



# **DIFERENCIA(S)**

revista de teoría social contemporánea

**FRANCISCO GARCÍA BAZAN**

## **EL TIEMPO Y LA HISTORIA EN EL NEOPLATONISMO Y SAN AGUSTÍN**

**EN REVISTA DIFERENCIA(S)**

**TIEMPO - N°4 - AÑO 3 - MAYO 2017. ARGENTINA.**

**ISSN 2469-1100**

**PP. N° 83-98**



# **EL TIEMPO Y LA HISTORIA EN EL NEOPLATONISMO Y SAN AGUSTÍN**

**FRANCISCO GARCÍA BAZÁN**

## RESUMEN

Después de analizar las concepciones del tiempo, de la historia y de sus propias peculiaridades de acuerdo con el pensamiento heleno tardío en el marco más estrecho de la filosofía neoplatónica representada en el presente caso básicamente por Plotino y el pensamiento propio de un vigoroso autor cristiano, Agustín de Hipona, quien no está exento de influencias plotinianas, se comparan ambas formas de filosofías, metafísica y religiosa, y se ponen de relieve asimismo los aspectos que les son propios y que distinguen a ambas formas de pensamiento, griego y cristiano, respectivamente.

**PALABRAS CLAVE** AGUSTÍN; ARISTÓTELES; ETERNIDAD; PLOTINO; TIEMPO

## ABSTRACT

After analyzing the conceptions of time, history and their own peculiarities in accordance with late Greek thought in the narrower framework of Neoplatonic philosophy represented in the present case primarily by Plotinus and the thought of a vigorous Christian author, Augustine of Hippo, who is not exempt from Plotinian influences, compares both forms of philosophies, metaphysical and religious, and emphasizes also the aspects that are their own and that distinguish both Greek and Christian forms of thought, respectively.

**KEY WORDS** AUGUSTINE; ARISTOTLE; ETERNITY; PLOTINUS; TIME

## EL NEOPLATONISMO

Plotino fundador de la corriente neoplatónica y su representante más ilustre, ha dedicado gran parte de sus lecciones en Roma del año escolar 267/268, unos tres años antes de su muerte acaecida a mediados del 270, al problema de “La eternidad y el tiempo” (Enéada III, 7), el escrito 45 en el orden cronológico de su producción filosófica.

La enseñanza que Plotino proporciona sobre el “tiempo” es simultáneamente fácil y compleja. Fácil, porque su intuición de la realidad temporal le permite captar unitariamente lo que es propio de su naturaleza; pero compleja, porque esa realidad única está presente tanto en la esfera celeste, como en el resto del universo y en los seres particulares y, de manera especial, en el alma del universo y en el hombre.

Por otra parte, esa complejidad se acrecienta con la lectura del tratado, porque si bien su fondo de comprensión se remite al *Timeo* de Platón (27D-28<sup>a</sup> y 37C-38C), se sirve asimismo de Aristóteles, en tanto que intérprete del platonismo (Física IV, 218A-224A), y hace lo propio con el estoicismo y con otras corrientes filosóficas que deja a un costado.

La lección a la que nos estamos refiriendo ordena claramente la doctrina que se expone distinguiendo la eternidad del tiempo, subordinando el tiempo a la eternidad y expresando en síntesis lo siguiente:

### I LA ETERNIDAD

Es más simple para el filósofo neoplatónico caracterizar a la eternidad que al tiempo, puesto que Plotino cuenta para ello con el respaldo de la concepción del ser de Parménides y de Platón.

Lo eterno o eternidad (*aión, aidíotes*), no es el ser (*on*), lo que es, sino una de las disposiciones (*diáthesis, katástasis*) pertenecientes al ser, “que está en él, dimana de él y subsiste conjuntamente con él”, como también lo son la autoostración de su mismidad, la verdad (*alétheia*), y la manifestación de su esplendor, la belleza (*kallón*).

