

## EL TIEMPO: UN INTERROGANTE INCISIVO EN EL HOMBRE

Recepción: 05/07/2015 Revisión: 05/02/2016 Aceptación: 25/02/2016



### Vanderlei Altoé Fazolo

Sacerdote religioso de la Orden de Agustinos Recoletos, Brasil.

[vanderoar@hotmail.com](mailto:vanderoar@hotmail.com)

### RESUMEN

Este artículo pretende ofrecer un análisis del término tiempo a partir de un recorrido de los momentos fundamentales de su interpretación en la historia del pensamiento. Para ello, se hace una reflexión sobre los tres estadios fundamentales de comprensión del concepto; esta es la perspectiva helénica, la cuestión en el pensamiento judío y la particularidad de la visión cristiana manifiesta en el pensamiento de Agustín de Hipona (1964) (1979) (2007). Un aspecto implícito es la estrecha relación de tiempo y eternidad; marcada por la diferencia donde la eternidad recorre su horizonte de extensión existencial sin eventuales cambios, mientras que esto es inevitable para el tiempo que constantemente se ve envuelto en un proceso de mutación. Finalmente, y como elemento que proporciona una dimensión más antropológica de la problemática, se pone a este recorrido en conexión con el pensamiento de Heidegger (1999) y sus conclusiones acerca de la cuestión, donde se concluye que el tiempo es propio del hombre, del ser-ahí, que vive en presencia de su alma y de su conciencia; pues es el hombre un ser histórico que se abre a interrogantes y reflexiones, alcanzando respuestas desde su capacidad interpretativa en cuanto al ser en el tiempo.

**Palabras clave:** tiempo, eternidad, cotidianidad, ser, conciencia humana.

### TIME: INCISIVE QUESTIONING IN MAN

### ABSTRACT

This article offers an analysis of the term 'time' based on the review of the key moments of its interpretation through the history of thought. To this effect, an analysis was made based



on the three key stages of understanding this concept; that is, the Hellenistic perspective, the issue in the Jewish thought and the particularity of the Christian view manifested in the thought of St. Augustine (1964) (1979) (2007). An implicit aspect of this analysis is the close relationship between time and eternity; relationship which is nonetheless marked by the difference between eternities, which experiences no change in its existential horizon, whereas time is, constantly part of a process of change. Finally, and as an element that provides a more anthropological dimension to the problem, the review is connected with Heidegger's thought (1999) and his conclusions on the issue, which led to our conclusion that time is given meaning by the human being, who lives in the presence of their soul and conscience; for man is a historical being who opens himself to questions and reflections, getting to answers from his ability to make interpretations as a being immersed in time.

**Keywords:** time, eternity, everyday, being, human consciousness.

## IL TEMPO : UNA DOMANDA INCISIVA NELL'UOMO

### RIASSUNTO

Questo articolo pretende offrire un'analisi del termine tempo iniziando con il rivedere i momenti fondamentali della sua interpretazione nella storia del pensiero. Per questo si rende una riflessione sulle tre fasi fondamentali di comprensione del concetto; cioè, la prospettiva ellenica, la questione nel pensiero giudeo e la particolarità della visione cristiana manifesta nel pensiero di S. Agostino (1964) (1979) (2007). Un aspetto implicito è la stretta relazione di tempo ed eternità; marcata per la differenza dove l'eternità ricorre il suo orizzonte di estensione esistenziale senza cambi eventuali, mentre questo è inevitabile per il tempo che costantemente si incontra impegnato in un processo di mutazione. Infine, e come elemento che fornisce una dimensione più antropologica della problematica, si mette questo percorso in connessione con il pensiero di Heidegger (1999) e le sue conclusioni sulla questione, dove si conclude che il tempo è proprio dell'uomo, dell'essere-lì, che vive in presenza della sua anima e della sua coscienza; poiché è l'uomo un essere storico che si apre a domande e riflessioni, raggiungendo risposte, partendo dalla sua capacità interpretativa in quanto all'essere nel tempo.

**Parole chiave:** tempo, eternità, quotidianità, essere, coscienza umana.

## INTRODUCCIÓN

Muchas son las expresiones cotidianamente utilizadas para designar la experiencia del tiempo: “los tiempos de hoy ya no son los mismos de ayer”; “¡cómo han cambiado los tiempos!”; “¡ahora no puedo, no tengo tiempo!”; “¡cuánto tiempo hace que no nos encontramos!”; “son tiempos difíciles”; “¡mirad los signos de los tiempos!”; “es tiempo de conversión”. Tales expresiones, en efecto, expresan la conciencia de la temporalidad, a la vez que la profunda experiencia de la limitación que el hombre encuentra frente a ella.

Esta temática ha sido muchas veces olvidada o hasta ignorada en su significación e importancia a la hora de ubicarla frente a los quehaceres en la vida. Por lo tanto, por más que uno tenga o no tenga la mente puesta hacia la percepción de que todo está inmediatamente ligado al factor tiempo, es imprescindible su presencia en la edificación y realización del mundo. Por eso, la reflexión que se propone lejos de agotar su comprensión y pretender abarcar todas sus posibilidades reflexivas, busca resaltar la importancia y los significados de los aportes prestados por las diferentes líneas de pensamientos, aclarando ciertos interrogantes que son fundamentales para el conocimiento de la materia aquí investigada.

Por tanto, se propone a continuación, una breve reseña de las concepciones griega pre-cristiana, judía y cristiana, con el objetivo de promover un mejor discernimiento sobre el término tiempo y a partir de allí se abren caminos de interpretación desde la mirada de los autores propuestos. Esta perspectiva histórica tendrá el propósito de ofrecer un aporte más acabado a la comprensión.

## EN LA HISTORIA DEL CONCEPTO TIEMPO

El interrogante que marca el inicio de este camino de reflexión es el mismo que ha suscitado y se suscita aún en muchos hombres, ante la búsqueda de una conciencia facta de su presencia en el mundo. El ser humano es un ser marcado y regulado por la percepción del paso de un instante a otro, distinto y en constante progresión, donde solamente el hombre mismo puede concebirse como siendo en el mundo porque se sabe siendo en el tiempo (González, 2002).

