

## El tiempo y la creación según San Agustín (\*)

En su libro *Transformation de la philosophie française contemporaine*; que es uno de sus últimos escritos, Emile Bréhier, uno de los maestros de la Historia de la Filosofía en Francia, clasifica a San Agustín entre aquellos que propone llamar «los nuevos clásicos». Designa bajo este nombre aquellos autores que han hallado como una renovación de éxito, porque se han descubierto en ellos ciertas tesis que son tema de predilección del pensamiento contemporáneo.

San Agustín debe este privilegio a dos de sus obras: las *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*. Las *Confesiones* —todos ustedes lo saben— son la relación de una conversación, la historia de un alma que se descubre ante Dios, refiriendo con palabras apasionadas las etapas de su itinerario hacia Dios. Pero el oyente moderno, que es con frecuencia un incrédulo, se interesa por el itinerario mismo, más que por el término de su llegada; y no busca en el relato de las Confesiones más que un testimonio humano, un análisis de lo que se llama hoy «la subjetividad», y mira a San Agustín como un precursor de la literatura existencialista.

*La Ciudad de Dios* es una meditación del Obispo de Hipona sobre las catástrofes de su tiempo, sobre la invasión del mundo romano por los bárbaros, el escándalo de la conquista de Roma por Alarico, en que una opinión pagana veía un castigo por el olvido de los dioses antiguos. San Agustín combate esta opinión y añade una Teología de la historia, considerada como realización de un designio providencial, que termina en una escatología, si por el juicio último en que termina la historia humana, se acaba la obra de Cristo y se establece la Ciudad de Dios.

Pero algunos de nuestros contemporáneos se han complacido en ver en esta obra un antecesor de sistemas modernos de Filosofía de la historia, para los cuales la vida humana no consigue su sentido más que por la realización de la ciudad futura, ciudad terrena, claro está, concebida como el destino histórico de la humanidad.

(\*) Traducción del texto magnetofónico de la Conferencia pronunciada en el INSTITUTO FILOSÓFICO DE BALMESIANA el día 21 de febrero de 1963.

Pues bien, me parece, más modestamente, que San Agustín ni es una existencialista, ni un hegeliano. Sin duda la consideración del tiempo, en cuyo recorrido se efectúa la conversión del alma y en el cual se desarrolla la historia de la humanidad, ocupa un sitio sobresaliente dentro del pensamiento de San Agustín. Pero tiene un valor y un significado distinto de los temas contemporáneos de la temporalidad y de la historicidad, porque en él la consideración del tiempo no se separa nunca del de la eternidad.

Tomemos, como factor que lo atestigua, el libro XI de las *Confesiones*, en que se encuentra quizá el análisis más notable que nunca se haya hecho de la noción de tiempo.

\*

¿Cómo es conducido San Agustín a plantearse explícitamente el problema del tiempo?

Es a fin de interpretar el primer versículo del Génesis: *In principio fecit Deus caelum et terram. En un principio hizo Dios cielo y tierra.* El mundo ha tenido, pues, un principio. La Escritura parece entrar así en oposición respecto de la tradición más constante de la filosofía griega, representada especialmente por Aristóteles, el cual profesa la eternidad del mundo.

La doctrina de la creación, la idea de un principio del mundo, entendido superficialmente, choca con la razón filosófica y suscita las burlas de los «esprits forts». ¿Qué hacía, pues, Dios —se preguntaban— antes de crear el cielo y la tierra?

A esta pregunta San Agustín no admite que se responda, como hacían algunos, por un chiste vulgar: «Preparaba —dicen ellos— la gehenna para los que quieren escudriñar sus secretos». A los que plantean esta pregunta, es preciso, dice San Agustín, no contestarles con una réplica cruel, sino mostrándoles que no comprenden exactamente, cuando la plantean, cuáles son las relaciones entre tiempo y eternidad?

¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo? — El interrogante sobre esta cuestión no tiene sentido. Cuando el mundo no existía, no había más que Dios en su eternidad; y en la eternidad no hay *antes* ni *después*. El tiempo ha empezado con el mundo, había ya observado Platón, que en el *Timeo* también explicaba la génesis del mundo, relato que los doctores cristianos en pos de Filón, judío, en su *De Opificio mundi* se esforzarán en poner de acuerdo con las enseñanzas de la Escritura.

Decir que el mundo ha sido creado no es precisamente señalarle un origen temporal, un principio en el tiempo; es reconocer que por el hecho de ser creado en el tiempo, está compuesto de cambio, nacimiento y muerte; y, puesto que está compuesto así, no existe *absolutamente*, no tiene en sí mismo su principio; la existencia temporal que es la del universo, remite a un Principio absoluto, Necesario,

Eterno, de que depende. Es esta dependencia radical, la que traduce la idea de Creación.