Lo eterno se predica de la sustancia real (*ontos ousía*) o inteligible (*noetá ousía*), porque la sustancia verdadera es eterna, y no porque sustancia y eternidad sean lo mismo. Eterno es “lo que es siempre” (*aei on*), “lo que no fue ni será, sino que sólo es”. De este modo no es el ser, sino que le corresponde como atributo al ser. En efecto, el ser como uno-todo o totalidad simultánea, bien sea en la completitud del todo inteligible o en sus aspectos particulares característicos, es ser pleno y sin deficiencia, carece de no ser, y no puede esperar que algo le sobrevenga, ni que

haya comenzado a ser en algún momento. En este sentido la totalidad simultánea, toda al mismo tiempo, que es la sustancia verdadera, será tanto inespacial como intemporal, porque supera y es ontológicamente anterior al espacio y al tiempo, y la eternidad será, pues, con más rico contenido significativo: «La vida total, junta y plena y absolutamente inextensa que es inherente al Ser en su ser», la definición que posteriormente Severino Boecio, habiéndola aprendido en Alejandría de su maestro Amonio, hará popular entre los pensadores cristianos: «*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*» («simultaneidad total y posesión completa de una vida infinita»), o sea, “vida infinita en acto” (Boecio, Phil. Consolatio V,6)

## II EL TIEMPO

Pero desde luego, que la eternidad no se puede confundir con el tiempo (*khrónos*). El tiempo no es un atributo de “lo que es siempre”, sino de lo que llega a ser, lo generado, que tiene su origen en la eternidad y que una vez engendrado constantemente espera ser.

La sustancia inteligible que es la verdadera es y de este modo como todo completo en la unidad que le otorga su inmediatez con el Uno, es eterna; la sustancia cósmica, sin embargo, que no es la verdadera, cambia, es deficiente, falta del ser que internamente no posee y, por eso, está continuamente abierta al ser inmutable, como para absorberlo, porque:

En efecto, para los seres llegados a ser que su sustancia (*ousía*) consiste en el existir (*to eínai*) que va desde el comienzo de su generación hasta la conclusión del tiempo en el que ya no es, parece, pues, que consiste en este ser y, que si se le recorta, se le acorta la vida, pero también el ser (En III, 7, 24-29)

La sustancia inteligible es vida eterna, como sabemos, pero la actividad propia del Alma, como su reflejo, es “imagen de la eternidad” y así vida temporal. Pero “temporal”, en el caso de la vida del Alma, es algo más de lo que habitualmente se entiende por “temporal” en nuestro plano cósmico, pues como potencia germinal de tiempo sucesivo, implica primordialmente que es un principio temporalizante, pero que se temporaliza a sí misma en su despliegue universal. El Alma es tiempo en la medida en que siéndolo implícitamente al desplegar su actividad seminal, se va temporalizando, por eso ella estrictamente hablando es tiempo, mientras que el universo que desde siempre procede de ella, está en el tiempo. El tiempo, entonces, según se lo considere en el Alma o en el universo que anima es, respectivamente, “imagen de la eternidad” o “imagen móvil de la eternidad” (En III,7, 13,18ss.).

¿Cuál es la razón, entonces, de que el tiempo, ontológicamente previo a la “sucesión consecutiva” de lo anterior y lo posterior, que son sus modos y que suponen la duración o cambios anímicos, anterior a la “sucesión continua” ininterrumpida o interrumpida del movimiento, que supone el espacio, e incluso asimismo previa a la duración posible del reposo corporal y de su búsqueda interior, haya podido aparecer?

El Alma universal siempre inmediata y junto al Intelecto capta en una visión sintética la plenitud del uno-todo o ser inteligible, por eso gira inmóvil sobre sí misma. Éste es el estado de la actividad o vida del Alma y que es principio también de la vida cósmica, porque como el Alma no es el uno-todo inteligible, sino el uno y todo intelectual, para lograr su plena autonomía de hipóstasis tercera, debe reflexionar con un discurso (*lógos*) total sobre los contenidos de la visión germinal en ella de lo inteligible. Esta tarea a realizar necesariamente va precedida de la intención de su cumplimiento, intención o deseo que de inmediato revela su doble constitución. Se trata de un deseo remotamente alcanzable, indefinido, oscuro y general de conocerlo todo; pero que se acompaña de otro coincidente próximo, determinado, claro y distinto de conocer analíticamente cada aspecto particular-universal del todo. Esta última intención justificará el conocimiento científico, el matemático (el de los *mathémata*): aritmética, geometría, armónica y astronomía, dominio de la intuición (*nóesis*) y de la deducción (*diánoia*) inseparable del tiempo lógico. La intención turbia, sin embargo, dará cabida a las técnicas, reino de la opinión y la razón, que a partir de la sensación por sustracción, arrastre y generalización, se aproxima a la opinión verdadera, esfera del tiempo vulgar. Es, por tanto, este afán de raíz deficiente de obtener una totalidad plena que no se posee, paralelo pero menos desordenado que la menesterosidad indeterminada en sí misma de la materia, el que define el tiempo como una extensión de la vida del alma. De un esfuerzo o tensión en sí misma que es más intensa en tanto que más desea y lo que desea es nada menos que el esclarecimiento racional del Todo, para ella inaferrable. Entonces, esta intención de inmediato revela su doble constitución. Se trata, por una parte, de un anhelo o tendencia que por su amplitud universal es una tendencia remotamente alcanzable, así, un afán indefinido, oscuro y general de conocerlo todo que se aleja de la realidad concreta; pero, por otra parte, un afán que va acompañado de otro aspecto realizable, que coincide con el anterior, pero que es concretable gradualmente y, por eso, próximo, determinado, y capaz de conocer clara y distintamente de un modo analítico cada aspecto particular del Todo. Esta última intención justificará el conocimiento científico, el matemático (aritmética, geometría, armónica y astronomía), dominio de la intelección y la deducción inseparable del tiempo lógico; la intención turbia, sin embargo, dará cabida a las técnicas, reino de la opinión y la razón, que a partir de la sensación por sustracción, arrastre y generalización, se aproxima a la opinión verdadera, esfera del tiempo vulgar. Es, por lo tanto, este afán