De hecho, para llegar a una más cercana y concreta respuesta al interrogante sobre el tiempo y encontrar su real sentido en la vida del hombre, es necesario volver la mirada hacia los orígenes de la propia historia humana y, desde allí, avanzar alrededor de las concepciones fundamentales acerca del concepto tiempo, dado que éste es “el supuesto básico de toda auténtica historia” (Ruiz, 1996, p. 139).

Se admite que la primera concepción acerca de lo temporal que ha sido determinante en la historia es la griega pre-cristiana. Sus orígenes están marcados por una visión continua entre tiempo y eternidad, donde “el tiempo es concebido como infinito, en su inacabable rotación circular, y de esta manera se asemeja a la perennidad de la eternidad” (Trejos, 2000). Ambos conceptos, entrelazados en una relación mutua, constituyen un solo ser universal, pues, por sí mismos son eternos en su duración, donde el tiempo está caracterizado por ser un continuo fluir que no conlleva ni principio ni fin (González, 2002), superando todos los límites de la inmanencia que pueda identificarlo con aspectos de temporalidad.

Desde esta perspectiva, se determina que no sea posible calificar el transcurrir del tiempo sino como algo tan ingénito e imperecedero como el mundo mismo, ya que aquello de lo cual está hecho el mundo, la materia, es también eterna e imperecedera; “es un todo, inmóvil y sin final ni comienzo” (Parménides, 2003, Fragmento 8,4), pues no ha sido creada: “Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo (ἐποίησεν) dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será fuego siempre-vivo (ἀείζων), prendido según medidas y apagado según medidas” (Heráclito, Fragmento 30, citado por Pérez, 2009).

En la concepción griega pre-cristiana no hay un comienzo temporal que sea comienzo de los momentos (que son físicos), visto que, no puede haber momentos previos a tal comienzo de los momentos, ya que la idea de comienzo quedaría subsumida en la mitad de una línea temporal más amplia que no quedaría explicada por tal comienzo. Todo lo previo tendrá que ser por encima y más allá de todo momento (en lo metafísico).

Luego, la idea de comienzo del tiempo es más identificable, pues con la idea de principio o fundamento (metafísico) del tiempo. Por lo tanto, para este pensamiento griego, el tiempo no se encuentra dentro de la esfera de una realidad (material, concreta),

más bien se da en un plano intangible donde solamente el eterno es verdadero y solo este es real (Ruiz, 1996, p. 143).

Para el griego lo que era definitivamente importante era la concepción de un ciclo permanente que se reproduce sin fin, en un proceso de degradación, de alejamiento del ser genuino, es decir, el ideal consistía en evadirse del tiempo o en anularlo rehaciéndolo hacia atrás (Ruz, 1996). En consecuencia, el griego buscaba justificarse frente a aquellos que, de una manera u otra, rechazan su concepción cíclica del tiempo, en la cual se concibe desde una constante circular que reanuda todo instante. Es una reaparición de acontecimientos esencialmente idénticos, basados en las pulsiones rítmicas de la Naturaleza (Capella, 1990), donde “lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol” (Eclesiastés 1:9) (Biblia de Jerusalén). Ello determina la Teoría del Eterno Retorno, en la cual el tiempo y el mundo son eternos, donde todo lo que haya acontecido, acontece y acontecerá, ya es algo que era pre-determinado, sin que las cosas puedan darse de otra manera que no sea la que sigue aconteciendo repetidamente:

Si se debiera creer a los pitagóricos, de la misma manera que las cosas idénticas por el número, así, yo también volveré a hablar, teniendo este bastoncillo en la mano, y vosotros estaréis sentados como ahora, y de la misma manera se comportarán todas las demás cosas, y hay que pensar que el tiempo sea el mismo. Pues, siendo también uno solo el movimiento mismo, igualmente, de muchas cosas iguales, serán una e idéntica la anterior y la sucesiva, y también su número; todas las cosas las mismas, incluyendo también el tiempo (Eudemo, Física II, 3.fr.51; citado por Mondolfo, 2003).

Por lo tanto, se puede afirmar que:

(...) una concepción cíclica del tiempo corresponde a una concepción evasionista (...) puesto que dentro del círculo no hay sino la eterna recurrencia de lo mismo, visto ser una rueda que gira en el vacío, sustrayéndose a un proceso que, porque no viene de ninguna parte, no conduce a ninguna parte (Ruiz, 1996, p. 139).

De ahí que el pensamiento griego no admite la perspectiva de la creación, pues, “el mundo debe ser eterno, entendiendo la eternidad como duración sin principio ni fin: duración perpetua en ambos sentidos” (Reinares, 2004, p. 304). En definitiva, para el pensamiento griego, tiempo y eternidad, están como estrechados de tal modo que llegan



a ocasionar dos posibles duraciones de mismo género, que hasta pueden permitir una diferencia cuantitativa, pero no en cuanto a la calidad. Son duraciones que oscilan paralelamente, no obstante marcadas por la diferencia donde la eternidad recorre su horizonte de extensión existencial sin sufrir cambios, hecho inevitable para el tiempo que constantemente se ve envuelto en el proceso de mutación.

Esta visión permite, en parte, al pensamiento griego, y en particular a Aristóteles, asociar tiempo y movimiento como hecho que ocurre conjuntamente. Para este filósofo el tiempo es el movimiento en sí mismo o algo que esté relacionado con el movimiento, pues, en el caso de que no haya posibilidad de percibir un movimiento tangible basta simplemente con que ocurra el mover de la mente para darse cuenta de que pasa el tiempo (Mora, 2004). Por lo tanto, si hay movimiento, también eterno, hay un desplazar de la propia realidad hacia otra.