«He interrogado —dice San Agustín en una exclamación patética— he interrogado la tierra, el mar y sus abismos y los vivientes que se mueven; y me han respondido: no somos Dios, busca más allá de nosotros; he interrogado el aire y el viento; y todo el aire me ha contestado, con todos los pájaros que lo habitan: Anaxímenes se engaña, yo no soy Dios (contra este filósofo que había afirmado la divinidad del aire). He interrogado el cielo, el sol, la luna, las estrellas: no somos Dios, me han dicho, no somos el Dios que tú buscas. Y entonces he preguntado a todas las cosas que me rodean y que se hacen conocer por mis sentidos: habladme, por lo menos, de mi Dios, ya que no lo sois, decidme algo de él, y todas me han contestado con voz poderosa: es El quien nos ha hecho.»

Todas las cosas de este mundo no son, pues, más que *por* Dios. Y en este sentido el Universo es creado. Dios es, pues, anterior a las criaturas, pero con anterioridad ontológica, no cronológica. Esto es lo que San Agustín expresa todavía con palabras de claridad y precisión notables.

Dios es anterior a la creación o tiempo. «No precedes en el tiempo —dice dirigiéndose a él, San Agustín— tú precedes al tiempo; pues si en el tiempo tú precedieses al tiempo, no precederías todo el tiempo. Pero tú precedes todos los tiempos pasados, desde la altura de tu eternidad presente; y tú dominas todos los tiempos por venir, precisamente porque están por venir, y cuando ya habrán llegado pasarán, pero Tú eres siempre el mismo, y tus años no fallarán nunca. Nunca se van ni vienen (tus años, pero los nuestros se van y vienen; es preciso que se vayan para que otros vengan. Tus años son todos a la vez, porque son estables, no se van empujados por los que llegan, porque no pasan; pero los nuestros no serán *todos* (su número no estará completo) más que cuando todos habrán pasado y cuando ya nosotros no existiremos. Tus años no son más que un día y tu día no es *este* día, sino un siempre *hoy*. Un *hoy* que no se coloca antes de un *mañana*, como tampoco sucede a *ayer*: tu *hoy* es la eternidad. Por ello es coeterno a Tí, Aquel que Tú engendraste diciendo: *Te he engendrado hoy*. Tú has hecho todos los tiempos; por tanto, antes que todos los tiempos Tú existes; pero antes de todos los tiempos no hay tiempo».



Sin duda nunca la oposición entre tiempo y eternidad había encontrado una expresión tan hermosa; había sólo encontrado otras más breves, más concisas.

Lo que San Agustín quiere hacernos comprender después de Platón, después de Plotino, antes que Espinosa, es que la eternidad no debe ser confundida con la infinidad del tiempo.

Uno imagina la eternidad como un tiempo que no ha empezado y que no ha de terminar, un tiempo infinito, sin principio ni fin; pero esto es de la imaginación, una imagen aproximativa de la eternidad. Y cuando uno se ha dejado engañar por esta imagen, entonces es conducido a preguntar qué hacía Dios antes de crear el mundo. Pero la eternidad no se concibe en su verdad más que por oposición al tiempo. No por regreso indefinido en el pasado, ni por una prolongación indefinida de la existencia temporal en el porvenir, sino concebida como existencia absoluta, fuera del tiempo. La fórmula en que se traduce lo más brevemente posible esta concepción pura de la eternidad, desarrollada por San Agustín, es sin duda la del filósofo inglés Hobbes: *Non temporis sine fine successio, sed «nunc» stans*. No una sucesión infinita de tiempo, sino un «ahora» que no pasa.

Si la eternidad no se concibe exactamente más que por oposición al tiempo, entonces es preciso partir de la consideración del tiempo, si uno quiere elevarse a la contemplación de la eternidad. Ahora bien, el tiempo mismo en que se desarrolla nuestra existencia se revela a la reflexión como inalcanzable.

«¿Qué es, pues, el tiempo? —pregunta San Agustín—. Si nadie me lo pregunta, lo sé, o por lo menos imagino saberlo. Pero si he de contestar a quien me lo pregunta, ya no lo sé.»

Del tiempo se puede decir que nada nos es más familiar ni más incomprensible. Por lo menos tenemos a su respecto una certeza: «que no habría ningún pasado, si nada pasase; nada futuro, si nada viniese; nada presente, ni nada fuese». El alcance de esta observación quizá nos pase desapercibido ahora; pero lo apreciaremos dentro de muy poco.

Si me represento el tiempo como se hace de ordinario en la vida corriente, en las relaciones sociales, refiriéndonos al almanaque, o según se lo representa el científico, especialmente el astrónomo, el tiempo aparece como una magnitud, una cantidad medible, en la cual se pueden distinguir etapas. El tiempo representado se descompone ahora, en tres partes: el pasado, el presente, el futuro. Pero de estas tres partes, una, el pasado, ya no existe; la otra, el futuro, todavía no existe; ni una ni otra existen; ¿cómo puede plantearse, pues, la pregunta de medir lo que no existe?