de raíz deficitaria de obtener una totalidad plena que no se posee, paralelo, pero menos desordenado que la menesterosidad en sí indeterminada de la materia, el que define el tiempo como una tensión de la vida del alma, intención-extensión, que como deseo o expansión permanente, nace en germen, se alarga en su desarrollo para realizarse y agotadas sus posibilidades torna de nuevo a la tarea afanosa buscando la eternidad: «vida del alma en movimiento de pasaje de un modo de vida a otro» (III,7,11, 43-45), como expresa el Neoplatónico para indicar su carácter siempre transitivo. O bien para señalar su naturaleza a la vez temporalizante en el principio de vida que es el Alma para el universo y temporalizada en el universo: “la prolongación de semejante forma de vida que, por la posesión de una actividad continua, se desarrolla en una serie de mutaciones regulares y similares que se suceden calladamente” (III. 7, 12,1ss).

Queda así explicada la temporalidad intrínseca del universo y de sus entes desde la esfera de las estrellas fijas y de los astros errantes, hasta la más humilde de las vidas orgánicas que proliferan sobre la Tierra y en su seno.

Y también el universo debe tener adonde dirigirse para que de ese modo siga existiendo. Por eso se apresura hacia lo venidero y no quiere detenerse, ingiriendo su ración de ser a medida que va haciendo una cosa tras otra y va moviéndose circularmente llevado de un anhelo de existencia. Así que hemos averiguado, a la vez, la causa de aquel movimiento que se afana de ese modo por existir perdurablemente gracias a lo venidero (III,7,4, 30-34)

Es el deseo del mundo originado en el Alma de existir a perpetuidad al que se debe la rotación infatigable del cielo. Y es este mismo deseo de conservarse en el ser el que induce a los diversos seres particulares a anticipar en el ahora lo que ha de venir integrándolo en la sucesión continua de la propia vida que no puede ser un acto simultáneo, porque no es eterna, pero tampoco perfectamente circular, porque no es la vida intensa de los astros: “Porque lo que está en el tiempo, aunque aparentemente sea perfecto análogamente a como es perfecto un cuerpo adecuado para el alma, ha menester, además, del ‘después’ porque es deficiente en tiempo, del cual necesita, porque coexiste con él” (III, 7, 6, 38-42).

Por eso el tiempo, aunque no es la eternidad, como el anhelo del Alma por ser una vida eterna, la lleva a expandirse fuera de sí temporalizándose ordenadamente y a lograr así su aspiración sólo como su imagen en la duración sin tregua del deseo y la sucesión espaciotemporal, desenvolviéndose y enrollándose, buscándose en lo que ha de encontrar más adelante, sin reposo posible, y puesto que “siempre que hay modelo se sigue que hay una imagen” y el modelo es la eternidad, que es

supratemporal, el tiempo siempre ha existido y existirá como reflejo perenne, en la continua e inagotable aspiración a lo eterno.

Con la anterior enseñanza Plotino no sólo recoge la tradición de la ontología griega sobre la eternidad y el tiempo y la hace explícita, sino que al mismo tiempo explica filosóficamente los tres sentidos del Aión que las religiones y el saber popular helénico difundían en la época:

El *aión* como la duración o intervalo temporal de una vida individual (Aristóteles, De Caelo I, 9 279A).

El *aión* como la duración de los ciclos cósmicos que perpetuamente se regeneran y destruyen.

El *aión*, finalmente, como la duración eterna, hipercósmica e inmutable que contiene a las anteriores.