Por eso, siendo el movimiento el paso de un punto a otro, marcado por una distancia calculada, es inevitable que no ocurra un proceso de traslado entre un antes y un después, hechos fundamentales para que exista el tiempo. Así, para Aristóteles “el tiempo es el número (la medida) del movimiento según el antes y el después (lo anterior y lo posterior). El tiempo no es un número, pero una especie de número, ya que se mide, y sólo puede medirse numéricamente” (Mora, 2004).

Siguiendo al mismo pensamiento griego, de una duración temporal y eterna, Plotino intenta dar un paso más allá al respecto de la problemática de principio del mundo e inmutabilidad de Dios. Asume lo de Aristóteles, de que el tiempo tiene su concepto erigido por medio de una realidad numerante, es decir, el alma o conciencia interna del tiempo, pero avanza un punto más en la reflexión diciendo que el tiempo no puede ser, o no puede ser, solo número o medida del movimiento, porque debe tener una realidad propia con respecto al movimiento. Ello se debe a que no es una categoría de lo sensible frente a la eternidad de lo inteligible, es lo que podría llamarse —aunque el propio Plotino no utilizó esta expresión— una categoría íntima (Mora, 2004). Por tanto, el tiempo es en realidad una apariencia o imagen móvil de la eternidad, inferior a la eternidad. El tiempo

del alma nace de lo más íntimo de sí, o sea, de la “inteligencia”. En fin, el tiempo para Plotino es “prolongación sucesiva de la vida del alma” (Mora, 2004).

Lo visto hasta el momento permite concebir que ambas presentaciones asuman específicamente un mismo sistema, el circular, pero con distinto enfoque en la estructura conceptual, pues los griegos antiguos ofrecen un concepto de eternidad temporalizada, en cuanto Plotino ofrece lo de tiempo eternizado (Reinares, 2004, p. 306).

Frente a esta concepción griega se encuentra la judaica, que ha determinado un modo particular de asumir el tiempo, donde determina en el paradigma bíblico la temporalidad en una recta lineal creciente. Esta concepción concibe el mundo como teniendo un comienzo y un fin. Su movimiento procede de un punto de partida y conduce a un punto de llegada, ocasionando una duración limitada. A partir de ahí, se hace el escenario de una historia, y de una historia de salvación, de un proceso finalizado, teleológicamente orientado, en el que el principio está en función del fin (Ruiz, 1996). El mismo está marcado por un constante transitar por el sendero que tiene inicio en la Creación, cruzando un largo recorrido de la historia humana hasta llegar a los tiempos mesiánicos.

Sin embargo, dentro del judaísmo también se encuentra presente el movimiento cíclico, pues el volver de la historia en la historia es una constante para el judío. Ello determina que el tiempo judío está marcado por un continuo lanzarse al pasado, no como un retorno sucesivo sobre lo mismo, sino por la periodicidad, donde están los relatos de la Creación (Génesis 1:1-2-4 y 2:4-24) (Biblia de Jerusalén); la Salida del Egipto con sus importantes festividades y sucesos (Éxodo 34:10-28) (Biblia de Jerusalén), en lo cual el judío no se remonta a ellos como simples recuerdos sino a verdaderos retornos a una experiencia vivida, y que está llamado a vivirla en el presente actual, fundamentándose en lo descrito por el mismo Dios a sus antepasados:

“Dijo Yahvé a Moisés: Di a los israelitas: Las solemnidades de Yahvé en las que convocaréis asambleas santas son éstas” (Levítico 23:1) (Biblia de Jerusalén). Ello determina una experiencia vivencial del individuo que debe darse cotidianamente expresado en el ciclo del exilio y de la redención; o sea, experiencia espiritual de vida continua de un sistema paralelo, donde traspasa los procesos de esclavización y

redención, esclavitud y libertad, haciendo realidad el transitar por la historia de la salvación.

La idea general de la concepción del tiempo en el judaísmo comprende dos orientaciones que se entrelazan momentáneamente: la periodicidad del sistema cíclico y la recta lineal creciente o del progreso, en la cual el mundo avanza hacia una determinada meta, donde el porvenir será esencialmente diferente de todo tiempo pasado. De ahí que esta comprensión de tiempo judaica marca una diferencia con la concepción griega y su enfoque propiamente eternizante del tiempo, en el cual todo se remonta a un eterno volver a sí mismo, en el sentido de esfera divina; diversamente, la concepción judaica hace otro planteamiento sobre la temporalidad, la cual circula en torno al hombre, pero dirigida por una recta lineal que estructura su entorno.

Lo anterior determina que ya no camina el hombre volviéndose sobre sí mismo, en un constante repetir de acciones, sino que avanza hacia un punto específico del horizonte en búsqueda de algo que da razón a su existir en cada día que vive. No está centrado en el proceso de repetir sus acciones, sino en el de realizar nuevos actos que lo hace más conocedor de la realidad y más cercano a la verdad, llevándolo a romper su propio horizonte y adentrarse en nuevos horizontes.

Por consiguiente, la concepción judaica está estructurada por un moverse del horizonte alrededor del hombre, hay un volver continuo sobre el pasado, pero como búsqueda de una experiencia continua de la vida presente. De este modo, ese horizonte:

(...) indica el círculo limitante, la línea en que parecen encontrarse la tierra y el cielo. Esa línea es el límite del propio campo de visión. Cuando uno avanza, la línea retrocede delante de uno y se cierra por detrás, de manera que, según los diferentes lugares en que uno se encuentre, hay diferentes horizontes (Lonergan, 1994, p. 230).

Sin embargo, es el futuro el que pasa a ocupar el lugar principal, pues “el tiempo lineal es esencialmente tiempo de espera. De espera tendida entre dos acontecimientos escatológicos” (Capella, 1990, p. 239): ser en Dios y llegar a Dios. Por lo tanto, hay que entender este proceso lineal desde la descripción de un mundo creado por Dios, ya que



para la concepción judaica “el tiempo existe desde que y porque existe el mundo, pues, más que en el tiempo, el mundo ha sido creado con el tiempo” (Ruiz, 1996, p. 140).