Aún queda el presente: pero esta hora; este minuto se descompone a su vez en un pasado y en un futuro; no hay finalmente presente sino en el límite fugitivo entre pasado y futuro. Para que este presente fuese una magnitud medible, se requeriría una cierta extensión, espacio; o, si se reduce a un punto, que por lo menos se pudiese situar este punto. Pero no es así. Un presente que se pudiese situar, que no cayese en el pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. «Si, pues, para que el presente sea tiempo, debe perderse en el pasado —concluye San Agustín (Conf. X, 14, 17)— ¿cómo se dice de él que es?, ya que la condición para que sea, es que ya no será. No se le puede decir tiempo sino porque se va al no ser.»

El tiempo de la representación común o de la representación científica, el tiempo representado, no es un ser. Ya lo había puesto en evidencia Aristóteles desarrollando el principio de su estudio sobre el tiempo. Aristóteles entendía por *aporías* las cuestiones que en apariencia no tenían solución. Pues bien, si San Agustín se inspira en Platón contraponiendo a la representación imaginativa de la eternidad, del tiempo infinito, la noción de la eternidad inmutable, sigue en cambio a Aristóteles cuando se dedica a mostrar el carácter paradójico de la representación del tiempo.

\*

La originalidad de San Agustín, aun inspirándose en Plotino, es la de considerar que el tiempo representado, el de los almanaques y de los relojes, este tiempo paradójico, es una representación que no tiene sentido fuera de la experiencia psicológica. Es lo que se señalaba hace poco: No habría *pasado*, ni *futuro*, ni *presente* que los separa y los une, si no pasase nada, si nada viniese, si todo nos estuviese presente de una sola vez, si nuestra existencia entera nos fuese dada toda de una vez, *tota simul*, y no por partes sucesivas; o, por decirlo así, si fuésemos *eternos*.

Es preciso colocarse partiendo de la experiencia psicológica, partiendo del tiempo vivido, para comprender el tiempo representado y su naturaleza paradójica.

En efecto, únicamente en el universo objetivo, en el universo de la percepción común o de la representación científica, se puede decir que el pasado ya no existe y el futuro todavía no existe. Al contrario, en la experiencia individual, subjetiva, se ve de modo muy distinto. Mi infancia, en modo objetivo, ya no existe; está en el pasado, que ya no existe y ha caído en la nada; ya ha desaparecido. No obstante está todavía presente a mi memoria; puedo hacer su relación; todavía pertenece a mi presente.

Del mismo modo percibo la aurora y anuncio que el sol va a salir. El sol sin duda ya existe, pero aún no ha salido, cuando yo percibo la aurora y anuncio su salida. Por consiguiente anuncio algo que todavía no existe, la salida del sol. Pero esta salida está ya presente en mi pensamiento, cuando percibo la aurora; si no, si no estuviese presente a mi pensamiento, si no pensase en ello, si no lo aguardase, no podría preverlo, ni anunciarlo. Las cosas pasadas y las cosas por venir, cosas que ya no existen o que todavía no existen en el universo exterior son presentes a mi pensamiento, por sus imágenes en la memoria o en la imaginación anticipativa; y partiendo de esta experiencia subjetiva, así es como adquiere sentido la representación objetiva del tiempo. La representación objetiva del tiempo se descompone en tres partes, pasado, presente, futuro, tres partes de las cuales ninguna, hablando con propiedad, existe; pero en la experiencia subjetiva, pasado, presente y futuro están simul-

táneamente presentes; sin lo cual, no habría vida psicológica. Pasado, presente y futuro de la conciencia. En este presente actual es donde se efectúa el paso del suceso esperado, que está aún *por venir*, y se hace *presente*, antes de caer en el *pasado*, entre los recuerdos. Si en la representación objetiva, el pasado, el presente y el futuro son *partes* del tiempo mirado como una cantidad, al revés en la experiencia subjetiva, en la conciencia, o, como dice San Agustín, en el alma, no son más que tres *modos intencionales*, tres relaciones de la conciencia actual a sus objetivos; o, si se prefiere, tres maneras, para los objetos, de estar presentes a la conciencia: la presencia de las cosas pasadas a la memoria, la presencia de las cosas presentes a la percepción, y la presencia de las cosas futuras a la expectación. En la representación, en el tiempo representado, el pasado, el presente y el futuro son tres partes; pero en la experiencia psicológica todas tres coexisten y no hay vida psicológica, sin memoria del pasado y sin anticipación del futuro. Por tanto, antes del tiempo representado es preciso considerar el presente actual, que no es un límite fugaz entre el pasado objetivo y el futuro objetivo, sino que es la «abertura» —si se puede decir así— en que se efectúa el paso del futuro al pasado, o sea en la cual lo que yo espero se hace presente, para caer en seguida en el pasado. Y sólo partiendo de esta experiencia psicológica podemos comprender lo que es el tiempo. Pero San Agustín vuelve de nuevo a considerar este punto.