### III TIEMPO E HISTORIA

¿Anula la concepción del tiempo como tensión y pertinente desarrollo de la vida anímica, la posibilidad de una filosofía de la historia? Sí y no. *No*, en tanto que la sucesión de los acontecimientos, las *res gestae*, los sucesos reales, son una realidad que es posible registrar cronológicamente e incluso determinar su sentido temporal en relación con un desplazamiento de los hechos que se desliza en declinación decreciente en un movimiento de diástole y en una creciente elevación en movimiento de sístole. Desplazamientos que configuran un movimiento único que deriva del punto de la creación cósmica, se mueve en espirales que se dilatan y descienden y al llegar a la espira diametral, límite de la expansión posible, torna hacia atrás, prosiguiendo en espirales que se contraen y ascienden, paralelas a las anteriores, hasta alcanzar el punto axial terminal e inicial de una nueva rotación. Y esto como comportamiento indefinido, en circuitos elipsoidales permanentes, porque el tiempo es inagotable, como el anhelo del Alma por el Intelecto o uno-todo, al que sólo puede captar por partes, una y otra vez, de acuerdo con su propia naturaleza.

Pero contrariamente *sí* anula a la historia, en la medida en que el tiempo se desarrolla en espirales cíclicas, que vienen y van, que se despliegan en ciclos espiralados parciales y que concluyen en un gran ciclo anual, en el que el universo reanuda su marcha, después de la justa restauración. El carácter reversible y cíclico del tiempo, a la postre una ratificación de la concepción arcaica y mítica de la realidad, bien sea en esta forma sofisticada del neoplatonismo de Plotino o en sus representaciones orientales del hinduismo, son *no históricas*, frente a las concepciones más familiares del tiempo irreversible y lineal, en el que cada momento es singular, irrepetible e incanjeable por otro u otros, como serían la concepción iránica del tiempo que ha



transformado la esfera en un círculo único, con comienzo y final; la hebrea que lo ha abierto en una línea o la cristiana que lo ha intuido en una sola espiral ascendente: del uno al todo y del todo, al todo y uno. Veamos, sin embargo, como interpreta esta misma realidad histórica San Agustín.

## SAN AGUSTIN

El Obispo de Hipona (354-430) sin ignorar la concepción del tiempo de Aristóteles y utilizando asimismo las aporías sobre el tiempo de los escépticos (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* V,62 y IX) tendrá en cuenta con preferencia a estos últimos nombrados, las reflexiones sobre la eternidad y el tiempo de Platón y Plotino, pero introduciendo modificaciones inconfundibles que se justifican en la concepción cristiana de Dios como ser inmutable y eterno y en el tiempo entendido como elemento inseparable de la creación del mundo de la nada. Porque el pensamiento sobre el tiempo de san Agustín de genial complejidad, abarca tanto los aspectos filosóficos (cosmología y antropología) como los teológicos, simplemente porque está cotejando una concepción cultural sólidamente elaborada, la del pensamiento helénico, con la concepción cristiana, basada en la fe y la creencia. Es decir, en la enseñanza ancestral y más reciente que aporta la Escritura, testimonio fidedigno, porque se refiere a una realidad que no se ve y que advendrá, y que por eso precisamente es digno de crédito y confianza: creencia. Aquí radica, por lo tanto, la clave central y todo el esfuerzo intelectual de la interpretación agustiniana: *credo ut intelligam* ("creo para poder comprender"), pues como sujeto creyente, oyendo la voz de la Escritura que es la misma que resuena en el Verbo interior de toda criatura, cuando con el esfuerzo intelectual se despoja de reflexiones y soluciones falsas y hace silencio en su alma, es cuando permite que hable el Maestro que en ella se oculta (Confesiones XI,3 y 8-9; Ciudad de Dios XI,4). Ordena, por lo tanto, Agustín del siguiente modo su pensamiento.

