
LA VIDA COTIDIANA COMO EXPERIENCIA DE ETERNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Verónica Benavides G.

*Universidad Adolfo Ibáñez**

El presente artículo busca analizar, de la mano de San Agustín, la primera y más fundamental de las experiencias derivadas del *coti dies*, esto es, la experiencia del tiempo y de la propia temporalidad, la cual no es una mera constatación psicológica, sino un hecho profundamente metafísico y trascendente, que nos remite directamente a nuestra condición de seres creados. Así, nuestra exposición se centrará en sopesar los alcances que tiene para el hombre su aprehensión de la realidad del tiempo y de esa sombra de eternidad que es el *instante* en cuanto captado por la *distentio animi*, tal como el Santo lo expresa en el libro XI de sus *Confesiones*.

Palabras Claves: alma, Dios, tiempo, eternidad, San Agustín de Hipona.

QUOTIDIAN LIFE AS EXPERIENCE OF ETERNITY IN THE THOUGHT OF SAINT AUGUSTINE OF HIPPO

The present article seeks to analyze, by way of St. Augustine, the first and most fundamental of experiences derived from the *coti dies*, i.e. the experience of time and of the temporality of self, which is not a mere psychological verification, but a profoundly metaphysical and transcendent fact that remits us directly to our condition of created beings. Thus, our exposition will focus on weighting the implications for man of his apprehension of the reality of time and of that shadow of eternity which is the *instant qua* captured by the *distentio animi*, as the Saint expresses in *Confessions*, XI.

Key Words: soul, God, time, eternity, St. Augustine of Hippo.

* Viña del Mar, Chile. Correo electrónico: veronica.benavides@uai.cl

Introducción

UNO DE LOS ASPECTOS QUE MÁS SORPRENDE al leer y releer las obras de San Agustín de Hipona es su magnífica capacidad para retratar la naturaleza humana, tal cual y como es, en su doble realidad corpórea y espiritual. En este sentido, hasta podría afirmarse que en las *Confesiones* el Santo Doctor prelude el análisis existencial realizado por un sector de la filosofía contemporánea, sobre todo frente al tema de la temporalidad humana. No obstante, su reflexión rebasa con mucho la constatación de la dimensión cronológica del hombre, al punto de no ser éste más que el punto de partida para el descubrimiento de la eternidad y su identificación con Dios.

Teniendo en cuenta, entonces, la citada obra agustiniana como centro de nuestro estudio, intentaremos corroborar cómo el Obispo de Hipona, siguiendo las dos fuentes de su pensamiento que son las Sagradas Escrituras y la herencia conceptual de la filosofía griega, logra situar la vida del hombre en el doble eje de su realidad: el tiempo y la eternidad.

La experiencia de la temporalidad y la naturaleza del tiempo

El primer dato que la vida cotidiana le entrega a los atentos ojos de Agustín es el carácter *creatural* de los seres que componen el universo. De hecho, el mismo itinerario que realiza el alma hacia Dios, partiendo de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior¹ descansa precisamente sobre la base de que el mundo no puede explicarse a sí mismo, por lo tanto, reclama y exige la existencia de un Creador². Así, ante la interrogación humana, los entes creados sólo pueden responder: *non sumus Deus...ipse fecit nos*³. En consecuencia, si han sido creados *ex nihilo* por Dios, su íntima constitución ontológica no puede sino ser temporal y finita. Y como el hombre también es un ser creado, la primera experiencia

¹ AGUSTÍN DE HIPONA, San, *Confesiones*, X, 6, 9, *Obras de San Agustín*, Tomo II, B.A.C., Madrid, 1979.

² *Confesiones*, XI, 4, 6 : «*Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint...Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: Ideo sumus, quia facta sumus...*»

³ *Confesiones*, X, 6, 9.

que el *coti dies* le revela es la de su propia temporalidad, la cual no sólo es una experiencia psicológica, sino además profundamente metafísica y teológica.

Sin embargo, si bien la propia temporalidad es un hecho evidente a los sentidos y a la razón, y por ello, algo familiar y conocido para el hombre⁴, el tiempo mismo parece una realidad inefable y misteriosa que se escapa a la aprehensión de la inteligencia. En este sentido, el célebre pasaje de *Confesiones*, XI, 14, 17 pone de manifiesto la dificultad que entraña el definirlo y explicarlo racionalmente: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaeratur, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*. La respuesta de San Agustín a esta cuestión, como veremos más adelante, es la clave para que el hombre pueda remontar su propia temporalidad y reconocerse como un ser tensado hacia la eternidad. Pero vamos por parte.

