semántico en tales contextos es aún una tarea por realizar. Lo mismo podemos predicar de las mentadas cuestiones comparativas: no sería una labor menor comparar los resultados agustinianos en relación a la naturaleza del tiempo con las conclusiones alcanzadas por Platón, Aristóteles, Plotino, Gregorio de Nisa, entre muchos otros. Esperamos haber cumplido con nuestros propósitos y socorrer al lector que desee acercarse al Libro XI de *Confesiones*.