## I ETERNIDAD, CREACION Y TIEMPO

Dios es el ser, inmutable y eterno. Ni cambia internamente, ni ha llegado a ser, ni dejará de ser. En este sentido y en relación con el tiempo, no tanto es intemporal, como se suele decir, cuanto supratemporal. Está más allá y por encima del tiempo y esto es así porque el tiempo depende de Él, porque por Él ha sido producido con la creación. En efecto, de no haberse creado la condición de posibilidad de la sucesión del antes y el después, no existiría la posibilidad de la mudanza y de los seres cambiantes, característica intrínseca de toda criatura: de los ángeles, de los

hombres, de los vivientes en general, del universo. El tiempo cósmico, el tiempo de la transitoriedad del mundo, el tiempo interior a la fluencia de los seres, es indisoluble del mundo creado. Lo que se termina de decir tiene sus similitudes con el concepto temporal plotiniano del tiempo cósmico como la expansión móvil de la vida del Alma, pero es diferente. Mejor, es profundamente diferente, porque el tiempo cósmico no es “la imagen móvil de la eternidad”, como el reflejo transeúnte, permanente e indefinido del Intelecto eterno, sino el tiempo del ser creado. O sea, el tiempo propio del mundo que por el querer o voluntad del ser eterno ha venido de la nada al ser. Esto quiere decir que en la intimidad misma de la criatura, en el tejido y sustancia misma de lo creado, anida la mutabilidad, ya que la creación ha comenzado a ser por un tránsito, por un cambio de la nada (=no ser) al ser generado (ser y no ser), gracias al poder del ser. La captación de este momento inicial fundado en una de las formas de la clasificación aristotélica del movimiento, el paso de lo inengendrado a lo engendrado, otorga un firme apoyo intelectual a la original filosofía de San Agustín sobre el tiempo y la creación y le plantea, asimismo, los temas fundamentales que lo han hecho el filósofo cristiano por antonomasia de la existencia, del tiempo interior y de la historia.

## II EXISTENCIA, TIEMPO E HISTORIA

Pero el tiempo cósmico, según se ha presentado, y la existencia humana, ofrecen una estrecha conexión. Porque si la mutación no se da sin temporalidad, y estas son notas propias del ser creado frente a la inmutabilidad y eternidad del ser divino, en la criatura humana, creada de la nada a “imagen y semejanza de Dios”, la cuestión exige una reflexión específica. En primer lugar, y ahora con inspiración neoplatónica, debe entenderse que la “imagen de Dios” en el hombre, está constituida por su “intelecto (*mens*) y razón (*ratio*)” anímicos, capaces de contemplar al sumo Bien del hombre, Dios, y esta visión acorde con su misma naturaleza, proporcionarle una felicidad suprema y estable. Pero en la medida en que la misma voluntad del hombre, obra de Dios y por eso mismo creada buena y dispuesta naturalmente para el Bien, se frustra al inclinarse hacia bienes menores, con esta posposición se torna libremente mala por autoprivación de bien y no colabora al bien común del hombre, la constitución de un “orden amoroso” (*ordo amoris*) base de la felicidad.

Si observamos con detenimiento, entonces, el drama de la criatura humana en relación con Dios y con el mundo, consiste, en primer lugar, en que, por su unidad antropológica de mente y cuerpo, el hombre vive cosmológicamente la mudanza del mundo creado y en este sentido percibe su misma existencia infiltrada por el devenir. Experimenta la propia vida como una tensión entre el antes y el después, en el que la espera del futuro y el decaimiento de la expectativa se impone al presente y

al pasado. Se trata de la experiencia de la vida individual y universal como un envejecimiento o una muerte gradual. Pero, en segundo lugar, si con mayor profundidad se examina la experiencia integral que se desprende de la unidad psicósomática del hombre, entonces la experiencia real que se tiene, aparece como tiempo humanamente vivido, tiempo consciente, subjetivo e interior. Tiempo, por lo tanto, con la naturaleza característica de la duración anímica que el Santo ha analizado incomparablemente en el libro XI de las *Confesiones*, preocupación que en esbozo ya planteó en *Sobre el libre albedrío III*, 21.

### III TIEMPO DE LA CONCIENCIA

Teniendo en cuenta las anteriores salvedades es posible entender la pregunta del Santo:

¿Qué es, pues, el tiempo?: Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasara no habría tiempo pretérito; y si nada sucediera, no habría tiempo por venir; y si nada existiera, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿Cómo pueden ser, si el pasado ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuera siempre presente y no pasara a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿Cómo decimos que exista el tiempo, cuya causa o razón de ser están en dejar de ser, de manera que no podemos verdaderamente decir que éste exista sino en cuanto tiende a no ser? (*Confesiones XI, 14,17*)

Con la presentación de la problemática que se termina de ofrecer, San Agustín incita a entender, a diferencia de Plotino, que el núcleo de la captación de la naturaleza del tiempo siendo creado, pasa primordialmente por la experiencia personal, sólo que este tipo de experiencia en su plenitud ha tenido ya lugar en la historia con la consumación de la eternidad en el tiempo de Jesús el Cristo, con lo que asimismo es posible comprender la temporalidad histórica y cósmica. Para san Agustín las dificultades que implica la fluencia anímica del tiempo y su solución cristocéntrica, son por lo tanto, inseparables.