El problema que plantea la naturaleza del tiempo no puede ser resuelto si no se le enmarca en su justa perspectiva de análisis. Por una parte, si apelamos a la propia experiencia, pareciera que tanto el pasado como el futuro no son en sentido estricto: el uno *ya no es* y el otro *no es aún*, de manera tal que en estas dos dimensiones el hombre parece captar sólo un espejismo de la temporalidad. Y en el caso del presente, si afirmamos que éste permanece, ya no sería tiempo, sino eternidad⁵. Por otra parte, Agustín advierte el riesgo de espacializar el tiempo y concebirlo como partículas divisibles de un todo mayor, o bien, entenderlo como un mero dato exterior vinculado a la cantidad y la extensión de las cosas que duran. En definitiva, convertirlo en un dato matemático y objetivable, que no hace más que dificultar y deformar su real comprensión.

Ciertamente, la solución al problema no va por esta vía, ya que, como bien sostiene Jean Guilton en su monumental obra *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, si el tiempo es difícil de definir, es porque no es una cosa física que se pueda medir y separar, ni una sustancia que se pueda abstraer, ni una cualidad concebida como atributo de un sujeto, ni el sujeto mismo. Es un estado que no existe más que en función del alma, a fin de permitirle cumplir etapas de ascenso espiritual⁶. En esto radica, pues, la naturaleza y el sentido que adquiere el tiempo para el hombre, lo cual exige un análisis espiritual del mismo, en que el alma sea el núcleo unificador de la experiencia de la temporalidad. Pero, ¿en qué sentido debe entenderse este rol centralizador del alma? Sin duda, no se trata de la mera reunión de datos sensibles, tal como la que efectúa el sentido común, que, por así decirlo, aglutina la información proveniente de los diversos sentidos y le da una cierta unidad y coherencia en vistas de su posterior interpretación por la inteligencia.

Por el contrario, el rol unificador que el alma desempeña frente a la experiencia real de la temporalidad es eminentemente psíquico y espiritual. Por ella el hombre es capaz de reunir lo que vulgar y cotidianamente llamamos *pasado* y *futuro* en el *presente* de la conciencia, rescatando a los citados tiempos de la fugacidad y el no-ser que les impone la materialidad de las cosas que duran. De allí que San Agustín reconozca la impropiedad

⁴ *Confesiones*, XI, 14, 17: «*Quid autem familiaris et notius in loquendo commemoramus quam tempus?*»

⁵ *Idem*.

⁶ Cfr. GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1959, p. 236. La traducción es nuestra.

del lenguaje cuando decimos que los tiempos son tres: pasado, presente y futuro. Lo que existe son, más bien, tres *modos anímicos* de concebir y experimentar la temporalidad: el presente de las cosas pasadas (*praesens de praeteritis*), presente de las cosas presentes (*praesens de praesentibus*) y presente de las cosas futuras (*praesens de futuris*), los cuales, respectivamente, se identifican con la memoria (*memoria*), la intuición (*contuitus*) y la expectación (*expectatio*)⁷.

Es interesante notar la insistencia de nuestro autor por considerar al alma como la clave de interpretación del problema del tiempo. Eso se nota en la categórica afirmación de *Confesiones*, XI, 20, 26 al referirse al modo de existencia de los tres tiempos: *sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video*, de modo que sin un alma que organice el decurso temporal en sí misma, no hay modo de saber qué es el tiempo o cómo es posible su medición.

En definitiva, para el Obispo de Hipona, el tiempo es una cierta *distentio animi*⁸ que, haciendo posible la coexistencia del futuro y el pasado en el presente, permite también percibir la duración y efectuar la medición⁹. Hay que recordar que el concepto de *distensión del alma* ya había sido formulado por Plotino en la *Enéada Tercera* al definir el tiempo como *un avance progresivo de la vida del alma*¹⁰, mas el sentido que el filósofo alejandrino le dio permanece atado a su cosmología emanatista. En efecto, como bien afirma Ángel Custodio Vega en sus notas a las *Confesiones*, el alma de que trata Plotino no es el alma individual, sino el *alma del mundo*, en la cual subsistirán como en un receptáculo el pasado y el futuro¹¹. Obviamente, San Agustín ha corregido esta doctrina a la luz de la fe, de suyo incompatible con la emanación degradada de la realidad a partir del Uno, pero ha conservado el hallazgo plotiniano de vincular el tiempo a la vida íntima del alma.