La ciencia, es verdad, se propone obtener una representación objetiva del universo y de los hechos que se suceden, lo cual supone una medida del tiempo, independiente de la experiencia subjetiva en que experimentamos la sucesión y el fluir del tiempo. Solo la experiencia subjetiva puede dar un sentido a la representación del tiempo; pero la ciencia se esfuerza por representarse un tiempo independiente de la experiencia subjetiva de cada uno, un tiempo que sea el mismo para todos.

La medida objetiva del tiempo se distingue de la apreciación subjetiva de la duración; y esta medida objetiva del tiempo descansa sobre la comparación recíproca de movimientos que se efectúan alrededor de nosotros. Pero ¿cómo comparar entre sí movimientos que no se efectúan a la vez? Por ejemplo, he aquí dos móviles, dos bolas de billar, que se ponen en movimiento y que se paran a la vez. La ciencia ve cuál de las dos, durante este tiempo, ha recorrido un camino más largo, cuál de los dos es más lento o más rápido. Pero supongamos que dos móviles hayan recorrido, uno después del otro, el mismo camino: ¿cómo saber si han empleado para recorrerlo más o menos tiempo? Es preciso poder comparar estos dos movimientos sucesivos a un movimiento supuesto uniforme, continuo, cuya duración abrace todos los movimientos sucesivos que uno quiere medir. En otras palabras, la medición del tiempo supone la elección de un reloj, es decir, de un sistema de movimiento uniforme e ininterrum-

pido. Y a esta doble condición, de un sistema de movimiento uniforme e ininterrumpido, parece responder el movimiento de los astros. No tenemos razón para suponer que el movimiento de los astros no es uniforme y regular y es concebido como ininterrumpido. Pues bien, de hecho, las revoluciones del sol, de la luna, de las estrellas, han dado el reloj primordial de la medición del tiempo, y por ello los astros son llamados, en el *Timeo* de Platón, los instrumentos del tiempo; los días, los meses, los años, que corresponden a sus revoluciones, son llamados tiempos, esto es, períodos del tiempo. La palabra *periodo* significa circuito; pero significa también el tiempo empleado para efectuar un circuito. El día, el mes, el año, son «tiempos» determinados por circuitos, o bien como se dice, por períodos; de donde la idea de considerar el tiempo en general como el conjunto de los períodos o revoluciones siderales.

Esta consideración, señalada por Aristóteles (que la atribuye a Pitagóricos), llegó al conocimiento de San Agustín. Pero, dice, no hay que confundir el tiempo con los movimientos siderales, con los períodos que sirven para medirlo; o bien, en este caso, uno no retiene del tiempo más que unos períodos, vueltas en la esfera, o también un ángulo determinado sobre esta esfera. El tiempo, reducido así a su medición, no es más que un parámetro en las ecuaciones de la mecánica. A él puede aplicarse la definición de Aristóteles: «el tiempo es el número del movimiento según el anterior y el posterior». Es mucha verdad, si se trata del tiempo de los matemáticos; pero este tiempo de los matemáticos, dirá Bergson, es un tiempo que no dura; un tiempo que se reduce a un número, que resulta contando períodos, enumerando repeticiones, coincidencias del paso de la aguja ante su punto de comprobación. El tiempo de los matemáticos, nos dirá Bergson, no es más que una dimensión suplementaria que añadir a las tres dimensiones del espacio; no descansa más que sobre la numeración de intervalos, contados por circuitos, por vueltas periódicas; pero está fuera de la fluencia temporal. No retiene de él más que una expresión simbólica.

Pues bien, la misma acusación, acusación dirigida por Bergson al tiempo matemático, es la que dirige San Agustín a la concepción que reduce el tiempo a períodos siderales. Y su crítica, que anuncia la de Bergson, reproduce la que Plotino dirigía a la definición aristotélica del tiempo. La determinación del tiempo no puede ser separada de la experiencia psicológica de la *duración*, sin la cual la dimensión temporal, el parámetro tiempo, en las ecuaciones de la mecánica, no tiene sentido. Identificar el tiempo con el reloj sideral es tan absurdo como identificarlo con la rueda del alfarero. Cada vuelta de esta rueda define un período; y en rigor podría servir a la medición del tiempo. Pero, el tiempo es independiente de los movimientos por los cuales se le mide y cuando (el ejemplo es de San Agustín) cuando por la oración de Josué el sol se detuvo en Gabaón, el reloj sideral se detuvo; el tiempo, no obstante, continuó fluyendo, pues de lo

contrario la prolongación del día no habría permitido a los Judíos hacerse con la victoria.