Sumergido el Santo en la experiencia psíquica del tiempo o sentir de la duración y la medida posible de esta experiencia, advierte, como Plotino, que el tiempo es una alteración, un afán del alma, pero de la psique humana, obra de la creación y no del Alma universal. El tiempo es una *distentio*, una tensión del alma que se extiende hacia lo venidero y que a través del presente lo conserva como pasado gracias a la memoria. Pero una vez que se somete la vivencia descripta al análisis racional, se

advierde también que lo que ha de venir o futuro se muestra como lo que todavía no es y que lo que se hace presente como pretérito, es algo que ya no es. La vivencia anímica del tiempo, es, por lo tanto, sustancialmente *distentio*, una tensión, un estiramiento, una rigidez de la actividad psíquica interna que se alarga o tensa entre dos polos, futuro y pasado, que no son, y que la extienden, estiran y relajan hasta tal punto que dilatado el presente se manifiesta como lo que no puede ser, una sucesión de instantes, una prolongación por cada uno de sus extremos, que lo dispersan y lo hacen ingresar igualmente en el no ser. Pero el presente y su concepto correspondiente, henchido por el futuro y el pasado, no tiene otra salida lógica que éstas: o no es, tenso entre dos vaciedades, o es, concentrado en la ausencia de tensión del instante que se rehúye a fluir, una vez que la *distentio* se convierte en *attentio*, es decir, la distracción, en aplicación y diligencia que puede perdurar. Y éste es el objetivo deseado, para que por sobre las dificultades que puede esgrimir la razón mal utilizada, el tiempo pueda revelarse como “imagen de la eternidad”, pero en tanto que el hombre es creado como imagen de Dios (Confesiones XI, 15 y 16; Ciudad de Dios XIII, 10-11).

#### **IV TIEMPO INTERIOR, HISTORIA Y ESCATOLOGIA**

El problema a resolver, entonces, consiste en que la criatura humana, la sola creada “a la imagen de Dios”, llegue a ser individual y socialmente como imagen “a semejanza divina”; pero no como entienden los platónicos la “semejanza a Dios”, que la imagen como reflejo pasajero en el cosmos por lo que en ella hay de divino sea capaz de comportarse como el arquetipo eterno en el universo, sino como una criatura capaz de santificarse por la elección voluntaria del bien superior y el ejercicio correspondiente de las virtudes, de modo que la imagen creada se haga similar a lo que Dios quiere, cumpliendo la voluntad inescrutable de su designio o Providencia. Pero ¿cómo es esto posible para la criatura temporal?

Si se torna a la experiencia ingenua de las tres fugas temporales: futuro, presente y pasado, como el Santo lo aprendió en su niñez ya cristiana, es posible percatarse de que la psique espera, atiende y recuerda y que la vivencia profunda del tiempo que ansía reposar de su afán, es afín al comportamiento de la experiencia que se vive cuando se canta una canción de antiguo conocida. Antes de comenzar, la espera se extiende a todo el canto presentidamente. Pero una vez que se comienza, la atención extendida hacia el futuro disminuye al avanzar el canto y la memoria de lo cantado se extiende en igual medida, de manera que la abreviación del futuro apareja el alargamiento de la memoria y que una vez concluida la canción, toda la espera se ha hecho memoria duradera transformada por la atención, que tiene el poder de congregar a lo disgregado.

Porque, en realidad, conocemos las cosas futuras que todavía no son no en sí mismas, lo que es imposible, sino desde el presente porque en él están sus signos o causas, y la profecía ratifica la afirmación; pero las cosas pasadas las conocemos del mismo modo en el presente por los datos que ha conservado la memoria. Es el presente, entonces, no tenso hacia sus costados, sino atento a reunir, el que aparece como eje transformador. Sucede igual con una canción aprendida de niño, es la reminiscencia del pasado en el presente, la que permite que el presente vaya anticipando las estrofas venideras hasta completar la canción que ahora es pretérito vívidamente recuperado.

Pero es que precisamente ése es el modo como la experiencia del tiempo como “imagen de lo eterno” actúa, una vez que el alma pasa de la distracción a la atención y la aquilata. Deja que en el presente de la interioridad de la conciencia despierte el eco dormido de la Voz oculta del Verbo creador, para que el alma desde su presente concentrado cumpla las cosas que han de llegar para que se transformen en logros vividos duraderos, ya que la eternidad, estando fija, dicta los tiempos futuros y pasados (Confesiones XI, 18 y 27-28. Asimismo 11).