Así, el nudo psicológico y gnoseológico que suscita el problema del tiempo queda resuelto en virtud de esta particular aptitud del alma para *distenderse* desde el presente, donde ella radica, hacia la doble dirección del futuro que espera y del pasado que rememora. Sin embargo, queda pendiente el problema metafísico que plantea su existencia como

⁷ *Confesiones*, XI, 20, 26: «...sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio». GUITTON, Jean, *Le temps et...*, op. cit., p. 230: «Alors, le passé, le présent, l'avenir s'opposaient l'un à l'autre comme des catégories hostiles. L'être du passé, l'être de l'avenir et même celui du présent paraissaient consister en un pur non-être. Mais, en approfondissant la conscience du temps, nous avons retrouvé le passé et l'avenir à l'intérieur du présent même».

⁸ *Confesiones*, XI, 23, 30: «Videó igitur tempus quamdam esse distentionem...». *Confesiones*, XI, 26, 33: «Unde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi».

⁹ GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1949, p. 253.

¹⁰ PLOTINO, *Enéadas*, III, 7, 12, trad. de Míguez, José Antonio, Aguilar, Buenos Aires, 1965. Curiosamente, el sentido del vocablo latino *distentio* utilizado por San Agustín, y probablemente originado por su lectura de las *Enéadas* de Plotino, queda más claro en la traducción francesa del citado pasaje plotiniano, que en la edición castellana del mismo. Siguiendo la versión de Émile Bréhier leemos: «...il faut concevoir la nature du temps comme un allongement progressif de la vie de l'âme». Cfr. PLOTIN, *Enéades*, trad. par Bréhier, Émile, Les Belles Lettres, Paris, 1956, p. 143. Al hablar de un *allongement* pensamos mejor en el *alargamiento* o *estiramiento* con que el alma abarca y retiene el pasado como recuerdo y anticipa el futuro como expectativa.

¹¹ Cfr. CUSTODIO VEGA, Ángel O.S.A., Notas al libro XI, nota 39, en *Confesiones, Obras de San Agustín*, Tomo II, p. 506.

ente creado, pues aun cuando nuestra alma sea capaz de reunir los acontecimientos pasados y futuros en una misma atención presente (*praesens attentio*), nunca podremos tener un conocimiento simultáneo, uno e indiviso de todo lo que sucede, dado que no podemos sustraernos a nuestra propia temporalidad.

El movimiento, así como el tiempo mismo, mediatizan nuestro conocimiento de las cosas obligándonos a considerarlas una a una, en una sucesión espacio-temporal que ninguna inteligencia creada puede soslayar. Por ello, sólo Dios, Creador eterno e inmutable de las inteligencias posee aquel conocimiento indiviso y uno, plenamente actual de las cosas, considerándolas como si ocurriesen en un eterno presente¹².

El instante como via aeternitatis

Con todo, San Agustín descubre en la realidad del *instante* una vía privilegiada para el ascenso del alma al horizonte de la eternidad. Si bien el instante es, desde un punto de vista extrínseco, pura fugacidad y evanescencia, al considerarlo como un acto del espíritu se nos revela como una modesta semejanza humana del eterno presente de Dios. Como afirma J. Guitton, el instante asemeja la vida humana tomada en todo su curso, éste es como la figura minúscula de la historia universal, que nos enseña lo que es para Dios la totalidad de los tiempos: un instante inmenso¹³, la reunión de todo lo que ha sido, es y será. Luego, si el alma permanece atenta a sí misma, sin distraerse con el devenir de la vida del cuerpo, y considerando la *instantaneidad* que implica su vivencia del tiempo cotidiano desde el presente de la conciencia, nada le impide pensar en la realidad de su propia inmortalidad, es decir, en la posibilidad de su propia participación de la eternidad divina. Así, aunque el tiempo cese, debido a la muerte corporal, el alma seguirá existiendo de un modo muy semejante a ese *presente espiritual* que resulta de la *distentio animi*. De allí que, para el Santo Doctor, su inmortalidad sea una semejanza del eterno presente de Dios, tal como concluye en *De Quantitate Animae*.