Para mostrar que el tiempo es irreductible a los períodos que lo miden, San Agustín plantea todavía una cuestión final: ¿Qué es un día? ¿Es una revolución solar, o la duración de ésta, el tiempo que emplea en cumplirse? Y si el sol diese vueltas, por azar, veinticuatro veces más aprisa ¿sería por lo tanto el curso del tiempo acelerado, la duración de un día reducida a una hora? Una observación semejante se encuentra en Bergson. Si todos los movimientos del universo, dice, se hiciesen dos o tres veces más aprisa, no habría nada que modificar ni en las fórmulas, ni en números que ponemos en éstas. Y no obstante la conciencia, dice, tendría una impresión indefinible, como un sentido cualitativo de este cambio, del cual no se manifestaría nada fuera de ella, pues el mismo número de simultaneidades se producirían todavía en el espacio».

En pocas palabras: no habría nada cambiado en la representación objetiva del tiempo por la ciencia, ni nada que cambiar en las ecuaciones de la mecánica; pero en la experiencia psicológica de la duración, se percibiría una impresión insólita e indefinible, que atestigua la irreductibilidad del tiempo vivido al tiempo matemático,

El tiempo vivido es el fluir de la duración; cabe en el intervalo que nos separa del objeto de nuestra expectativa, como la distancia de la copa a los labios. El tiempo matemático se pone en una enumeración de períodos, de intervalos designados por movimientos regulares y uniformes, mientras el tiempo vivido no está en la numeración de intervalos, sino en la aprehensión por la conciencia del intervalo mismo. Sólo la conciencia puede aprehender la distancia temporal que Plotino llamaba *diastema*, palabra que designa también los intervalos musicales. Y por ello San Agustín dice que el tiempo vivido (no el día astronómico, sino la duración del día, *mora*) es una distancia psíquica: *distentio animi*. Porque la duración del alma no está concentrada en un instante, sino que se distiende en la expectativa y en el recuerdo, por ello tiene el alma la experiencia del tiempo. Bergson considera el sentimiento de la duración como una modificación puramente cualitativa; para San Agustín la duración, el tiempo vivido, ya es una distancia, porque la conciencia excede siempre el *instante*. La conciencia es por su misma naturaleza, según se diría hoy, *intencional*. En una palabra, decir que la conciencia es intencional es decir que no se la concibe sin un objeto: es esencialmente conciencia *de algo*. El sujeto no tiene conciencia de sí mismo más que en cuanto percibe objetos, pero el acto de la conciencia domina la diversidad de sus objetos. La conciencia es síntesis de lo diverso en la unidad de la aprehensión; solamente en la unidad de la conciencia coexisten las partes del espacio externo, unas a otras excluyéndose mutuamente. También es así en la unidad de la conciencia respecto del tiempo. Las partes del tiempo: presente, pasado, futuro, se excluyen recíprocamente como las partes del espacio; y ninguna de las



partes del tiempo representado existe propiamente hablando. No obstante experimentamos la realidad del tiempo que pasa. Pues bien, ¿cómo es posible esta fluencia del tiempo, sino porque la conciencia domina la sucesión?

En esta *distentio*, en esta «abertura» se efectúa el paso del tiempo; la caída del futuro en el pasado. En cada instante, la distancia que nos separa de un momento esperado se abrevia y nuestro pasado se alarga con los sucesos que caen y se acumulan en nuestra memoria. Es preciso intentar traducir el admirable análisis por el cual San Agustín concluye su estudio sobre el tiempo: ¿Cómo decir, inquiriere, que disminuye o se agota el futuro que todavía no es, o que se acrecienta el pasado que ya no es, sino porque en el alma que percibe este fluir, hay tres actitudes (que nosotros llamaríamos tres modos intencionales)?

En efecto, la conciencia es expectación, atención, memoria; de suerte que el futuro al que espera, atravesando al presente de su atención, acaba por caer en el pasado de que se acuerda. Sin duda se puede decir que el futuro todavía no existe, pero existe ya ahora en el alma la expectación del futuro; se puede negar que el pasado exista, pero todavía existe en el alma un recuerdo del pasado. También se podría negar que el presente sea extenso, puesto que pasa en un instante, pero hay una atención que dura; y a través de ella, huye en la ausencia, la ausencia del pasado, lo que todavía no está presente, es decir, el futuro.

El presente representado, ya lo hemos dicho, no es más que un punto; pero el presente actual es un presente intencional, una abertura, cuyas dimensiones se llaman pasado y futuro; y por ella tenemos conciencia de la duración, de la fluencia del tiempo.