La experiencia de esta realidad del tiempo vivenciado que desde la tensión disipadora del presente, puede trocarse en atención concentrada, de manera que el “vestigio de la eternidad”, en su *kairós*, en su tiempo conveniente, ni más ni menos, llegue a reflejar “lo que es siempre”, el designio del Verbo, permitiendo la presencia de lo eterno en el tiempo, ya ha tenido lugar por la voluntad obediente del Cristo. Por ese motivo la expectación de la promesa ya se ha cumplido, la vigencia de la profecía ha cesado y el cristiano ha abandonado como trampas engañosas la concepción del tiempo como “imagen móvil de la eternidad” y la idea del tiempo como expansión lanzada hacia la espera del Mesías. Por el contrario, convertido, ha ingresado en el tiempo cristiano, en el tiempo centrado en el Cristo, tiempo firme, en el que la voluntad de Jesucristo, al adoptar la carne y aceptar libremente la pasión y muerte, ha resucitado por la voluntad del Padre y ha transformado de esta manera lo efímero en eterno y lo mudable y corruptible en inmutable. Ha dado respuesta así al enigma de las direcciones opuestas del movimiento o cambio: en lugar de la nada al devenir, del devenir al ser. Por consiguiente, los ciclos temporales infinitos han podido ser sustituidos por el tiempo histórico y transhistórico irreversibles. Vive de este modo el cristiano temporalmente una escatología proléptica, un anticipo que supera a la historia. Un ya sido y todavía no completado que eleva sin descanso el surco temporal y transitorio hacia lo eterno, para que sea tiempo perdurable. Es esta esperanza sólida y real, la que se abre ante cada hombre (la humanidad de la que cada uno es una parte) y ante el desplazamiento histórico y cósmico, de modo que la ciudad peregrinante, colaborando con la buena elección obre en la venida de

la Ciudad de Dios, amenazada ya en los albores de la creación por la rebeldía de los ángeles prevaricadores, instauradores de la Ciudad terrestre, que se afianza y crece con la complicidad de las decisiones humanas egoístas, faltas de amor a Dios, de caridad, e impregnadas de amor hacia sí, de egolatría. Son de este modo estas acciones con su preferencia exclusiva hacia los bienes inferiores, e impermeables, por lo tanto, a la irradiación soberanamente benéfica de la tendencia y el acuerdo con el Bien supremo, las que distorsionan el sentido de la caridad y las que son, en última instancia, las causas destructoras de un orden de amor y del don de la felicidad que éste conlleva, ofrecidos gratuitamente al ejercicio de la libertad del hombre (Confesiones XI, 28 in fine y 29-31; Ciudad de Dios XII, 13-14, 16 y 17).

## **V CONCLUSIÓN COMPARATIVA**

Dejando a un costado las características griegas de la cosmovisión de Plotino (Intelecto/Eternidad, Alma del mundo/tiempo, tiempo/movimiento circular del cosmos, inserción del hombre en el tiempo cósmico y la eternidad) y las críticas de San Agustín a la doctrina pagana (Verbo/Eternidad, alma humana/tiempo, tiempo histórico/movimiento lineal del mundo, cooperación del hombre en la recreación del mundo en relación con la eternidad y el Cristo resucitado), ambos pensadores, sin embargo, se caracterizan por sostener una comprensión realista de la eternidad y del tiempo, en la que frente al pensamiento moderno y contemporáneo, el futuro no se afirma como un posible humano indefinido, sino configurado por el tiempo al que sostiene el Principio eterno.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

Henry, P. y H.-R. Schwyzer (eds.) (1951). *Plotini Opera I. Enneades I-III*. Paris-Bruxelles: Desclée de Brouwer et Cie/L'Édition Universelle, S.A.

Armstrong (1967). *Plotinus III*. London-Cambridge: William Heinemann Ltd/Harvard University Press.

Beierwaltes, W. (1967). *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Igal, J. (1982). *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*. Gredos: Madrid

Igal, J. (1985). *Plotino, Enéadas III-IV*, Gredos: Madrid.

Agustín (1955). *Las Confesiones. Obras de San Agustín II*. Madrid: BAC.

Agustín (1977-1978). *La Ciudad de Dios. Obras de San Agustín XVI-XVII*. Madrid: BAC.

Flasch, K. (1993). *Was ist Zeit?, Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Meijering, E.P. (1979). *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*. Leiden: Brill.