A estas alturas, el análisis agustiniano del tiempo y su medida ha cobrado un carácter eminentemente moral y teológico, ya que no basta con dilucidar el enigma psicológico de la aprehensión de la temporalidad, pues en las profundidades del alma está la presencia cierta de Dios, más íntima al alma que el alma misma. Por lo tanto, hay en ella un anhelo de eternidad que, sin duda, no le viene del dato que entregan los sentidos, sino más bien, de su condición de *imagen* de la Trinidad (*imago trinitatis*) otorgada por el acto creador divino¹⁴. El problema que San Agustín debe encarar ahora es cómo explicar el ascenso del alma, encarnada en un cuerpo material, mortal y corruptible, hacia lo superior y trascendente, sin perderse en el camino.

¹² Cfr. *Confesiones*, XI, 31, 41.

¹³ Cfr. GUITTON, Jean, *Le temps et...*, op. cit., p. 235.

¹⁴ El tema del hombre como imagen de Dios recorre la mayor parte de la gran obra agustiniana, desde los diálogos de Casiciaco hasta su célebre *De Civitate Dei*. Pero, sin lugar a dudas, donde el tema se encuentra desarrollado con mayor profusión es en *De Trinitate*. Una buena orientación para el estudio de las trinitades en el hombre es el libro de DOLBY M., María del Carmen, *El hombre es Imagen de Dios*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Para ello, volvamos a la consideración del presente del alma a fin de ver hacia dónde nos conducen las reflexiones de nuestro autor. En el breve pasaje de *Confesiones*, XI, 29, 39, el Santo define categóricamente la vida humana como una *distensión*: *ecce distentio est vita mea*. Queda claro, por lo tanto, que la existencia del hombre, en cuanto único ser capaz de reunir en su alma los tres modos de la aprehensión temporal, es un permanente *estiramiento* –si se nos permite la palabra– o tensión entre el tiempo y su deseo natural de trascenderlo. A esto se refiere Guittton cuando sostiene la distinción entre dos movimientos interiores al alma nacidos del mismo presente de la conciencia: por una parte, la *expectatio futurorum*, que no es más que la espera atenta, pero mundana, de los acontecimientos futuros, tal como se da en la vida cotidiana, y, por otra, la *extensio ad superiora*, que, en definitiva, nos orienta hacia lo eterno¹⁵.

Ambas *tensiones* se alternan de un modo incierto, pues el hombre suele tener un ávido interés por el futuro que no siempre se ajusta a su vocación de infinitud, siendo un deber para el cristiano conjugar armónicamente ambos movimientos anímicos en pos de su propia salvación. Es más, San Agustín está tan consciente de la índole de la naturaleza humana, sobre todo después del pecado original, que advierte el riesgo que conlleva para el alma el distraerse en la consideración de las cosas futuras pero transitorias, quedándose voluntariamente atada a la temporalidad humana sin dar el paso hacia su más alto llamado (*supernae vocationis*)¹⁶.

Ahora bien, esta *extensio ad superiora* debe tener una forma de actualización en que la tensión cese y el alma encuentre el objeto de su anhelo. Obviamente, ese estado de reposo y quietud no lo proporciona la mera conciencia del futuro, por más que ésta se realice en el presente del alma, puesto que se trata aún de la aprehensión de un objeto temporal. El verdadero destino de esta *extensio animae* se encuentra, tal como lo afirma San Agustín, en el infinito amor que Dios dona en la vida eterna, en el cual, por fin, el alma encuentra su reposo¹⁷. No en vano el Santo se esmera en declarar constantemente que el alma estará inquieta hasta que no descanse en Dios. De este modo, hay otra vía por la cual el alma anticipa el gozo eterno, pero de un modo temporal y, por ende, muy fugaz y limitado: se trata del éxtasis místico, tal como el que experimentó junto a su madre en su estadía en Ostia Tiberina.

Sin duda, estamos ante una vivencia de excepción, que no tiene lugar frecuentemente en la vida cotidiana, pero que tiene su raíz precisamente en la consideración ascendente de la realidad cotidiana hasta llegar a entrever la eternidad por un *instante*, si se le puede llamar así, para retornar después al mundo temporal con un vago recuerdo de aquella visión mística¹⁸. En este punto, las palabras de Agustín en *Confesiones*, IX, 10, 24 adquieren una

¹⁵ Cfr. GUITTON, Jean, *Le temps et...*, op. cit., p. 237.