Además:

(...) el mundo es creación de Dios, y no generación (panteísmo) o degeneración (dualismo) de lo divino. La distancia incalculable que media entre el ser del creador (sic) y el ser de la criatura se proyecta inevitablemente en el modo de persistir en el ser de ambos, en su respectiva duración. La duración del creador (sic) es la eternidad; la de la criatura, el tiempo (Ruiz, 1996, p. 141).

De aquí que dentro de este mismo proceso lineal hay un enfoque que va más allá de sí mismo con relación al tiempo. Asume todo lo propuesto hasta entonces, pero demarca la mirada hacia el futuro desde una nueva óptica, pues la espera fundamental para el judío se ve interrumpida por la presencia de quien hizo historia en la Historia: la aparición de Jesús. Con ello se da inicio a una nueva directriz de tiempo, donde la recta lineal creciente se encuentra marcada ahora por este nuevo hecho histórico, que se determina como tiempo de un ya, pero todavía no, pues hay un momento en el que el mundo todavía no es (Proverbios 8:22-31) (Biblia de Jerusalén).

Con la persona de Jesucristo, el tiempo de espera determinado por la concepción judaica quedará abolido por la presencia del Mesías que ha llegado ya. Jesús de Nazaret viene a afirmar que la hora de la salvación ha llegado porque no es la del retorno de un profeta, no es la hora de un acontecimiento excepcional: es una hora cualquiera. Al proclamarlo como el Mesías salvador, se decide el final del tiempo de espera fundamental de la tradición judaica y abre el tiempo del obrar (Capella, 1990) y, por tanto, se instituye una nueva posibilidad de ver el tiempo, pues Él es “el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin” (Apocalipsis 23:13) (Biblia de Jerusalén).

Esta nueva idea de tiempo está sostenida por ambas maneras de concebir el tiempo, es decir, por un lado asume plenamente el hecho de la eternidad, porque existe Dios, autor de la creación, y por otro lo relativo a la temporalidad, porque el mundo existe, pues es algo real y distinto de Dios (Ruiz, 1996). Por lo tanto, los puntos esenciales que enderezan el tiempo, poniéndolo en línea ascendente, asumiendo y trascendiendo sus



representaciones, cíclica o recta menguante, son: el comienzo de la creación, el apogeo de la encarnación y el término de la consumación.

Con ello, se define una nueva manera de concebir el tiempo; es decir, el tiempo ahora propiamente de la concepción judaico-cristiana o tiempo-recta-lineal-creciente-ascendente, que es una constante en la historia de la salvación. El caminar horizontal en búsqueda de una respuesta a la existencia lleva el hombre a empezar el camino vertical de su trascendencia, ocasionando el encuentro consigo mismo a través del prójimo y así favoreciendo el aproximarse a Dios.

### **EL APOGEO DEL TIEMPO INTERIORIZADO**

Dilucidadas las concepciones históricas del término tiempo, se propugna ahora adentrar específicamente en el núcleo temático del factor tiempo, a partir de una concepción particular ofrecida por algunos autores, con respuesta-definición al interrogante que vislumbra este momento del camino de reflexión propuesto.

Como se ha visto, los modos fundamentales de concebir el tiempo, griego y judaico, no pierden sus directrices cuando son puestas una frente a la otra, más bien posibilitan - en su conjunto- el promover la percepción de lo diverso de la visión cristiana. Es decir, no por medio del enlace entre ambas se origina la cristiana, sino que sus aspectos estructurales reflejan, en la estructura fundamental que edifica la concepción cristiana, eternidad y temporalidad.

El autor que orientará el tema en este apartado es Agustín de Hipona (en adelante San Agustín), quien ofrece una perspectiva de profundidad insuperable. En particular, asume además como camino de pensamiento lo que está definido por la línea recta judaico-cristiana, es decir, a partir del concepto de creación, según el cual el mundo se origina desde las manos del Creador en un determinado instante, con el tiempo. Son dos líneas que se relacionan entre sí, aunque distintas con planos específicamente diversos (Reinares, 2004): una hacia la eternidad, el Creador, y otra hacia la temporalidad, la criatura. Este hecho confronta la concepción griega pre-cristiana, que “concibe el tiempo en la misma línea de la eternidad; mejor la eternidad, en la línea del tiempo” (Reinares,



2004, p. 304) y también supera la judaica, pues además de seguir en el plan de la esperanza, también está el abrirse al plan trascendente hacia sí mismo y al más allá de sí mismo, al divino, encontrando el camino al sentido real de su existencia.

Al respecto, San Agustín posibilita un cambio radical frente a la estructura conceptual de lo ofrecido por el pensamiento griego, pues para él, el tiempo y la eternidad son dos duraciones específicamente diversas, de íntimas relaciones con realidades esencialmente distintas: ser mutable e inmutable, debido que “es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna” (Agustín, 2007, p. XI, 6).

La eternidad es lo que no conlleva ni principio ni fin, lo que determina propiamente al Ser infinito, Dios, en su existencia o duración continua y simultánea, al cual nada tiene de mutable; donde nada es pasado, casi ya no existiera; donde nada es futuro, como si todavía no existiera. No hay nada: es, pues en la eternidad no hay un fue y un será; porque lo que fue, ya no es; y lo que será, todavía no es. Pero sea lo que sea, allí nada es mutable (Agustín, 1964). El tiempo, propio de principio y fin, de una existencia fragmentada y de una realidad que es y ya no es, es creado, finito y accidental, con una trayectoria hacia la perfección, pasando por el proceso mutable de la existencia de la criatura, pues la “causa o razón de ser están en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser” (Agustín, 1979, p. XI, 14-17).

Por tanto, la eternidad y el tiempo son dos dimensiones totalmente diversas, que de ningún modo pueden ser equiparadas. Por una parte está Dios, Ser Supremo y Creador, inmutable, eterno, infinito, que no deja de ser su propia existencia, y por eso, no depende de la duración del mundo. Por otra parte, el mundo, que no es eterno y es dependiente en su ser, del Creador, está constituido desde la libre voluntad de creación de Dios y esta “tiene la virtud de ligar al mundo con Dios sin que Dios quede subordinado al mundo” (Reinares, 2004, p. 310) (González, 2002). Así, el mundo, caracterizado por la presencia de todo lo creado, que si tiene una duración, está en una fase constante de cambio;

cambio que hace coincidir el tiempo con el movimiento que rige la existencia de las criaturas, pero donde el proceder del uno y del otro, está en Dios.