Este análisis en lenguaje abstracto, es iluminado por San Agustín por medio de un ejemplo. «Me dispongo a cantar una melodía que conozco bien. Quizá el himno de San Ambrosio que ha citado un poco antes: *Deus creator omnium*. Antes de empezar, mi expectativa está tendida hacia la totalidad de esta melodía; pero cuando haya empezado, a medida que los primeros sonidos esperados habrán sido oídos colocados en el pasado, sucede que mi memoria se alarga; y así la acción que cumplo cantando se extiende y se descompone en memoria respecto de lo que ya he cantado y en expectativa respecto de lo que queda por cantar. Un presente, sin embargo, está siempre ahí, el de mi atención, al que atraviesa lo que está por venir, para hacerse pasado. Y también a medida que mi canto avanza, la expectativa se abrevia otro tanto, otro tanto se alarga la memoria, y la expectativa quedará enteramente agotada cuando la acción por entero habiendo sido ya realizada, habrá caído en la memoria.

Por tanto, para resolver la aporía del tiempo, este ser paradójico, cuyas partes no existen, se ha de empezar por oponer al tiempo objetivo, o tiempo representado, la experiencia psicológica de la memoria y de la previsión, en la cual el porvenir está anticipado y el pasado

subsiste bajo forma de imagen. Pero queda por explicar este milagro de la previsión y este misterio de la memoria, buscando su fuente. Pues bien, esta fuente se halla en el carácter *intencional* de la conciencia. Esta *intencionalidad* es lo que se pone en evidencia por el análisis del ejemplo final, que nos muestra cómo el futuro inminente, que está por cantar, y el pasado inmediato, que está cantado, caben uno y otro en el presente *actual* de la conciencia. Y en esta experiencia familiar, común, podemos ver en qué consiste la fluencia del tiempo; y partiendo de esta experiencia se ilumina el misterio de la memoria.

Bergson, aunque describa la duración como cualidad pura, no puede desconocer el carácter sintético de la conciencia, y ha hecho de la experiencia, aquí descrita por San Agustín, la clave de su explicación de la memoria. Valdría la pena leer una página de Bergson en que se encuentran las mismas ideas que han sido desarrolladas en los ejemplos de San Agustín. He aquí esta página de Bergson: «Conciencia significa, ante todo, memoria. En este momento en que hablo con vosotros, pronuncio la palabra *discurso*. Está claro que mi conciencia me representa esta palabra de una sola vez, pues de lo contrario ya no sería una única palabra, no tendría ningún sentido. Sin embargo, cuando pronuncio la última sílaba de la palabra, las dos primeras ya han sido articuladas, pertenecen al *pasado* por referencia a aquellas, que deberían llamarse entonces el *presente*. Pero esta última sílaba: «so», yo no la he pronunciado instantáneamente. Admitiendo que el tiempo en que la he pronunciado sea descomponible en partes, ya estas partes pertenecen al pasado, por relación a la última de ellas, que sería el presente definitivo; pero también ella es, a su vez, divisible. De suerte que por más que haga, no podré trazar una línea divisoria entre presente y pasado, ni por consiguiente entre memoria y conciencia. En verdad cuando pronuncio la palabra *discurso*, tengo presente en el espíritu no sólo el principio, el medio y el fin de la palabra, sino también las palabras que han precedido y también todas las que son pronunciadas en la frase, pues de lo contrario habría perdido el hilo de mi discurso mismo. Si la puntuación del discurso hubiese sido distinta, mi frase habría empezado antes, habría por ejemplo englobado la frase precedente, y mi presente se habría dilatado todavía más en el pasado.

Urjamos el razonamiento hasta el fin: supongamos que mi discurso dura desde años atrás, desde el primer despertar de mi conciencia, que se prosiga en una frase única, y que mi conciencia sea lo bastante desligada del futuro, bastante desinteresada de la acción para emplearse exclusivamente en abarcar el sentido de la frase. Entonces ya no buscaría más explicaciones de la conservación integral de esta frase, como no la busco de la conservación de las tres sílabas de la palabra *discurso*, cuando pronuncio la última. Ahora bien, yo creo que nuestra vida interior por entero es algo como una frase única,

empezada desde el primer despertar de la conciencia, frase claveteada de comas, pero en ningún sitio cortada por puntos».

Así pues, según Bergson, la conservación del pasado en la memoria no tendría nada misterioso. La memoria no sería más que la dilatación de la *distentio animi*, de la intencionalidad de la conciencia. Pero San Agustín había ya concluido su análisis por una extrapolación semejante. «Lo que yo acabo de decir, dice San Agustín, de la totalidad de un canto, vale de cada una de sus partes, de cada una de sus sílabas; vale también de una acción más larga, de la que este canto podría ser una parte; esto vale de la vida entera de un hombre, cuyas partes son las diversas acciones de este hombre, esto vale de todo el seguido de las generaciones humanas, cuyas partes son las vidas de los diferentes hombres».