¹⁶ *Confesiones*, XI, 29, 39 : «...non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem».

¹⁷ *Confesiones*, XIII, 9, 10 : «In dono tuo requiescimus : ibi te fruimur...In bona voluntate tua pax nobis est».

¹⁸ El relato completo del éxtasis místico junto a Mónica, su santa madre, se encuentra en *Confesiones*, IX, 10, 23-26. Un texto paralelo es el de *Confesiones*, VII, 17, 23, sólo que el punto de partida es, aquí, el ascenso gradual en la

enorme expresividad: «...*et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis*». Literalmente, su alma toca por un *ictus*, por un *instante*—categoría temporal, pero muy sugestiva—aquella eternidad sobre la que hablaba con Mónica, pero tras ese breve encuentro, retoma la perspectiva temporal: ...*et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur*. Es interesante destacar esta segunda parte del relato agustiniano por varias razones. En primer lugar, esta experiencia mística de la eternidad ha significado un *ascenso* para el alma, una oportunidad reservada a unos pocos espíritus privilegiados, pero también es una *caída*, un retorno a la condición anterior a la visión extática. En segundo lugar, el recuerdo que de ella queda es inefable, dado que, al cesar, el alma retoma el recurso al verbo humano como medio de expresión de lo vivido. Pero, ¿cómo podrían las palabras finitas y limitadas expresar el encuentro con lo infinito y eterno?

En otras palabras, está claro que no podemos escapar al tiempo, pues nuestra constitución metafísica creatural lo impide, por lo tanto, aún en la más alta experiencia que el hombre pueda tener de la intemporalidad, la naturaleza impone sus límites, de modo que no puede haber fusión o relación directa entre lo temporal y eterno, a no ser la que está prometida en la vida eterna¹⁹. La razón de ello descansa en que el hombre es una creatura, y como tal, su existencia es recibida, es decir, el ser le ha sido donado por parte del Creador de un modo total y gratuito, creándolo de la nada (*ex nihilo*), como al resto del universo. De allí que, antes que exista el hombre o cualquier criatura, ya existe Dios, pero no con una relación de precedencia temporal respecto de aquéllos—al modo como decimos que la flor precede al fruto—, sino que con una precedencia de permanente e inmutable eternidad, la cual no admite variación ni sucesión alguna²⁰.

Así, para Dios no hay tiempo anterior o posterior, pues Él precede todos los pretéritos y supera todos los futuros desde el presente de su eternidad. En Él todos los tiempos no son más que un *hoy* inmutable que no cede el paso al mañana, ni sucede al día de ayer²¹. En cambio, la realidad de la creatura es otra: como ésta existe *con* el tiempo (*cum tempore*), su ser es mutable y finito, por ende, con un principio y un fin previstos por Dios desde toda la eternidad, y con una duración que transcurre inevitablemente dentro de los márgenes impuestos por la temporalidad, con todo lo que ello implica. Desde esta perspectiva, entonces, ¿cómo podría el hombre, en cuanto alma unida a un cuerpo, tener una relación directa y permanente con la fuente de todo ser, esto es, con la misma eternidad? Esto sería posible sólo si admitiéramos, junto a maniqueos y priscilianistas, que el alma es *coeterna*

consideración de la naturaleza humana, desde el cuerpo (lo exterior) hacia las potencias sensitivas e intelectivas (lo interior), llegando, al fin, a la contemplación *de lo que es* en un «vistazo trepidante» (*in ictu trepidantis aspectus*). Al igual que en el pasaje anterior, el alma no puede retener lo contemplado debido a su insuficiencia creatural, volviendo a las cosas ordinarias sólo con un confuso recuerdo de su visión extática.

¹⁹ GUITTON, Jean, *Le temps et...*, op. cit., p. 241: «*Nous ne saurions donc échapper au temps et trouver notre salut dans une expérience si pure et si parfaite qu'on la suppose. Pourquoi? Mais tout simplement parce qu'aux yeux de saint Augustin, il n'y a pas de rapport direct, de confusion ni de fusion possible entre ce qui est dans le temps et ce qui est dans l'éternel*».