Ahora bien, siendo Dios, eterno y creador de todas las cosas, hace evidente que el tiempo es propiamente la duración de toda criatura y consiguientemente que el tiempo es algo creado. Con esto se reconoce el poder creador de Dios y de sus consecuencias temporales; es una respuesta a la problemática que no pudieron resolver los pensadores griegos por concebir un mundo eternizado, el sentido último de la temporalidad propia de todos los seres (González, 2002).

El hecho de ser criatura significa que hubo un principio de acción de crear que da sentido al existir de algo nuevo, no percibido aún hasta el instante de su realidad presente, presuponiéndose así que en un determinado momento ha comenzado a ser. Pero al mismo instante que esta criatura ha empezado a existir, también juntamente con ella, con su existencia –mutuamente- se da un modo particular de duración, es decir, el tiempo. Esta existencia del tiempo está paralelamente correlacionada a la existencia durable de la criatura, y de manera tan comprometida que “el existir del tiempo depende del existir de la criatura” (González, 2002), pues “donde no hay criatura alguna, con cuyos mudables movimientos se hacen los tiempos, no puede haber tiempo alguno” (Agustín, 2007, p. XII, 15, 2).

Así, tiempo y mundo están tan íntimamente relacionados y comprometidos uno con el otro que no se puede concebir su existir en un momento que no sea el mismo instante de que hayan sido creados, simultáneamente, es decir, no hubo uno antes que el otro, ya que nada existía antes de la creación. Siendo así, se puede decir que el mundo no fue concebido en el tiempo, y sí, con el tiempo (Agustín, 2007, p. XI, 16). Por eso, lo que se produce en el tiempo, se produce después y ante de un tiempo determinado, o sea después del pasado y antes del futuro, pero no podía existir un pasado, porque no había una criatura por los cuyos movimientos en el devenir, fuera actuado (Agustín, 2007, p. XI, 6).

El mundo y el tiempo son propios de la creación, independientes en su esencia creatural, pero necesarios entre sí en la existencia, pues las cosas en sí están



constituidas por materia informe y formas, las cuales ocasionan, en la materia informe, una secuencia de cambios, determinando la presencia del tiempo en las cosas. Sin embargo, disminuida y consumida toda especie sensible al mudar del tiempo, queda solamente la informidad, por medio de la cual las cosas mudan y vuelven, de especie en especie, sin que se puedan producir las vicisitudes de los tiempos, porque sin variedad de movimientos no hay tiempos, y donde no hay forma alguna no hay tampoco variedad alguna (Agustín, 1979, p. XII, 11-14).

No obstante, San Agustín cuando es interrogado sobre qué es el tiempo, no duda en decir que si nadie se lo pregunta, sabrá qué es; pero si quiere explicárselo al que se lo pregunta, no lo sabrá decir. En este sentido, no vacila en afirmar que “si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente” (Agustín, 1979, p. XI, 14-17). Aquí se encuentran expresados tres calificativos del tiempo, pasado, futuro y presente, que han de ser observados en su particularidad, pues ello no quiere decir que haya estrictamente tres tiempos en una misma realidad.

Conviene entonces advertir que la presencia determinante de los tres está en la realidad temporal, pero donde pasado y futuro, si se identifican con algo real, han de estar aducidos como presentes, pues en cuanto pasado y futuro no existen. El pasado es un fue, ya no un es. Existe en cuanto recuerdo. El futuro es un será, aún no un es; existe en cuanto proyecto o deseo. El presente es un es efímero, tan repentino que al dilucidarse ya no es presente, sino un pasado o un futuro, pues “el presente no tiene espacio ninguno” (Agustín, 1979, p. XI, 15-20). El pasado se deshace y el futuro está por venir. Se encuentran solamente en el presente como recuerdo y esperanza.

De esta manera, existe un solo tiempo, el presente: lo de las cosas pasadas, la memoria, lo de las cosas presentes, la visión y lo de las cosas futuras, la expectación, porque son tres cosas que existen de algún modo en el alma (Agustín, 1979, p. XI, 20-26), y fuera de ella no existen. Sin embargo, no hay que pensar que el presente sea un momento duradero que permanece extendido para recibir las realidades del pasado y del futuro, pues, si así fuera, ya no sería presente, sino eternidad.

Por tanto, siendo el tiempo una realidad presente desprovista de extensión física, se puede deducir que la extensión temporal es algo estrictamente propio del alma, pues el tiempo no es otra cosa que una extensión; pero ¿de qué? No se sabe, pero sorprendente sería si no fuera una extensión de la misma alma (Agustín, 1979, p. XI, 26-33). Esto determina que el presente —que está en el alma— se da en cuanto abierto a una relación constante y permanente entre un distenderse hacia delante y hacia atrás, pues, “el presente, en la conciencia, se despliega o proyecta, “distentio”, hacia el pasado y hacia el porvenir, incorporándolos a ambos” (Reinares, 2004, p. 315).

En suma, este proceso recorrido por San Agustín promueve una intelección de que hay un dictar de conciencia donde se aprehende la realidad temporal: el alma. Dicha realidad está constituida por momentos intercambiables entre hechos aún no presenciados que están instituidos en la mente como proyectos hacia una realización — futuro— y aquellos que a un determinado instante fueron y que ahora permanecen integrados en la memoria —pasado—, pero que se concretizan en el presente, punto de encuentro entre ambos sucesos. Así, este cambiar de un campo a otro, existente en el presente, está regido por una medición del movimiento susceptible —implícita en la mente— que concibe en una misma esfera, la permanencia del ser que fue y del que está por venir, pero sin dejar que ellos afecten su propia estructura, permaneciendo intacta, conservando cada pertenencia propia del pasado y anticipando las del futuro.