Pues bien, este análisis de la conciencia del tiempo, conduce a una meditación por la cual San Agustín se eleva a la contemplación de la eternidad. La eternidad no es la duración infinita y no es concebida más que por oposición al tiempo, reflexionando sobre lo que falta a la duración, a la existencia en el tiempo. La «*distentio animi*», esta dimensión del alma en la cual se efectúa la fluencia del tiempo, caracteriza una existencia *dispersada*, la de un ser que no está enteramente dado a sí mismo, que nunca se posee a sí mismo plenamente, desgarrado por agitaciones diversas, que no puede hallar su reposo más que fijándose en el Ser Eterno. Pero ¿cómo representarse esta eternidad? Podría parecer que la intencionalidad de la conciencia, que abarca en la actualidad de su presente el futuro anticipado y el pasado recordado, podría parecer que esta experiencia nos ayuda a concebir cómo Dios domina todos los tiempos por su eternidad. «Supongamos, dice San Agustín, un espíritu dotado de una ciencia tan amplia, de una preciencia tan profunda, que todo el pasado y todo el futuro le sean conocidos como lo es para mí esta melodía que canto y que conozco bien: es admirable, y verdaderamente sorprendente. Ante tal espíritu nada escaparía de lo que ha pasado y pasará en la inmensidad del tiempo, lo mismo que cuando yo canto esta melodía me está presente toda entera, tanto los sonidos emitidos desde el principio como los que quedan por emitir hasta el fin».

La eternidad así concebida sería una conciencia de dimensiones infinitas. Pero todavía no es la eternidad verdadera, no es de esta manera como el Creador de todas las cosas conoce todo el pasado y todo el futuro. Su conocimiento es mucho más maravilloso, mucho más misterioso; excluye, efectivamente, el recuerdo y la expectativa. La sucesión que nosotros dominamos por la intencionalidad de la conciencia, esta sucesión, sin embargo, no deja de afectarnos: el pasado nos llena de nostalgias, el futuro de esperanzas o de temores; nada de esto hay en Dios. Percibimos el fluir de la existencia, abarcamos parcialmente en la unidad de nuestra conciencia su diversidad sucesiva, y sin embargo, este fluir no podemos dominarlo; nos arrastra, nos esforzamos por adueñarnos de su curso, nuestra acción se ejerce

como proyecto; pero ninguno de nuestros proyectos está definitivamente cumplido. En Dios por el contrario, no hay ningún cambio, ninguna sucesión; la Creación no es la realización de un proyecto que haya brotado en su voluntad, pues su voluntad es eterna, como su substancia: Dios es inmutable y la Creación no ha empezado una vez; no se puede considerar sino «*ab aeterno*».

¿Cómo, pues, comprender el «*in principio*», primeras palabras del Génesis?

La interpretación de esas palabras está preparada, en la exegesis de San Agustín, por medio de la consideración de la palabra siguiente: *fecit*. ¿Cómo ha hecho el cielo y la tierra? No como un artesano que impone a una materia, una forma; así lo entendía Platón, que en el *Timeo* nos muestra al Demiurgo organizando la materia según la imagen del orden ideal, de modelo inteligible que contempla más arriba que él mismo; concepción inadmisibles y sacrilega, a los ojos de San Agustín: antes de la creación no hay materia que fuera coeterna con Dios; no hay orden eterno independiente de Dios; que se le imponga como un modelo exterior a El. Ni la operación manual del artesano, ni la actividad intelectual del arquitecto que elabora un plan, implicados ambos en la acción demiúrgica, en la creación entendida como fabricación, son concebibles anteriormente a la creación. Dios no ha hecho el cielo y la tierra al modo de un arquitecto o de un obrero, por medio de combinaciones intelectuales, ni por la obra de sus manos; solamente «ha dicho» y ya «han sido» (*dixit, et facta sunt*); por su palabra, por su Verbo las ha hecho.

En efecto, la palabra creadora no es una palabra sonora, como la que se dejó oír en el bautismo de Jesús. Una tal palabra supone órganos vocales; movimientos del aire; pero no había nada tal antes de la creación. La palabra creadora no es más que el Verbo de Dios, la verdad eterna que se manifiesta a nosotros en la interioridad (*in interiore homine habitat veritas*), y que nos es a la vez inmanente y trascendente (*interior intimo meo et superior summo meo*). Esta verdad es la Sabiduría de Dios, el conocimiento que tiene de sí mismo y que le es coeterna; y en ella percibe las razones de todas las cosas creadas. Estas razones no están en un mundo inteligible subsistente por sí mismo, fuera de Dios; están comprendidas en su Verbo. Y como no sin razones, sino según las razones eternas comprendidas en el Verbo Divino, todas las cosas han sido producidas, se puede decir que todas las cosas han sido producidas por medio de El por su intermedio (*per quem omnia facta sunt*) y El es su principio en quien todas las cosas han sido hechas. «Qué magnificencia, Señor, en tus obras —canta el Salmo 115—; tú has hecho todas las cosas según tu Sabiduría: *omnia in sapientia fecisti*». Y San Agustín añade: «es esta Sabiduría quien es el principio; he aquí el principio en quien tú has hecho el cielo y la tierra».