²⁰ *De Civitate Dei*, XII, 15, 3: «*...erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente, sed manente, perpetuitate praecedens*». Obras de San Agustín, Tomo XVI, B.A.C., Madrid, 1964.

²¹ *Confesiones*, XIII, 16.

con el Creador o hecha de su substancia (*de ipsa substantia Dei*), caso en el que gozaría de la misma inmutabilidad divina. Sin embargo, esta tesis ya ha sido ampliamente combatida por San Agustín en numerosas obras, tales como *De Civitate Dei*, *Sermones* o *Contra Secundinum Manichaeum*, por citar algunas²², y no está dispuesto a volver atrás, tanto por razones teológicas como metafísicas.

En consecuencia, sólo queda que Dios le permita al alma, por un breve instante, *gustar* anticipadamente de la beatitud definitiva, sin que por ello el hombre deje de ser una criatura temporal y finita, o que su *extensio ad superiora* quede ya satisfecha con la sola visión mística. Y el principio que hace posible este ascenso anhelante del alma hacia lo eterno, como ya dijimos, no es más que el amor: *pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror* sostiene el Santo Doctor en el capítulo IX, número 10, de sus *Confesiones*. Y a reglón seguido añade que por él somos llevados hacia arriba, al lugar natural de reposo del alma, para que no queramos más que permanecer eternamente allí. En suma, y en esto concordamos con el análisis de Guitton al respecto, queda claro que sólo el amor es capaz de darle al alma esa perfecta estabilidad que la hace abandonar, en sentido metafórico, esa mutabilidad con que ha sido creada, pues amando a Dios, nada más le puede faltar²³.

Conclusión

La consideración que San Agustín efectúa de la vida del hombre y de su decurso temporal, en particular en sus *Confesiones*, nos ha llevado a descubrir en el presente del alma, en ese *instante* de atención en que —como dice Gilson— se da la posibilidad de coincidencia de las tres dimensiones del tiempo²⁴, a la semejanza participada del eterno presente divino. En cuanto semejanza, posee todas las características propias de las naturalezas creadas, pero en cuanto imitación de *lo asemejado*, le da al hombre la oportunidad privilegiada de remontar su connatural condición temporal y extenderse hacia lo superior.

De esta manera, la vida cotidiana se constituye en una experiencia de eternidad toda vez que el alma traspasa los intereses mundanos para atender a su vocación sobrenatural. Y el más alto rango de esta experiencia la encuentra Agustín en aquella fugaz «salida de sí» en que contempla a la eternidad, pero desde su propia temporalidad, esto es, sin abandonar su modo de duración creatural. Y lo hace inflamado por el amor, lo cual hace del realismo con que el Santo se aproxima al horizonte de infinitud una vivencia no sólo metafísica —como la descrita de modo intelectualista por Plotino en sus *Enéadas*— sino auténticamente espiritual y mística.

En síntesis, gracias a la conciencia que el hombre tiene de su propia temporalidad, el Obispo de Hipona enseña que no sólo es posible intuir la inmortalidad del alma, sino también comenzar su ascenso gradual hasta el reposo definitivo en el inmutable amor divino,

²² Vid. *De Civitate Dei*, XI, 22; *Serm.* 182, IV, 4; *Contra Secundinum Manichaeum*, VIII; *Epist.* 236, 2, *et alia*.

²³ Cf. GUITTON, Jean, *Le temps et...*, *op. cit.*, p. 242.

²⁴ GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude...*, *op. cit.*, p. 254.

fundiendo en una sola intención la caridad cristiana y la coronación de su búsqueda filosófica: el encuentro con Aquel que es el Ser y también la fuente de todo amor*.

Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, *Confesiones*, Obras de San Agustín, Tomo II, B.A.C., Madrid, 1979.

AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, *De Civitate Dei*, Obras de San Agustín, Tomo XVI, B.A.C., Madrid, 1964.

GILSON, ÉTIENNE, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1949.

GUITTON, JEAN, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1959.

PLOTIN, *Ennéades*, trad. par Bréhier, Émile, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

PLOTINO, *Enéadas*, trad. de Míguez, José Antonio, Aguilar, Buenos Aires, 1965.

* Artículo recibido : 4 de agosto de 2008. Aceptado: 1 de septiembre de 2008.