Desde este entrelace de categorías temporales es que San Agustín llega a la noción de tiempo afirmando ser una distensión del alma, pues solo el alma tiene la capacidad de asumir y promover en conjunto las tres dimensiones del tiempo, a partir de un único movimiento existencial, la participación secuencial de hechos pasados como los que están por acontecer.

### **LA COTIDIANIDAD FÁCTICA DEL TIEMPO**

Después de haber recorrido estas sendas históricas y dilucidado sus diferentes dimensiones y acentuaciones conceptuales en torno al término tiempo, se genera — desde la interpretación y reflexión— el estímulo a sumergirse en su núcleo que es el ser humano; con ello se pretende adentrar en una línea de pensamiento que permite extender

y conectar la presencia de la realidad temporal del análisis intelectual con el terreno fáctico. El enfoque iluminador que conduce esta sección está a cargo de Martín Heidegger (1999) y su concepción del tiempo.

Concretamente, en su obra “Ser y tiempo” tiene como preocupación atender al interrogante ¿qué es el Ser? en su estricto sentido, el sentido propio de lo que proporciona que el ser llegue a identificarse como ser, de su entendimiento en cuanto tal y del comprender la razón del existir de todas las cosas existentes. Pero, el autor observa que tal cuestionamiento es algo dictaminado en toda tradición de occidente, y que su trasfondo interpretativo conlleva cierta equivocación, visto que:

(...) siempre se ha pensado sobre el Ser como si fuera algo que está delante, como presencia constante, y por lo tanto se ha pensado a partir de un modo temporal, a partir del presente, haciendo caer la decisión sobre el sentido del Ser dentro del ámbito temporal sin cuestionarse siquiera si esto es posible, y descartando de ese sentido del Ser la experiencia del cumplimiento de la vida de todo ser humano, que no es un mero presente, sino que es una experiencia fáctico-histórica, la existencia propiamente dicha, un continuo proyectarse hacia el futuro desde un pasado, un continuo hacer planes e intentar cumplirlos (Lozano, 2006, p. 49).

Para Heidegger (1999), tiene como objetivo llegar a una respuesta que justifique la existencia del tiempo en un campo dimensional. De tal modo que posibilite, en sí mismo, un abrirse a horizontes de comprensión del Ser y averiguar si fundamentalmente el Ser debe realizarse con el tiempo. También está la pretensión por explicitar que tal investigación en torno del sentido temporal del Ser solo es posible a partir del esclarecimiento de la presencia real del ser humano, que es propiamente quien concibe el existir del Ser (Lozano, 2006).

Ahora bien, para este autor, el ser humano —que está identificado como el ser-ahí— es quien exclusivamente puede llegar a comprender el Ser, debido a que percibe en su existir la presencia de este Ser y que de alguna manera lo atañe con su existencia. En cambio, no es un hecho posible para los demás entes que solamente se encuentran en un existir como tales sin llegar a trascender sobre su estado de existencia, pues son meras presencias en el momento presente. Mientras, entre Ser y ser-ahí existe una doble vertiente; por un lado se da una distinción entre ambos debido al modo de existir del ser-



ahí; por otro, hay un relacionar entre Ser y ser-ahí, pues el ser-ahí no es el ser humano sin más, es el ser humano en tanto que se relaciona con el Ser, que se encuentra en la comprensión del Ser. Comprensión que hace de enlace entre la cuestión del Ser y la intrínseca finitud de ese ser humano que es propenso a ella. Más que un mero sinónimo de ser humano, el ser-ahí es un acontecer o un dirigirse hacia que tiene lugar en el ser humano (Lozano, 2006).

A través de este realizar en el ser humano es que el pensamiento de Heidegger (1999) empieza a adentrar más cercanamente hacia el centro de la cuestión vigente, es decir, el ser-ahí que dejó de ser un ente cualquiera asume ahora un lugar específico en su talante de ser del ser-ahí, o sea, es el ser-en-el-mundo. Esta presencia significa que no es un sujeto incomunicado, cerrado en su eje existencial, más bien está abierto a una relación constante con los demás entes o cosas que transitan en su alrededor, posibilitando una identificación de sus hechos particulares, pero que solamente alcanza relevancia a medida que esté involucrado desde el pensar u ocuparse de ello, pues:

(...) al ser-ahí se le ha de ver (...) en el conjunto de intenciones, significaciones y cosas con las que se relaciona, y a las cosas o entes no hay que tomarlas como cosas en sí mismas, sino como relacionadas con el ser del ser-ahí (Lozano, 2006, p. 53).

Esto quiere decir que “el ser-ahí, o ser humano, sólo puede vivir refiriéndose a los entes que le rodean. Ningún ser humano puede lograr, aunque sólo sea por un momento, dejar de pensar en nada o no ocuparse de algo” (Lozano, 2006, p. 53).

(...) la relación con el Ser que caracteriza al ser humano no es una simple facultad o un atributo esencial, sino la puesta en relieve de su especificidad, pues sus actos o propiedades son maneras de ser. La esencia del ser humano es al mismo tiempo su existencia. Lo que el ser humano es, es al mismo tiempo su manera de ser o de existir, su manera de ser-ahí, de temporalizarse. No se trata de permanecer en la inactividad o en la contemplación, sino que se trata de vivir trazando posibilidades, asumiendo riesgos, existiendo (Lozano, 2006, p. 55).

Esto lleva a la comprensión de que el ser-ahí no es un ente cualquiera como los demás que se encuentran a su alrededor. En verdad no se le puede admitir ser propiamente un ente y sí un existente, es decir, una realidad en cuyo ser le va su ser (Mora, 2004, p. 1593). Y es en esta realidad que Heidegger empieza a demostrar la



presencia de un existir mutable que, a partir de sus movimientos particulares, reemplazos espaciales, debido al moverse de un punto hacia otro, física o intelectualmente, ocasiona una serie de acontecimientos que van modelando una nueva estructura en su entorno. Hecho que ocurre a medida que se sucede una relación más íntima entre el ser-ahí y los entes que lo circundan. Esta relación permite descubrir que hay un encuentro entre estas dos realidades distintas, pero propias de una experiencia recíproca y existencial en un instante temporal que posibilita reconocer la existencia misma del ser-ahí, no solo como un ser-en-el-mundo, sino ser-con-el-otro-en-el-mundo.