### ESTUDIOS

Dodge, A-J (1989). *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dodds, E-R (1963). *Proclus, The Elements of Theology*. Oxford: The Clarendon Press.

Festugière, A-J (1971). *Le temps et l'âme selon Aristote y Le sens philosophique du mot*

**ΑΙΩΝ**. En *Études de philosophie grecque* (pp. 197-220 ; pp. 254-272). Paris : Vrin.

Fontaine, J. (1984). *La pédagogie augustinienne des rythmes du temps dans les Enarrationes in Psalmos*. En J.-M. Leroux (ed.). *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age. IIIe.-XIII siècles* (pp. 369-382). Paris: Éditions du CNRS.

García Bazán, F. (1997). *La concepción del tiempo en Plotino y San Agustín*. En AA.VV. *Epistemología de las ciencias. El tiempo en las ciencias y la filosofía* (pp 145-176). Buenos Aires: CIAFIC Ediciones.

García Bazán, F. (2010). *Tiempo cristiano y comunidad política*. En *Actas de las Vº Jornadas de Filosofía Medieval. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 20 al 23 de Abril de 2010*, CD, ISBN 978-987-537-102-6.

García Bazán, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

García Bazán, F. (2013). *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

Girard, J. (1984). *Influence de la perspective de la mort dans l'appréciation du temps, chez Saint Augustin*. En J.-M. Leroux (ed.) *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age. IIIe.-XIII siècles* (pp. 383-390). Paris: Éditions du CNRS.

Guitton, J. (1971). *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Vrin.

O'Brien, D. (1985). *Temps et éternité dans la philosophie grecque*. En D. Tiffenau (ed.) *Mythes et représentations du temps* (pp. 59-85). Paris :CNRS.

Manchester, P. (1978). *Time and the Soul in Plotinus, III, 7 (45),11*. En *Dionysius, II*, 101-136.

O'Daly, G. (1981). *Augustine on the measurement of time: some comparisons with Aristotelian and Stoic texts*. En H.J. Blumenthal and R.A. Markus (eds.). *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong* (pp. 171-179). Londres: Variorm Publications Ltd.

Plessner, H. (1970). *Sobre la relación del tiempo con la muerte*. En A. Portmann et al. *El hombre ante el tiempo* (pp. 55-97). Caracas: Monte Ávila.

Quispel, G. (1970). *El tiempo y la historia en el cristianismo patristicoæ*. En A. Portmann et al. *El hombre ante el tiempo* (pp. 101-132). Caracas: Monte Ávila.

Sambursky, S. (1981). *El concepto de tiempo en el neoplatonismo tardío*. En *Escritos de Filosofía 7 IV*, 101-115.

- 
- Simons, J. (1985). Matter and Time in Plotinus. En Dionysius, IX, 53-74.
- Smith, A. (1996). Eternity and Time. En L. Gerson (ed.). The Cambridge Companion to Plotinus (pp. 196-216). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (1983). Time, creation and the continuum, theories in antiquity and the early middle ages. London: Duckworth.
- Trotta, A. (1997). Il problema del tempo in Plotino. Milano: Vita e Pensiero.
- Vieillard-Baron, J. (1995). Le problème du temps. Sept études. Paris: Vrin.



## SOBRE EL AUTOR

Francisco García Bazán

(1940). ANCBA-CONICET. Es Investigador Superior del CONICET, al que ingresó hace cuarenta y cinco años, como becario (Buenos Aires-Roma) y miembro de la Carrera del Investigador (1974). Estudiante de la Filosofía e Historia de las Religiones, ha sido profesor en las Universidades de Buenos Aires, El Salvador y Kennedy, en ésta fue Decano de Filosofía, Director de la Escuela de Graduados y Profesor Consulto. Ha publicado 35 libros, 250 artículos especializados y centenares de escritos de extensión. Miembro de tres Academias y director de doctorandos en el país, Francia y España. Publicaciones recientes: La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos III, Trotta, Madrid, 2017 y «El Sobre los Principios de Orígenes y el Tratado tripartito (NHC I,5) reconsiderados», en A. Van den Kerchove/L. Soares Santoprete (eds.), Gnose et Manichéisme. Entre les Oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean Daniel Dubois, BREPOLs, -École Pratique des Hautes Études, Turnhout, 2017, 67-91. Email: fgbazan@hotmail.com

Artículo

RECIBIDO 27/02/2017

ACEPTADO 06/04/2017

\*El presente artículo ahora actualizado, se publicó en su primera versión en Revista del Museo Mitre, 10 (2ª época), Noviembre de 1997.