Queda por comprender cómo, desde un principio eterno, o del acto eterno de la creación, pueden derivarse cosas cambiantes, suce-

sivas y pereceras. Desde todo la eternidad Dios decide en su Verbo; pero sucesivamente y durante un tiempo las cosas se hacen. ¿Cómo es esto posible? Porque acontecimientos sucesivos, temporales, no son, menos en el entendimiento divino, el objeto de un conocimiento verdadero desde toda la eternidad; por ello estos acontecimientos pueden resultar, en sus tiempos, de una decisión eterna. «Dios —dirá Malebranche, uno de los más profundos y de los más fieles intérpretes del pensamiento agustiniano—, quiere sin cesar, pero sin variedad, sin sucesión,... todo lo que hará en la sucesión de los tiempos». Entended que todo lo que sucederá a lo largo de los tiempos, es el efecto de una voluntad intemporal, eterna. «Dios quiere siempre, y sin sucesión, lo que él quiere», como él «es siempre lo que es, sin sucesión de tiempos... No hay en su existencia, ni pasado, ni futuro; todo está presente, inmutable, eterno... La voluntad de Dios que *ha hecho* y *hará* es un acto eterno e inmutable, cuyos efectos cambian, sin que haya en Dios ningún cambio».

El análisis del tiempo es, pues, para San Agustín, la ocasión para elevarse a la meditación de la eternidad. La eternidad no es una duración sin fin, la prolongación indefinida de la existencia temporal; es la existencia fuera del tiempo. Una tal existencia es difícil de concebir, precisamente porque nosotros no somos eternos. Nada en nosotros será, ni es, más fácil de concebir que la eternidad: los objetos del pensamiento puro son concebidos, en efecto, como inmutables; el triángulo y el círculo tienen, decía Descartes, «sus verdaderas e inmutables naturalezas», y de toda la eternidad, repite Espinosa, se sigue de la esencia del triángulo que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos. La eternidad de las esencias o de las verdades eternas se impone necesariamente al pensamiento; es el cambio lo que es, para la inteligencia, dificultosamente concebible: ¿cómo captar la movilidad por medio de conceptos que no tendrían sentido, que no serían utilizables, si no fueran fijos? De ahí la dificultad de comprender lo que es la duración, la fluencia del tiempo. Pero la eternidad de las esencias, de los objetos del pensamiento puro, no es la que principalmente nos interesa. Lo que nos atormenta es la precariedad de nuestra existencia, y lo que aspiramos a concebir es lo que falta a nuestra existencia, es un modo de ser en el cual la existencia fugaz se estabiliza; es la eternidad, no de los objetos o de la esencia, sino del ser absoluto, la existencia eterna. San Agustín por la reflexión sobre el tiempo, quiere conducirnos a la contemplación de la eternidad. Aquellos, entre nuestros contemporáneos, que de él no cogen más que consideraciones sobre la temporalidad y el movimiento de la historia, mutilan y degradan su pensamiento; si se complacen en el análisis de nuestra condición temporal, de sus insuficiencias, de sus miserias, pero se cortan toda salida a la trascendencia; y si no concluyen en la desesperación, en el absurdo de la existencia, es confiándose a la historia, cuyo progreso debería fatalmente desembocar, según sus puntos de vista, en una humanidad divinizada. Con-

cepción que parece una caricatura de la escolástica cristiana, y que corresponde a una degradación del pensamiento filosófico. Las verdades más sublimes se alteran en una inteligencia que se aparta de la interioridad, de la reflexión sobre ella misma, y que renuncia a la meditación de la eternidad, del absoluto, de que saca su luz. Sin una elevación teológica, la filosofía está incompleta, troncada; sin un método filosófico riguroso, la teología corre el riesgo de extraviarse, de disolverse en sueños evolucionistas, en ficciones cientistas. Porque él ha puesto al servicio de la fe cristiana los métodos más seguros de la filosofía antigua, por ello San Agustín, en quien algunos intentan descubrir un «nuevo clásico», ha sido durante siglos un maestro del pensamiento occidental y merece quedar un clásico.

Joseph MOREAU,

*Catedrático de la Universidad de Burdeos.*