Ahora, “el ser unos con los otros en el mundo, el compartirlo juntamente, tiene una señalada determinación ontológica. El modo fundamental de ser-ahí del mundo que unos y otros tienen juntamente es el hablar” (Heidegger, 1999, p. 7), y este hablar es el que posibilita el encuentro íntimo de uno con otro, suministrando lenguaje expresivo a partir de su interpretación presencial desde aquello que se desarrolla, ofreciendo así un diálogo repentino o de más duración, desde el yo soy con los otros, y los otros siendo igualmente con los otros (Heidegger, 1999). Por lo tanto, este estar abierto al otro que es distinto a mi yo, debido a lo que se escucha, dice, asume, confronta o ignora es lo que permite descubrir la propia realidad de ser que está en el ser-ahí, es decir, el uno que uno es.

La realidad que circunda al ser-ahí-junto-con-el-otro es un hecho concreto realizable, propio de una dimensión temporal fáctica que hace encontrar al ser-ahí y los entes originando una cotidianidad vivenciada por relaciones mutuas. En esta cotidianidad, “el ser-ahí no es el ser que yo soy; más bien, la cotidianidad del ser-ahí es aquel ser que uno es. Y de acuerdo con ello el ser-ahí es el tiempo en el que se está con los otros: el tiempo del uno” (Heidegger, 1999, p. 14). Así, se puede ver que el ser-ahí es propiamente el tiempo, pues es el núcleo central de la existencia del ser en cuanto posibilidad de identificar la presencia temporal de todas las cosas existentes. Siendo este ser el único ser capaz de intelectualizar sobre tal presencia y a la vez constatar la mutación de los demás entes que se mueven en torno a sí.

Todo este movimiento se da en la esfera de la cotidianidad, pues es ahí que ocurre el proceso de desplazamiento entre los entes mutables, configurando sus procesos

particulares de un ya-presente, un ya-no-más-presente y un todavía-no-presente, es decir, el tiempo como presente, el pasado como irreversible y el futuro como indeterminado; pero donde todo lo acontecido fluye desde un futuro indefinido hacia un pasado estático, existiendo solamente en el presente. Y es en el presente que se da la realidad existencial del vivir cotidiano del ser-ahí. Pero, “la cotidianidad sólo puede entenderse como la temporalidad determinada que huye del futuro genuino, si se confronta con el tiempo propio del ser futuro del haber sido. Lo que el ser-ahí dice del tiempo, lo dice desde la cotidianidad” (Heidegger, 1999, p. 15), es decir, desde la temporalidad que comprende lo que ya fue y espera lo que está por venir.

Así, todo este desarrollo en torno al concepto de tiempo que se encuentra suministrado en la esencia del ser-ahí y conjugado en la existencia del mismo ser-ahí con los otros entes y que se ve realizado en el ámbito de la cotidianidad, Heidegger lo expresa, en su conferencia “El concepto del tiempo”, afirmando:

(...) el ser-ahí siempre se encuentra en un modo de su posible ser temporal. El ser-ahí es el tiempo, el tiempo es temporal. El ser-ahí no es el tiempo, sino la temporalidad. Por ello, la afirmación fundamental de que el tiempo es temporal es la definición más propia, sin constituir ninguna tautología, pues el ser de la temporalidad significa una realidad desigual. El ser-ahí es su haber sido, es su posibilidad en el encaminarse a este pasado. En ese encaminarse soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En tanto el tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. El tiempo carece de sentido: el tiempo es temporal (Heidegger, 1999, p. 17).

### **REFLEXIONES FINALES**

Estos surcos históricos con la mirada puesta en el campo de la investigación y reflexión del término tiempo, permiten alcanzar una cierta comprensión y posibles respuestas a la cuestión planteada, al tiempo que una indagación sobre su relación con la cotidianidad. Esta cotidianidad es el punto de encuentro excepcional de toda criatura, de manera especial, al ser humano que da sentido concreto a la existencia temporal. Y es esta regencia del sentido por el hombre quien formula la posibilidad de una continuidad que se da en todo momento, expresada por signos que implementan su carácter real, dando así la posibilidad del conocer visible y perceptible de los acontecimientos.

Estos acontecimientos se presentan a través de lo que llamó el Concilio Vaticano II como “signos de los tiempos” que, según el teólogo argentino Lucio Gera (2005, p. 268), hay que diferenciarlos en dos momentos que interactúan en dicha fórmula. El primero está refiriéndose a los acontecimientos, exigencias y deseos (o aspiraciones) de la época, es decir, son propios de un tiempo epocal, de la dimensión de las ciencias, o sea, de la temporalidad. La otra es propiamente teológica en que se tiene que llegar a la comprensión de los signos de la presencia de Dios en los acontecimientos, exigencias y aspiraciones sociológicamente constatables, signos de la actuación del Espíritu Santo, es decir, del Ser Supremo que interviene en la dimensión temporal con el obrar de la creación donde mundo y tiempo se dan al mismo momento.

Ahora bien, el hecho de afirmar los acontecimientos desde una concepción lineal creciente no implica restringir el paso a la concepción cíclica, pues en la cotidianidad su presencia es propia para integrar la existencia del hombre y todo lo que se encuentra al entorno del mismo, ya que el mundo conserva la estructura de sus ciclos progresivos, ya que en las vidas individuales se conjugan los ritmos circulares basados en la repetición (día y noche, transcurso de las estaciones, etc.) con la flecha del tiempo lineal, donde los acontecimientos son únicos e irrepetibles (Riechmann, 2003). Ello permite identificar una concepción de tiempo de índole lineal-cíclico-espiral, donde la línea crece horizontal-verticalmente, en movimientos cíclicos que se abren en modo espiral, englobando cada experiencia vivida del ser humano, cotidianamente, en sí mismo y con los demás sujetos humanos.

Por lo tanto, este movimiento que persiste en los hechos temporales es el que permite la posibilidad de percibir la presencia del tiempo en el ámbito propiamente temporal, siendo este visible o no, pues lo que verdaderamente ocasiona la identificación es la duración de estos movimientos que debe ser captada por el simple movimiento de la conciencia humana. Aquí se puede dilucidar la existencia facta de la percepción y concepción del tiempo propuesta por un lado por San Agustín y por otro en Martín Heidegger.



Para San Agustín la presencia existencial del tiempo se da en el campo del ámbito del alma (conciencia), es decir, es ella la única con posibilidad de concebir la existencia real de las tres dimensiones —futuro, pasado y presente— al mismo instante. El existir concreto de algo real perteneciente al futuro o al pasado sólo es realizado desde el momento presente, donde la conciencia al dilatarse alcanza los tres puntos sin que ocurra un desplazar destructivo entre ellos, sino un vivir constante en que se comunican, entrelazando sus propias características en el punto central que se determina presente de todas las cosas pasadas y futuras.

Ya con Heidegger (1999), quien asume la concepción agustiniana de la presencia real de la dimensión temporal que se da en la interioridad del hombre, edificada por su intelecto, pero ahora desplazándola también hacia fuera, en el campo visible, estructura de comunicación que interrelaciona con los demás entes, visto que la presencia del tiempo se encuentra en el ser-ahí o ser humano, el único capaz de comprender al Ser y desde su propia existencia llegar a admitir la presencia del Ser como partícipe de su existir. El ser-ahí-en-el-mundo es quien en su vivir cotidiano, desde un necesario relacionar con el otro, permite originar la presencia real del tiempo, es decir, es el propio hombre causa de su tiempo, es él el tiempo que hace viable el tiempo de uno y de las demás cosas existentes en su entorno. Donde está la presencia del hombre ahí está la presencia del tiempo, visto que “el tiempo es una dimensión exclusiva del hombre, pues es el único ser temporal que vive el tiempo al vivir en él” (Muñoz, 1958, p. 8).

Ahora bien, el ser humano necesita de algo para ser identificado como tal más allá de la propia estructura física, es decir, debe conllevar la capacidad de existir como un ser dotado de entendimiento y esta capacidad es la que le permite tomar distancia sobre todas las cosas existentes, distancia tomada en sí mismo como fuera de sí. Este coeficiente de razón existente en la conciencia del hombre es responsable por el que él llega a comprender identificar su existencia de ser en el ser-ahí, pues “el hombre, para ser hombre, necesita de la presencia de sí mismo, de la conciencia de sí mismo” (Muñoz, 1958, p. 10).



Por lo tanto, cuando el hombre toma conciencia de sí mismo implica un proceso de reconocimiento de su propio yo, aspecto que solo es posible debido a que es él un ser en el tiempo. Pero un tiempo en cuanto presente, pues “es lo que al hombre le permite haber sido y seguir siendo él. El hombre resume en cada presente irremplazable e irrepetible no sólo el pasado, sino también el futuro. Pues el futuro es una creación del presente. Y el presente connota lo intemporal positivo, la eternidad” (Muñoz, 1958, p. 10).

Con ello se puede decir que el tiempo es propio del hombre, del ser-ahí, pero en cuanto ser que vive en presencia de su alma, de su conciencia. Es así, el tiempo responsable de promover en el hombre el traspaso de la inquietud que surca su regir existencial en la esfera cotidiana hacia a una interpretación concreta del existir de su propio ser en la historia, pues es el hombre un ser histórico que se abre a interrogantes y reflexiones, alcanzando respuestas desde su capacidad interpretativa en cuanto ser en el tiempo.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benavides, Verónica (2002). Dos visiones del tiempo y la eternidad. *Revista Archivum*. Año III, número 4. España. (Pp. 201-216).
- Capella, Juan (1990). El tiempo del «progreso». *Ciclo sobre La Modernitat*. Barcelona, España.
- Gera, Lucio (2005). La teología de los procesos históricos. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*. Número 87. Argentina. (Pp. 259-279).
- Heidegger, Martin (1999). El concepto de tiempo (Traducido por Pallás, Raúl y Escudero, Jesús). Editorial Trotta. España.
- Lonergan, Bernard (1994). *Método en teología*. Ediciones Sígueme. España.
- Lozano, Vicente (2006). *Hermenéutica y fenomenología: Husserl, Heidegger y Gadamer*. Editorial EDICEP.
- Mondolfo, Rodolfo (2003). *El pensamiento antiguo*. Losada. Argentina.
- Mora, José (2004). *Diccionario de filosofía*. Ariel S.A. España.
- Muñoz, Adolfo (1958). *Fundamentos de filosofía*. Editorial Aula. España.



- Parménides (2003). Os filósofos pré-socráticos (Traducción de Bornheim, Gerd). Pensamiento Cultrix. Brasil.
- Pérez, Gustavo (2009). Heráclito: naturaleza y complejidad. Tesis doctoral. Departamento de filosofía y lógica y filosofía de la ciencia. Universidad de Salamanca. España.
- Reinares, Tirso (2004). Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento. Editorial Avgstíns.
- Riechmann, Jorge (2003). Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal. Ediciones del Genal. España.
- Ruiz, Juan (1996). Teología de la creación. Editorial Sal Terrae. España.
- San Agustín (1964). Exposición de los Salmos (Traducido por Cosgaya, José). En San Agustín. Obras completas XIX. Biblioteca de Autores Cristianos. España.
- San Agustín (1979). Las confesiones. Obras (Editado por Custodio, Á). Biblioteca de Autores Cristianos. España.
- San Agustín (2007). La ciudad de Dios (Traducido por Del Río, Santos). Biblioteca de Autores Cristianos. España.
- Trejos, Susana (2000). Conceptos básicos del pensamiento griego sobre el tiempo. Revista Acta Académica. Número 26. España. (Pp. 213-226).